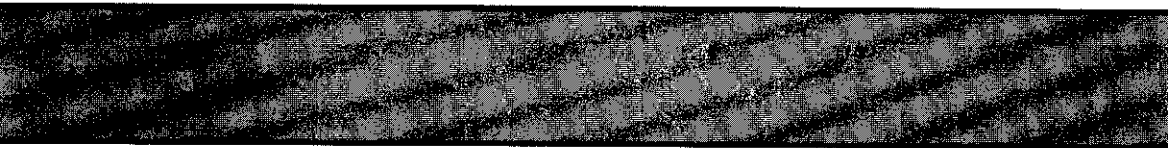


# تأملی در باب فلسفه تطبیقی

گفت و گو با حسین غفاری

**پیشینه** در ابتدا به عنوان مدخل ورود به بحث می‌خواستیم بفرمایید تفکر فلسفی چه نوع تفکری است تا بر اساس تعریفی که از تفکر فلسفی ارائه می‌دهید بعداً به سراغ مفهوم تطبیقی بودن در فلسفه برویم.

♦ به نظر می‌رسد برای تبیین بهتر فلسفه باید قلمرو فلسفه را از قلمرو علم، متمایز کنیم. این دو حوزه، نه تنها از نظر محتوا، بلکه از حیث سبک بحث نیز تفاوت دارند. تفاوت اخیر، به علاوه نکاتی که در حاق خود فلسفه به چشم می‌خورد، مدخل اصلی ورود به مبحث فلسفه تطبیقی را تشکیل می‌دهد. با دقت در تفکر علمی، میان این حوزه و فلسفه تفاوتی را درمی‌یابیم: در علم پیشرفت، امکانپذیر است، به عبارت دیگر، می‌توان تفکر علمی را متشکل از پلکان‌هایی دانست که هر دانشمندی، بر حسب موقعیت زمانیش، بر یکی از آنها ایستاده است. جایگاه هر دانشمندی نسبت به عالمان پیش از خود، بالاتر است. برای مثال، فیزیک اینشتین، از فیزیک ارسطویی پیشرفته‌تر محسوب می‌شود. در عالم علم، هر کس می‌کوشد تا بر یافته‌های پیشینیان چیزی بیفزاید. به طور خلاصه، علم، افزایشی است. در این قلمرو، فرد به تعمق و تأمل دوباره در تفکرات گذشتگان نیازی ندارد و مسایل مطرح در نزد گذشتگان را حل شده تلقی می‌کند. البته وی، باید مطالب صحیح گذشته را بپذیرد و



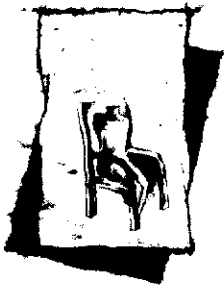
در این دنیا  
زیادتر  
تکلم  
می نمایم،  
ابزار معرفت  
توصیف  
زبان جهان  
و ضمیمات ما در این جهان  
با هنگامی که  
پرسش‌های دیگران،  
مجال طرح نمی‌یافت،  
بسیار تفاوت دارد.

نکات نادرست را کنار بگذارد. اما لزومی ندارد که از آغاز تاریخ علم، با دانشمندان همراهی کند و دستاوردهای ایشان را مورد بازنگری قرار دهد. به بیانی روشنتر، در حوزه علم، دوباره کاری مجاز نیست و شخص، یافته‌های علمی تا روزگار خود را می‌پذیرد و آغازگاه حرکت خویش قرار می‌دهد. اما این مطلب، در مورد فلسفه صدق نمی‌کند. در این قلمرو، همواره باید باورهای فلاسفه پیشین را مورد بازنگری قرار داد.

برای تفکر فلسفی، باید همپای پیشینیان مسایل مورد نظرشان را بررسی کرد. حتی اگر این مسایل را حل شده فرض کنیم، باز هم تأمل دوباره در آنها ضرورت دارد. البته اگر بخواهیم با آموزشی دانشگاهی فلسفه را بشناسیم، شاید این ضرورت را چندان احساس نکنیم. اما برای آنکه واقعاً از تفکر فلسفی بهره‌مند باشیم و صرفاً به نقل آموزه‌های دیگران نپردازیم - به عبارت دیگر برای آنکه اهلیت فلسفی بیابیم - باید فلاسفه را از نو طرح کنیم. ممکن است برخی از نظریات پیشینیان را بپذیریم، اما این پذیرش ضرورتاً باید با تأمل خودمان در مورد مسایل مزبور همراه باشد، یعنی باید دوباره و با فکر خودمان به این نظریات برسیم. به دیگر سخن، فلسفه، گذشته و آینده ندارد و همواره در زمان حال است. یعنی در تفکر فلسفی گذشته و آینده به زمان حال تعلق دارد. اما این سخن درباره علم صدق نمی‌کند. در حوزه اخیر، گذشته‌ای وجود دارد و آینده‌ای. وظیفه شما، معطوف به آینده است.

**تعمیرشده:** شاید برای داوری کردن، کمی زود باشد، اما آیا به نظر شما تفاوت مزبور بین این دو حوزه، عیب فلسفه محسوب می‌شود یا حسن آن؟ به تعبیر دیگر می‌خواهم بپرسم، کانت، در معرفت‌شناسی خود، با همین مسأله مواجه بود که علوم پیشرفت می‌کنند اما فلسفه خیر. این تلقی کانت را چگونه می‌توان ارزیابی نمود؟

♦ اگر در نهاد فلسفه بیندیشید، این پرسش طرح نمی‌شود. پیشرفتی



که شما از آن سخن می‌گویید، نسبت به چه چیز باید صورت بگیرد؟ موضوع فلسفه، نسبت ما با وجود است. می‌خواهیم نسبت خود را با وجود و مسایل مربوط به آن دریابیم. نمی‌توان گفت که ما این بعد فلسفه را کنار می‌گذاریم. وجود، دغدغه و مسأله همگان - در زمان گذشته یا حال یا آینده - است و مضمون زمان نمی‌شود. اما در علم، نتیجه عملی مورد نظر است. بنابراین هر دانشمندی، از آنجایی حرکت خویش را آغاز می‌کند که پیشینیان به نتیجه رسیده‌اند. به همین دلیل، علمای طبیعی، با گذشته علم سر و کاری ندارند. برعکس، تمام مسایل فلسفی که در گذشته طرح شده‌اند، جزئی از وجود فیلسوف به شمار می‌روند. یعنی این مسایل همیشگی هستند.

**پیشینه:** اما به نظر می‌رسد که تمام مسایل فلسفی، از یک قماش نیستند. مثلاً بحث

حدوث و قدم، شاید به اندازه مسأله وجود، برای من مطرح نباشد.

◆ اگر به وادی فلسفه وارد شوید، تمام مسایل فلسفی را همانند تلقی می‌کنید. مقصود شما در این وادی، آنست که جایگاه نظامی معقول برای هستی را دریابید. ممکن است که اکنون به مسأله‌ای خاص توجه داشته باشید. اما با فهم این مسأله، به مسأله‌ای دیگر راه خواهید یافت. اگر پرسشی فلسفی زاید باشد، باید آن را به طور کلی از حوزه فلسفه محو کنیم. اما پرسش‌های ضروری در فلسفه، برای همگان ضرورت دارند. به عبارت دیگر، هیچ فیلسوفی جاخالی نمی‌دهد و نمی‌گوید که این پرسش، مسأله من نیست، زیرا در این صورت، پرسش مزبور، اساساً حیثیتی فلسفی ندارد. شاید شخص بگوید که من اهل تفکر و فلسفه ورزی نیستم. اما به محض ورود در وادی فلسفه، صرفنظر از مسأله‌ای فلسفی ناممکن است. هر فیلسوفی - اعم از شرقی یا غربی، مسلمان یا مسیحی - باید نسبت به تمامی مسایل فلسفی، موضعی اتخاذ کند و جایگاه خود را نسبت به آنها نشان دهد. یک مسأله خاص، یا اساساً در نظام وجود جایگاهی ندارد یا برعکس از شأنی فلسفی برخوردار است.

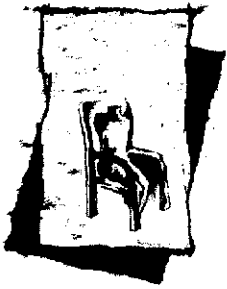
اگر شوق دوم صادق باشد، هر فیلسوفی، می‌کوشد تا موضع خود را نسبت به آن فلسفه بیابد.

**پیشنهاد:** چرا نباید در فلسفه، راه حلی نهایی را انتظار داشته باشیم؟ به عبارت

دیگر چرا ماجرایی جاویدان در فلسفه به فرجامی نمی‌رسد؟

◆ من این پرسش را که آیا برای فلسفه راه حلی متصور نیست، در جای دیگر مورد بحث قرار می‌دهم. اما در حال حاضر، وظیفه من ارایه مبدایی است برای بحث از فلسفه تطبیقی. من فعلاً می‌خواهم توضیح دهم که چرا انسان اساساً به تطبیق توجه پیدا می‌کند؟ یکی از خصایص تفکر فلسفی آنست که فیلسوف همواره باید مجدداً از مبادی به نتایج برسد، یعنی هیچ مسأله‌ای، برای او، از میانه راه طرح نمی‌شود. هیچ فیلسوفی نمی‌تواند، دنباله‌رو فیلسوفی دیگر باشد. برای آنکه راه فیلسوفی دیگر را ادامه دهیم، باید ابتدا خط سیر او را مجدداً پی‌بگیریم. به عبارت دیگر، هر کس باید فیلسوفی تام و تمام باشد. نمی‌توان گفت که من با این مقدار از تفکر سروکاری ندارم. در تفکر، گزینش راه ندارد. مسایل مختلف بر حسب ارتباطشان با کل نظام تفکر، از درجه‌های اهمیت مختلفی برخوردارند، اما به خودی خود و نسبت به پرسشگر، هیچ تفاوتی میان آنها در کار نیست. باید هر مسأله‌ای را حل کنیم و نسبت به آن موضعی بگیریم. البته می‌توان به اصل و فرع در میان مسایل قایل شد، این تفکیک، از حیث ابتدای مسایل بریکدیگر است. یعنی، بعضی از مسایل بنیادی‌ترند و مبنای مسایل دیگر محسوب می‌شوند و برخی دیگر، محصولات و نتایج گروه اول به شمار می‌روند. اما مسایل مختلف از حیث جایگاهشان در نظامی فلسفی یکسانند. به عبارت دیگر، فیلسوف - بر خلاف دانشمند - نمی‌تواند به حذف و گزینش در میان مسایل فلسفی بپردازد.

**پیشنهاد:** اما دانشمندان نیز باید از رهاوردهای علمای پیشین آگاه باشند و به طور

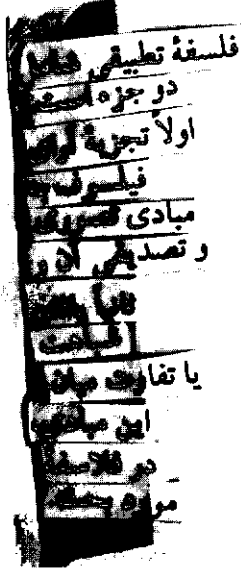


ضمنی آنها را بپذیرند!

◆ بحث شما به حوزه اطلاعات مربوط می شود. کسی که به قلمرو علم راه می یابد، باید از چستی علم آگاه باشد و نظریات علمی را بیاموزد. این خصلت بین فلسفه و علم مشترک است. اما اطلاعاتی که از آن سخن گفتیم، دیگر جزئی از تفکرات شخص دانشمند نیستند. به عبارت دیگر، وی دوباره به تأمل در یافته های دانشمندان نمی پردازد و نمی کوشد تا مسایل حل شده در علم را، مجدداً به دست خود حل کند. اگر مسأله ای، واقعاً حل شده است، دیگر حل دوباره آن موضوعیت ندارد. فرض کنید که ما نظریه ای فیزیکی را بپذیریم. این نظریه، به وسیله آزمایش ها، دلایل و مشاهداتی اثبات شده است، بنابراین تأمل دوباره در آن اقدام مجدد به این آزمایش ها و مشاهدات بیهوده و زاید به نظر می رسد. رسالت علم، کشف طبیعت است. به محض تحقق این رسالت، کار علم به پایان می رسد. اما فلسفه با نظام معقول عالم سروکار دارد. فیلسوف می خواهد این نظام را دریابد. اگر در این جست و جو، لذت، کمال یا منفعتی متصور باشد، به تمام اجزا - یعنی مسایل - آن مربوط است.

شپوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

من منظور شما را دریافتم. اما می خواهم پرسش پیشین خویش را به طریقی عینی تر طرح کنم. قانون تابش و بازتابش را در نظر بگیرید؛ یک فیزیکدان نوری را با زاویه ۴۵ درجه به سطحی صیقلی می تاباند و مشاهده می کند که نور با همان زاویه بازمی گردد. وی از این طریق، تساوی زاویه های تابش و بازتابش را، به عنوان قانون می پذیرد. یک فیلسوف مسلمان نیز، با ادله وجود خداوند مواجه می شود. وی با سنجش این ادله، به قبول یا رد آنها (به واسطه قوت و ضعفشان) می پردازد. آن فیزیکدان و این فیلسوف، هر دو مسأله ای از حوزه تفکر خود را مورد بازنگری قرار می دهند. ایشان از خود می پرسند که آیا نظر مقبول پیش از من، می تواند موجه و قابل پذیرش باشد یا خیر. ظاهراً این خصلت بین علم و فلسفه مشترک است.



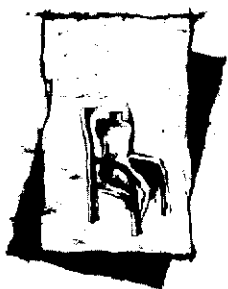
♦ یک فیزیکدان، تاریخ علم فیزیک را در کتاب‌ها و ادله و شواهد دانشمندان پیش از خود، ملاحظه می‌کند. او این امور را می‌آموزد و در ذخیره علمی خود می‌گنجاند. سپس، با این اندوخته به حرکت خویش ادامه می‌دهد.

همیشه ♦ یعنی به هیچ‌گونه تجدید نظر و اصلاحی دست نمی‌زند؟

♦ شاید دانشمندی، با توجه به مبانی و فرایند علمی خویش، دریابد که نظریات علمی دیگران درست نیست و نتایج نادرستی به بار می‌آورد. او این نظریات و نتایج را حذف می‌کند...

همیشه ♦ در اینجا به هر حال، نوعی بازنگری صورت می‌گیرد.

من با این سخن، هیچ مخالفتی ندارم. این روند، توسط فیلسوف هم تحقق می‌یابد. فیلسوفی قرن بیستمی را در نظر بگیرید. این شخص باید بداند که افلاطون، ارسطو، دکارت، کانت یا هگل درباره فلسفه چه گفته‌اند. فرض کنید که وی به مکتبی الهی متعلق باشد و سلسله‌ای از مسایل نظیر برهان وجوب و امکان، برهان وجودی دکارت، برهان صدیقین یا برهان نظم را بپذیرد. اما وی باید شخصاً به تعمق در هر کدام از این براهین مشغول شود و با فکر خویش آنها را تأیید کند. به عبارت دیگر، تمامی این مطالب، به برنامه کاری وی متعلقند. شخصیتهای مذکور نیز، تنها به کار امداد وی، در این تفکر می‌آیند. ایشان صرفاً راه را برای فیلسوف ما هموار می‌کنند. اما وی باید خود، وجود، مبداء وجود، انسان، خدا، نفس و به طور خلاصه مسایل جاویدان فلسفه را مورد تأمل قرار دهد. البته ممکن است - به اقتضای شرایط اجتماعی و نظایر آن - مسایلی جدید نیز ظهور یابند، اما مسایل جاویدان فلسفی عیناً، مسأله هر فیلسوفی نیز هستند. من با نگاه مستقلی که به مسأله‌ای خاص دارم، به سنخش میان فلاسفه می‌پردازم، برای مثال، نظر ارسطو یا افلاطون یا دکارت را بر سایرین ترجیح می‌دهم. اما به هر حال، در تمام این فرایندها،



متفکر من هستم. فرض کنید که هیچ فیلسوفی در عالم به وجود نیامده و من می‌خواهم به تنهایی فلسفه‌ورزی کنم، به علاوه از توان فکری و عمر بی‌اندازه‌ای نیز برخوردارم. در اینصورت، مجدداً به تمامی این مسایل می‌اندیشم و کما بیش تمامی راه‌هایی را که فلاسفه مختلف رفته‌اند، طی می‌کنم. ممکن است برخی از این راه‌ها را اثبات یابد کنم. منفعت افلاطون، ارسطو، کانت و هگل برای من آنست که ایشان به زمان سرعت بخشیده‌اند، یعنی راه‌هایی را که من هنوز نرفته‌ام، تجربه کرده‌اند و این تجربه را در اختیار من گذارده‌اند. به این طریق، شاید بتوان تمام تاریخ فلسفه را مراحل مختلف از آزمایش‌های روحی من دانست. نقش فلاسفه مختلف، آنست که مرا از آزمون و خطاهای بی‌شمار رهایی می‌بخشند. اما به هر حال، در همه جا، فاعل فعال منم. به عبارت دیگر، در قلمرو فلسفه شخص خود، به تفکر می‌پردازد، سایرین صرفاً نقش گزارشگر را ایفا می‌کنند. اما در قلمرو علم، حرکت شخص از آنجایی آغاز می‌شود که دیگران بازایستاده‌اند. دانشمندان، نتایج پیشینان را مبداء حرکت خویش قرار می‌دهند و هم‌خود را مصروف بازنگری در نظریات مقبول نمی‌کنند. می‌توان این تفاوت بین علم و فلسفه را به صورت ذیل خلاصه کرد: علم به فعلیت می‌رسد. آخرین نقطه در جریان تاریخ علم، فعلیت مقاطع پیشین است. اما فلسفه برای هر کسی حالت بالقوه دارد.

اکنون شاید پرسش پیشین من مجالی بیابد؛ اشخاصی مانند دکارت و بیکن کوشیده‌اند تا پایه و اساسی جدید برای علم بنیان گذارند. دکارت با توسل به ریاضیات و بیکن با استفاده از تجربه و مشاهده، پی‌جوی روشی برای بازنگری در تفکرات علمی رایج بوده‌اند. ایشان می‌خواستند سمت و سویی دیگر را پیش پای علم بگذارند. چه ایرادی دارد که یک دانشمند نیز چنین فرایندی را در پیش گیرد؟ به عبارت دیگر، چرا نمی‌توان گفت که یک دانشمند نیز - همانند یک فیلسوف - می‌تواند در روش، نظریه‌ها و مسایل علمی بازنگری



خریبان دریان  
افلاطون و ارسطو  
تحرقات بسیاری صورت  
داده اند  
همواره در فهم فلسفه  
ایمان با مشکل مواجه بوده اند.  
اگر این گروه یا

فلسفه اسلامی آشنا  
شوند، راه

حل بسیاری از مسائل  
فلسفی خود را درمی یابند

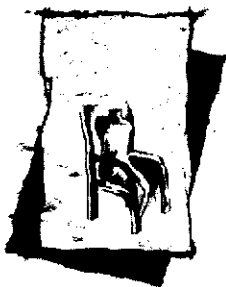
صورت دهد. اگر نقیصه‌ای یافت. آنها را کنار بگذارد و خود دوباره بازآفرینی کند؟

◆ نکته شما ارتباط چندانی با بحث ما ندارد. در اینکه یک دانشمند نیز می‌تواند در فرایند خویش بازنگری کند، تردیدی نیست. بگذارید منظور خودم را با

تمثیلی توضیح دهم: فرض کنید که می‌خواهید از شهر الف به شهر ب بروید. شاید هنگامی که به مقصد رسیدید، در مسیر خویش تردید کنید، مثلاً به این نتیجه برسید که راه کوتاه‌تر و یا امن‌تری نیز وجود داشته است. اما صرفاً این تردید، باعث نمی‌شود که شما این راه را مجدداً طی کنید و دوباره از شهر الف - و این بار در راهی دیگر - به شهر ب بروید. در واقع حرکت شما به فعلیت و مقصد رسیده است. علم نیز چنین شأنی دارد، یعنی شاید شما در روند و روش و یا نتایج فلان دانشمند تردید کنید، اما این تردید و بازنگری، طی مجدد آن مسیر را موجب نمی‌شود.

چرا این سخن، درباره فلسفه صدق نمی‌کند؟

◆ در فلسفه، حتی اگر نظامی را به طور کامل بپذیریم، باید خود به نتایج آن برسیم. یعنی صرفاً به این دلیل که گذشتگان حرکتی را از آغاز تا به پایان طی کرده‌اند، از طی آن مسیر معاف نمی‌شویم. به عبارت دیگر، این حرکت و این مسیر، بیرون از من تلقی نمی‌شود. من باید دوباره این مسیر را طی کنیم. اما علم فاقد چنین خصلتی است. در علم فقه یا فیزیک، طی راه‌هایی که به انجام رسیده‌اند، بیهوده است. البته گاهی با فلسفه نیز همچون علم برخورد می‌شود. برای مثال، اگر به عنوان دانشجو، تاریخ فلسفه را مطالعه کنیم و تمامی نظام‌های فلسفی را بیاموزیم، صرفاً به گزارش فلسفه پرداخته‌ایم. بنابراین، ما در این حالت فیلسوف نیستیم، بلکه صرفاً با گزارش فلسفه سروکار داشته‌ایم. اما اگر کسی این مسیر را به عنوان جریانی نفسانی در خودش و با قوه عاقله



خویش طی کند، راه حل و نتایج ایشان را بپذیرد یا - خواه با نتایج فلاسفه دیگر، موافق یا مخالف باشد - فیلسوف محسوب می‌شود. یعنی در فلسفه، همواره حرکت وجود دارد. در این قلمرو، حرکتی که به فعلیت رسیده باشد، در کار نیست. البته گاهی برای اطمینان از درستی راه خویش، به روند و روش دیگران نیز توجه می‌کنیم.

**پیشینه:** حال فرض کنید که ما به اصالت وجود ملاصدرا بپردازیم. آیا نمی‌توانیم برخی از مسایل مطرح در این نظام فلسفی را حل شده فرض کنیم و بعد - با توجه به این فرض - در حل مسایلی دیگر بکوشیم؟

◆ این مطلب به دو صورت قابل طرح است. یکبار شما در مقام فیلسوف با این نظام سر و کار دارید و یکبار نیز همچون گزارشگر تاریخ فلسفه.

**پیشینه:** اگر من به عنوان یک فیلسوف به این نظام بپردازم...

◆ باید از ابتدا، مسأله اصالت وجود یا ماهیت را طرح کنید، یعنی باید به سرآغاز بحث ملاصدرا بازگردید و پله به پله، آرای او را نقد یا تأیید کنید.

بگذارید منظور خود را به بیانی دیگر توضیح دهم. نگرش‌های ممکن نسبت به فلسفه دوگونه‌اند: گاهی رویکرد شما به فلسفه objective (آفاقی) است، یعنی با آنچه که در کتاب‌ها و آرای فلسفی به چشم می‌خورد، سر و کار دارید و به عبارت دیگر به نقل نظریات می‌پردازید. گاهی نیز موضعی [subjective (انفسی)] اتخاذ می‌کنید، یعنی خود به سیر عقلانی می‌پردازید. از همین حیث، در کتاب‌های فلسفی نوشته‌اند که فلسفه، زندگی عقلانی انسان است. این نگرش دوم، فلسفی محسوب می‌شود. هیچ فیلسوفی، در مسیر سایر فلاسفه قدم نمی‌گذارد و می‌باید خود، به سیر عقلانی اقدام کند. فلسفه، از این نظر به سلوک عرفانی شباهت دارد. فرض کنید که هزاران عارف طی طریق کرده و به حق واصل شده باشند. در این صورت، اگر شخصی دیگر بخواهد پای در راه

جهان اسلام نیز، به  
طریق اولی  
دستخوش این

دگرگونی در نگرش‌ها  
قرار گرفته است.  
یعنی پرسش‌های

جدید،  
همان اندازه

در سوزمین‌های ما  
رسوخ کرده‌اند  
که در جهان غرب  
ما معتقدیم

فلسفه اسلامی،  
راهگشای مسایل و  
معضلات  
حیات بشری است.

اما تا هنگامی  
که

مسایل و معضلات  
را نشناسیم

چگونه می‌توانیم  
به طرح

فلسفه اسلامی  
اقدام کنیم؟ ما

اصلاً نمی‌دانیم

که باید چه پرسشی  
را پاسخ دهیم.

اگر می‌خواهیم

فرهنگ و فلسفه خود

را عرضه کنیم،

باید از ابزار

محسوس و ملموس  
برای دیگران بهره‌مند

بگذارد، باید دوباره از آغاز تمامی منازل و مقام‌ها را طی کند، البته ممکن است تأمل در مسیر دیگران، شمارا از اشتباه و گناه در

راه و از خطا و خطر برهاند، اما باید به پای خود منازل عرفان را

یک به یک طی کنید. حتی اگر پیغمبر و امیرالمؤمنین این راه را طی

کرده باشند، مادر عالم عرفان از سپردن آن، گریزی نداریم. فلسفه

و علم نیز چنین تمایزی دارند. راه فلسفه، جریان استکمال ذهن

است. فیلسوف، مرحله به مرحله، قوه عاقله خویش را کمال

می‌بخشد. البته در این مسیر، از دیگران به عنوان راهنما و بلد راه

استفاده می‌شود، یعنی به آموزه‌های افلاطون یا ارسطو توجه

می‌کنیم تا دچار خبط و خطا نشویم. شاید آرای دو فیلسوف باهم

تشابه داشته باشند، اما هر کدام از این دو، با فکر و تأمل خویش به

این نظریات دست یافته‌اند و نه با پذیرش و تبعید صرف نسبت به

دیگری. اگر شما کاملاً با فلسفه ملاصدرا موافق باشید، تنها در

صورتی فیلسوف خوانده می‌شوید که با فکر خودتان به درستی آن

نظام پی ببرید. اما علم فاقد این خصلت است. شما کشفیات سایر

دانشمندان را مجدداً کشف نمی‌کنید و معلومات و یافته‌های ایشان

را مطلقاً می‌پذیرید و درست فرض می‌نمایید.

فلاسفه، دوباره از مبادی به نتایج می‌رسند. غالب مردمان، بیش

از آنکه خود فکر کنند، نظریات دیگران را می‌آموزند و صرفاً به

بیان آنها می‌پردازند. اما فکر، حرکتی وجودی است و نه بیانی

مفهومی. هر فیلسوفی، به این حرکت وجودی اقدام می‌کند. البته

تعلیم و تعلم فلسفه ربط چندانی به فیلسوف بودن ندارد و توجه

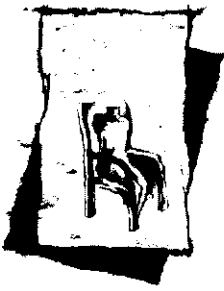
به آرای دیگران، صرفاً برای رهایی از اشتباهات است. از این

سخنان چنین برمی‌آید که طریق فلسفه، تنها یکی است.

جریان فلسفه، در هیچ کجای عالم، اختلاف ذاتی ندارد.

اما منشأ اختلافاتی که در میان فلاسفه گوناگون مشاهده

می‌کنیم چیست؟ در ابتدا باید عرض کنم که ابزار فلسفه در سراسر عالم



یکی است. تنها ابزاری که فلاسفه از آن بهره می‌برند، فکر است. اما ابزارهای دانشمندان، بر روند و روش فعالیت ایشان، تأثیر فراوانی می‌گذارد. اگر دانشمندی از ابزارهایی نظیر میکروسکوپ و یا تلسکوپ بهره‌مند باشد، به نتایجی می‌رسد که با یافته‌های علما و محققین فاقد این ابزارها تفاوت دارد. اگر ابزار فلاسفه یکی است، پس چرا فیلسوفی شرقی، آموزه‌هایی متفاوت از آرای فیلسوفی غربی طرح می‌کند؟ متعلق تفکر، واحد و مشترک است، یعنی هستی. اما نگرش‌های فلاسفه نسبت به این متعلق مشترک تفاوت دارد. ممکن است آرای فیلسوفی خاص، نسبت به دیگری، در تقرّب به حقیقت موفق‌تر باشد. هر فیلسوفی بنا به شرایط یا سطح نبوغ خویش، در مسیر واحد فلسفه، با درجه‌ای از توفیق مواجه است. فلاسفه مؤسس با سایر فیلسوفان از همین حیث تفاوت دارند. در واقع، قدرت فکری یک فیلسوف، پشتوانه تطبیقی و مطالعات وی، به او کمک می‌کند تا مسیر تفکر خود را با جامعیت و دقت بیشتری پشت سر بگذارد. دستگاه فکری بشر، از نظر اصول و اقتضانات یکی است، اما در این راه، کسی به توفیق بیشتری دست می‌یابد که این دستگاه را دقیق‌تر به کار اندازد.

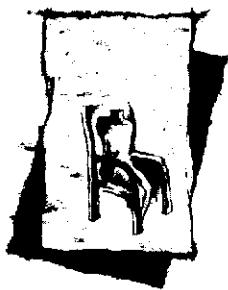
از آنجا که تنها یک طریق برای فلسفه وجود دارد، می‌توان گفت که هر فیلسوفی نماینده تمام فلسفه است.

در این صورت سیر شخصی فلسفه برای سایرین چه ضرورتی دارد؟ آیا یگانه

عامل مؤثر در شکل‌گیری هر نظام فلسفی نظام‌های پیشین است؟

◆ همان‌طور که عرض کردم می‌توان هر فیلسوفی را به خودی خود کل و تمام دانست، اما این امر، تنها یک بعد قضیه است. فیلسوف، از تجارب دیگران تغذیه می‌کند. بعد دیگر قضیه آنست که فلاسفه چه اندازه وحدت پرسش دارند. به عبارت دیگر، در فلسفه تطبیقی، اختلافات یا شباهتها میان پرسش‌ها و مسایل، به اندازه پاسخ‌ها از اهمیت برخوردارند. بنابراین، هنگام تطبیق میان دو نظام فلسفی، با مسئله





هر اندازه که عوامل اصلی اختلاف بیابند، طیف نظام‌های فلسفی گسترده‌تر می‌شود. مثلاً اگر بخواهیم ارسطو را با افلاطون مقایسه کنیم، میان ایشان شباهت بسیار می‌یابیم، زیرا از حیث زمان، فرهنگ و جامعه و پرسش باهم مشترکند. این تطبیق میان افلاطون و پارمیندس یا هراکلیتوس نیز امکان‌پذیر است.

تأثیر عواملی همچون سیاست، بر فلاسفه نامحسوس و در عین حال انکارناپذیر است. این عامل، ذهنیت و شخصیت فلاسفه را به واسطه تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما دین به دلیل تشابه مسایل با فلسفه، عاملی شدیداً تأثیرگذار محسوب می‌شود. هر تحولی در دین، بلافاصله تغییری در نظام‌های فلسفی را موجب می‌شود.

وقتی این عوامل یکسان باشند، تطبیق رنگ می‌بازد. برای مثال، از دید انسانی غربی، نظام‌های فلسفی ابن سینا و شیخ اشراق، کاملاً مشابه به نظر می‌رسد، اما اگر دقیق‌تر به آموزه‌های فلاسفه توجه کنیم، حتی میان ابن سینا و بهمنیار نیز می‌توانیم تطبیق صورت دهیم. برخی، فلسفه تطبیقی را بی‌معنا می‌دانند. از نظر ایشان، تطبیق میان فیلسوف الف و فیلسوف ب اساسی ندارد، زیرا شخصیت این دو باهم متفاوت است. ایشان فکر می‌کنند که تطبیق، یعنی یکی دانستن دو فیلسوف، این اعتقاد، کاملاً نادرست است. در تطبیق میان نظام‌های فلسفی، امکانات مختلف پاسخگویی به پرسشهای اساسی بشر، نظیر مسأله هستی بررسی می‌شوند. اگر پرسش‌های دو فیلسوف متفاوت باشند، باید ایشان را در دو مسیر مختلف تصویر کنیم. اما اگر این دو پرسش‌هایی همانند داشته باشند، در مسیر عریض - و هر کدام در منزلی از این راه - ایستاده‌اند.

بنابراین، فلسفه تطبیقی شامل دو جزء است: اولاً تجزیه آرای فیلسوف به مبادی تصوری و تصدیقی آن و ثانیاً یافتن شباهت یا تفاوت میان این مبادی، در فلاسفه مورد بحث. با این اوصاف، اگر صرفاً به بیان فلسفه‌های ملاصدرا و هایدگر بپردازیم و بعد به صرف یافتن واژگان و الفاظی مشترک، این دو را یکسان بینگاریم، نامناسب‌ترین شیوه تطبیق را

در پیش گرفته ایم، زیرا این اقدام، نگاه از بیرون و سرسری به نظام های مزبور است. برای تطبیق این دو نظام، باید مبادی و پرسشهای مطرح در آنها را بیابیم. انطباق امری متفاوت از تطبیق است. انطباق دو فیلسوف بر یکدیگر به طور کامل ممکن نیست، اما می توان همه فلاسفه را با یکدیگر تطبیق کرد، حتی اگر کاملاً متفاوت یا مشابه باشند. البته این فرایند تطبیقی، بسته به اینکه چه کسی و با چه شرایطی بدان اقدام کند، تحول می یابد.

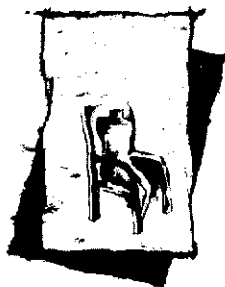
**پیشینه:** بنابراین، اگر درست فهمیده باشم، برای تطبیق میان دو نظام فلسفی، علاوه بر تشابهات باید اختلافاتی نیز در کار باشد. یعنی اگر دو فلسفه کاملاً باهم تشابه داشته باشند، تطبیق میان آنها ممکن نیست. همچنین دو نظام کاملاً متفاوت نیز تطبیق ناپذیرند. برای آن که تطبیق تحقق یابد، نظام های مورد بحث باید وجوه اشتراک و نیز افتراقی داشته باشند. در جمع بندی مباحث شما، پرسشی قابل طرح است: به نظر شما، دو نظام فلسفی باید چه وجوه اشتراک یا افتراقی داشته باشند تا بتوان بین آنها تطبیق صورت داد؟ برای مثال، آیا می توانیم فلسفه اسلامی را با فلسفه های جدید غرب تطبیق دهیم؟ - البته بر فرض آنکه بتوانیم کلیتی یکپارچه برای فلسفه اسلامی در مقابل کلیتی یکپارچه برای فلسفه جدید غرب، قایل باشیم -

◆ در پاسخ به پرسش شما ابتدا می خواهم مطلبی را خدمتان عرض کنم: به گمان من، آنچه که در یک قرن اخیر در عالم غرب واقع شده است به جهت فاصله گرفتن از مباحث هستی شناسی و مابعدالطبیعه شایسته نام فلسفه نیست، هر چند میل قلبی ما آنست که این رویداد را فلسفه بنامیم.

**پیشینه:** یعنی شما فلسفه را به مباحث هستی شناسی و مابعدالطبیعی منحصر

می دانید؟

◆ در اینجا باید به تعریفی که از فلسفه ارائه می دهید، توجه فراوان



داشته باشید. این قضیه به تعریفی بستگی دارد که شما از فلسفه به دست می‌دهید. اگر بخواهید فلسفه را به واسطه پرسش‌هایی تعریف کنید که در این قلمرو مطرح است، به منظور من پی می‌برید. پرسش‌های فلسفی مشمول زمان نمی‌شوند، به عبارت دیگر، حتی اگر تاریخی در کار نباشد، اما اساساً با پرسش‌های فلسفی مواجهیم. علم به پرسش‌هایی پاسخ می‌دهد که با اشیای جزئی سروکار دارند، اما حتی نسبت به علم نیز می‌توانیم پرسش فلسفی طرح کنیم. مثلاً پرسش از قطعیت، حجیت یا ضرورت علم امکان‌پذیر است. این پرسش‌ها، در عالم فلسفه طرح می‌شوند و موضوعشان علم است. اما پرسش از وجود، مسأله‌ای است که هرگز تازگی خویش را از دست نمی‌دهد. ما - هر اندازه که فن‌آوری پیش رود - نمی‌توانیم از وجود خودمان صرف‌نظر کنیم. پرسش از وجود، نسبت ما با عالم، رابطه ذهن با بدن و... قابل چشم‌پوشی نیستند.

من می‌پذیرم که وجودشناسی بخش مهمی از مباحث فلسفی است اما تصور نمی‌کنم که بتوانیم مسائل فلسفه را محدود و محصور به وجودشناسی کنیم. فی‌المثل مباحثی که در فلسفه‌های تحلیلی معاصر و خصوصاً در فلسفه‌های زبانی طرح می‌شود با اینکه محور اصلی آنها مباحث هستی‌شناسی نیست ولی بالاخره نوعی فلسفه هستند مضافاً بر اینکه همین فلسفه‌ها در مورد بخشی از مباحث کهن فلسفه - مثل رابطه نفس و بدن - بر اساس مبانی جدید خودشان به قضاوت و بررسی می‌پردازند بنابراین نتیجه می‌گیرم که گرچه انعطاف و دگرگونی‌های بعضاً اساسی در صد سال اخیر در فلسفه غرب رخ داده است اما این تحول مباحث - و مثلاً غفلت از وجودشناسی - باعث نمی‌شود که ما چنین فلسفه‌هایی را شایسته نام فلسفه ندانیم.

◆ فرض کنیم که به قول برخی فلاسفه جدید، فلسفه عبارت باشد از مسائلی مربوط به زبان. در این صورت آیا می‌توانیم به پرسش‌های ذیل پاسخ دهیم: حقیقت من چیست - ذهن یا بدن؟ آیا ذهن و بدن رابطه دارند؟ و... حال اگر به قول ویتگنشتاین این پرسشها صرفاً اشتباهات



زبانی باشند، آیا مسأله حل می‌شود؟ در این صورت، به هر حال دغدغه سؤال باقی می‌ماند.

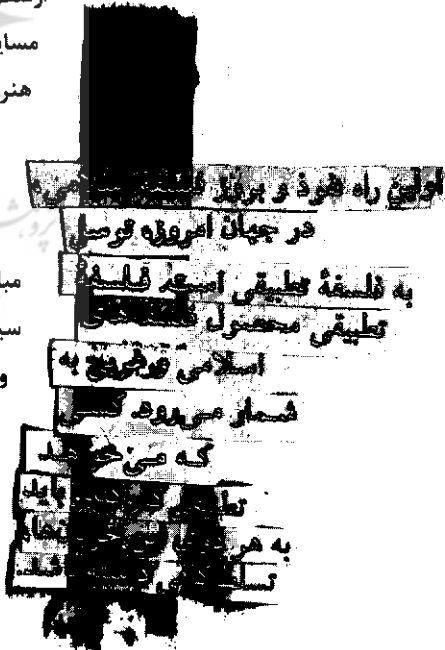
**پیشینه** البته این فلاسفه صرفاً به حذف صورت مسأله نپرداختند، بلکه در برخی موارد درصدد پاسخگویی نیز برآمدند.

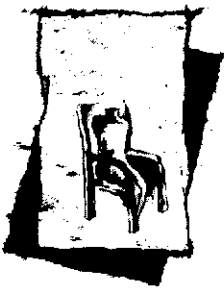
◆ بحث بر سر شخص یا اشخاص محدود نیست. ما با یک جریان کلی سروکار داریم. ممکن است فیلسوفی سعی داشته باشد که خود را از این قاعده مستثنی نماید، اما در این بحث با گرایش‌های شخصی کاری نداریم.

**پیشینه** بگذارید مسأله را به گونه‌ای دیگر طرح کنم: اگر شما در فلسفه افلاطون یا

ارسطو تأمل کنید، درمی‌یابید که این فلاسفه، به اندازه مسایل مابعدالطبیعی، از اخلاق و خودشناسی و سیاست و هنر نیز سخن گفته‌اند. مثلاً افلاطون مباحثی همچون شجاعت، تقوی و عدالت و سیاست و زیبایی را مورد توجه دقیق قرار می‌دهد، اما وقتی به فضای فلسفه اسلامی پای می‌گذاریم، اثر چندانی از این مسایل و مباحث نمی‌یابیم. در این حوزه - به هر دلیل - فلسفه سیاست یا هنر افلاطون کنار گذاشته می‌شود و تنها وجهه مابعدالطبیعه وی مورد اقبال قرار می‌گیرد. آیا می‌توانیم بگوییم مباحث فلسفی در افلاطون فقط همان مباحث مربوط به هستی‌شناسی و عالم مثال (ایدنوس) است و مباحث مربوط به فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست و هنر، مباحث فلسفی نیست؟ به گمان من چنین چیزی را نمی‌توان گفت. یا آیا می‌توانیم بگوییم فیلسوفان اسلامی که از مباحث

هستی‌شناسی یونانی و افلاطونی و ارسطویی متأثر شده‌اند و از دیگر شاخه‌های فلسفی آنان مثل مباحث مربوط به هنر و سیاست و اخلاق، چندان





متأثر نشده‌اند، به بحث‌های اصلی فلسفه پرداخته‌اند؟ به گمان من باز در اینجا نیز نمی‌توانیم بگوییم بحث‌های اصلی فلسفه صرفاً محصور به وجودشناسی می‌شود و لاغیر - گو اینکه این سؤال به جای خودش محفوظ است که چرا فقط مباحث مابعدالطبیعی در میان فلاسفه مسلمان رشد کرد نه مباحث دیگری از قبیل فلسفه هنر و فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست؟! -

♦ اجازه بدهید که ابتدا به همان پاسخ پرسش مورد بحثمان بپردازیم، به اعتقاد من فلسفه غرب، با پایان قرن نوزدهم، به تمامیت خویش می‌رسد.

البته بسیاری خلاف این نظر را طرح می‌کنند. به اعتقاد ایشان، فلسفه در قرن بیستم تازه شکوفا می‌شود. مثلاً ظهور فلسفه‌های مضاف از قبیل فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه تاریخ و ده‌ها شاخه دیگر فلسفه مضاف حکایت از تخصصی‌تر شدن فلسفه می‌کند تا انحطاط فلسفه در قرن بیستم.

♦ فلسفه‌های مضاف، پیش از این تاریخ نیز رونق داشته‌اند. فعلاً بحث از فلسفه اسلامی را کنار بگذارید. در قرن اخیر، مطالب تازه‌ای به فلسفه اخلاق، هنر و یا دیگر مباحث نظام‌های افلاطون و ارسطو افزوده نشده است. حتی تمام آنچه که در فلسفه غرب، تحقق یافته، یک دهم مباحث افلاطون و ارسطو هم نیست. فلسفه سیاست جدید نیز، بخشی از فلسفه سیاست افلاطون و ارسطوست. در یونان باستان، بحث از اخلاق، دین و امثال آنها رواج دارد، اما باید توجه کنید که این خاصیت یعنی پرداختن به امور مزبور - شأن فلسفه است. یعنی به لحاظ ماهیت فلسفه، عقل راجع به حقیقت وجودی هر رویدادی در عالم، طرح پرسش می‌نماید. این خصلت، شرح مابعدالطبیعه است. اگر گمان کنیم که تنها موضوع مابعدالطبیعه، بحث از خداست، کاملاً بر خطا هستیم. هر چند موضوع اصلی در مابعدالطبیعه افلاطون خداست، اما این حقیقت، وی را از پرداختن به مباحثی همچون زبان، عشق و شجاعت باز نداشته است.

تمامی این مباحث، با مقاصد اصلی ما در ارتباطند. اما این پویایی در قرن اخیر، به بن بست رسیده است. آنچه که اکنون فلسفه نامیده می شود - یعنی جریان غالب در عالم غرب - در واقع فلسفه نیست.

**پرسش:** چون فاقد مابعدالطبیعه است؟

◆ خیر، به این دلیل که پرسش های بنیادین بشر را بی پاسخ می گذارد. این جریان غالب، در واقع پرسش های بشر را انکار می کند. به اعتقاد من ریشه فلسفه، پرسش های فلسفی است.

**پرسش:** اما اگزیستانسیالیسم، پرسش های اساسی بشر را طرح می کند!

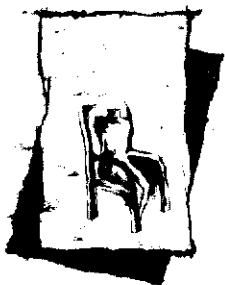
◆ در وهله اول باید عرض کنم که اگزیستانسیالیسم خود مدعی پایان فلسفه است.

**پرسش:** اما تنها یک فیلسوف از این مکتب، یعنی «هایدگر»، پایان فلسفه را اعلام می کند.

◆ نه تنها هایدگر، بلکه سارتر و کی یوکه گور نیز، به عنوان دو شخصیت عمده در این نحله، به پایان فلسفه معتقدند. زیرا برآنند که فلسفه تا بدین جا، در قلمرو مفهومی بوده است و باید از این قلمرو خارج شود و به ساحت وجود پای بگذارد. به همین دلیل بحث از عواطف بشری و احساسات انسانی را طرح می کنند. هایدگر صرفاً به نظام مند کردن این اندیشه اقدام کرده است. وی این بحث را به طور مبسوط و مستوفی و با توسل به دلایل مختلف پیش می کشد. اما سایر اگزیستانسیالیست ها نیز به این باور معتقدند.

**پرسش:** به هر حال، شما می فرمایید که در قرن اخیر، فلسفه ای به بار ننشسته است!

◆ اگزیستانسیالیست ها خود نیز چنین می اندیشند. ایشان باور دارند که راه فلسفه تا به حال در حقیقت بیراهه بوده است. اما طریقی که ایشان پیشنهاد می کنند، وجودی، شخصی و عاطفی است. در این میان، هایدگر



راهی جایگزین پیشنهاد نمی‌کند. از نظری، فلسفه تا به حال، به جای وجود، تعینات گوناگون وجود را در نظر گرفته است و ما باید راهی به سوی خود وجود در پیش گیریم، اما از چستی این راه سخن نمی‌گویید. به هر حال، این گروه از متفکران در واقع راهی پیشنهاد نمی‌کنند و صرفاً فلسفه را به بن‌بست رسیده می‌دانند. پیش از این گروه، کانت نیز چنین نگرشی داشت. کانت می‌اندیشید که می‌تواند به تأسیس مابعدالطبیعه‌ای استعلایی اقدام کند، اما وی دریافت که چنین خواستی عملاً تحقق‌ناپذیر است. کانت کوشید تا جهات معنوی و احساسات مابعدالطبیعی بشر را با توسل به برخی مباحث غیرنظری فلسفی نظیر اخلاق و قوه‌ی زیبایی - که اموری وجودی در ما هستند - توجیه کند. او این امور را پاسخی به پرسش‌های اصلی بشر، می‌دانست.

پیروان کانت نیز این تمامیت را پذیرفتند. از نظر من، نمی‌توان بر گفته‌های کانت، پیروان او و اگزیستانسیالیست‌ها فلسفه نام نهاد. این امور، صرفاً اعراض از فلسفه هستند. به عبارت دیگر این افراد تنها نام فلسفه را باقی گذاشته‌اند. اما در جهان اسلام، این رویگردانی صورت نپذیرفته است.

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

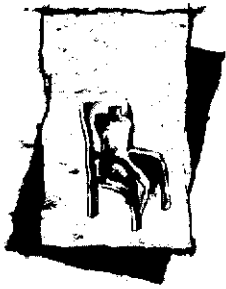
اما در فلسفه جدید نیز مباحثی همچون رابطه‌ی نفس و بدن طرح می‌شود. و

بلکه بسیاری از مباحث فلسفی کهن در قالب فلسفه‌های مضاف بطور تخصصی‌تر مطرح می‌شود و البته رویکرد فلسفه‌های تحلیلی جدید به مباحث وجودشناسی مانند دیگر شاخه‌های فلسفه مضاف منسجم و قوی نیست ولی در عین حال فلسفه‌های اگزیستانس که از زمره فلسفه‌های جدید هستند، به مباحث وجودشناسی نیز به تفصیل پرداخته‌اند. خلاصه اینکه در مجموع چه فلسفه‌های آنالیتیک و چه فلسفه‌های اگزیستانس و کنیتانانتال هر یک به سهم خود به نوعی پرسش‌های اصلی بشر را هم طرح کردند و هم پاسخ دادند. لذا نمی‌توانیم بگوییم فلسفه‌های صدسال اخیر تنها به صورت و ظواهر مباحث فلسفی پرداختند، بلکه می‌توانیم بگوییم پاسخ‌های آنها برای ما کافی یا

در قلمرو فلسفه  
 شایسته خود،  
 به شکر می پردازد،  
 سایرین صورتها نقش  
 گزارشگر را ایفا می کنند.  
 اما در قلمرو علم  
 حرکت شخص  
 از آنجا آغاز  
 می شود که  
 دیگران باز ایستاده اند.  
 دانشمندان، تابع  
 پیشینیان را مید  
 حرکت خویش  
 برار می دهند و  
 هم خود را مصروف  
 بازگویی در حقیقت  
 می زنی کنند.  
 میزان این تفاوت  
 در علم و  
 فلسفه را به صورت  
 ذیل خلاصه کرده  
 علم به فعلیت می رسد.  
 آخرین نقطه  
 به جریان  
 تا به علم  
 فعلیت می یابد  
 این است.  
 اما فلسفه برای  
 هر کس حالت  
 دارد.

درست نیست، اما این مطلب غیر از آن است که بگوییم فلسفه های جدید فلسفه نیست و از مباحث جدی فلسفه، تهی است.

♦ اولاً همانطور که گفتیم، ما با جریان غالب در جهان غرب سر و کار داریم و نه با موارد استثنا. ثانیاً به رغم طرح برخی پرسش ها در غرب جدید، رهیافت متفکران این دوره برای پاسخگویی، به هیچ وجه فلسفی نبوده است. برای مثال، خواسته اند، با توسل به مفاهیمی از قبیل دلهره و عواطف انسانی به این پرسش ها پاسخ گویند. به عبارت دیگر، این افراد، همواره از عقل به احساس گریخته اند و موضعی متفاوت از فلسفه اخذ کرده اند. فی المثل این ادعا که اقوال و پرسش های فلسفی، صرفاً توهم و مغلطه زبان هستند، به هیچ وجه فلسفی نیست. شأن فلسفه آنست که با هر موضوعی - اعم از خدا، جامعه، سیاست، اخلاق، فرد و... - رویکردی فلسفی داشته باشیم، یعنی بتوانیم صرف نظر از موجود مورد توجه، راجع به وجود تعمق کنیم. اگر کسی - همانند راسل - برای کلیات جایگاهی قایل نشود، شایسته عنوان فیلسوف نیست (راسل، هر چند گاهی به پذیرش کلیات تن در می دهد، اما به عنوان فیلسوفی تحلیلی و پوزیتیویست آنها را انکار می کند). عرض من آنست که متفکران مکتب پوزیتیویسم، تحلیل منطقی به اصطلاح فلسفه های زبانی، علی الاصول نمی توانند فیلسوف باشند. پست مدرن ها نیز، چنان در ورطه نسبیت فرو غلطیده اند که دیگر مجالی برای حکمی قطعی راجع به حقیقت ندارند. اگر نسبیت فرهنگی، پلورالیسم فکری و یا پرسپکتیویسم را بپذیریم، در آن صورت باور خواهیم داشت که هر کس از منظر خویش، به موضوعات و مباحث می نگرد. بنابراین هیچ بحثی میان ما مجال نمی یابد و روانشناسی جایگزین فلسفه می شود، یعنی هم و غم ما مصروف پاسخ به پرسش ذیل خواهد بود: کدام علت های روانشناختی موجب می شوند تا فلان متفکر، چنان بیندیشد؟ اما فلسفه



اسلامی با چنین وضعیتی مواجه نشده است.

**نتیجه:** بنابراین، از نظر شما، آنچه که در قرن اخیر، با نام فلسفه طرح شده است، در واقع برازنده این عنوان نیست. به همین دلیل تطبیق میان این مباحث و فلسفه اسلامی امکان ندارد...

◆ البته تطبیق در موارد بسیار جزئی امکانپذیر است، اما همان طور که بارها تأکید کردم، نمی توان میان فلسفه اسلامی و جریان غالب در غرب جدید به طور کلی، تطبیق صورت داد.

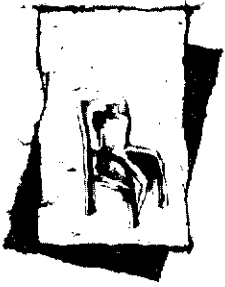
به اعتقاد من، پتانسیل های فلسفه اسلامی، هنوز نامکشوفند. در فلسفه اسلامی، مباحثی وجود دارد که فقدان آنها در جهان غرب، بحران زا و فلاکتبار بوده است. برای مثال، مقولاتی همچون علم حضوری، معقولات ثانیه، کیفیت این معقولات، کلید حل بسیاری از گرفتاری های فلسفه جدید هستند. همچنین اگر به بحث صدرالمتألهین، درباره نسبت نفس و بدن و جسمانیت و روحانیت توجه نکنیم، مشکل ثنویت حاکم بر فلسفه غرب - از دکارت گرفته تا فلاسفه قرن بیستم - حل نمی شود. به دیگر سخن، بسیاری از پرسش های اصیل فلسفی، در نظام صدرایی - و به طور کلی در فلسفه اسلامی - به تمامیت رسیده اند. البته این تمامیت، از حیث ایجابی صورت گرفته است. در نظام سینایی نیز مباحثی به چشم می خورد که غفلت از آنها، بحران فلسفه غرب را موجب شده است. برای مثال، مسائلی همچون علیت - که دغدغه امثال هیوم بوده است - در فلسفه ابن سینا، به راحتی طرح و حل می شوند. به همین دلیل، در تاریخ فلسفه، باید حداقل به اندازه امثال لاک و هیوم، برای هر یک از فلاسفه اسلامی نیز، جایگاهی قابل شویم.

مثال دیگری که در اینجا مناسب می نماید، مسأله وحدت و کثرت است. از زمان پارمیندس، فلاسفه مختلف سعی در حل این مسأله داشته اند. افلاطون و ارسطو نیز - هر یک به طریقی - در پاسخگویی به مسأله وحدت و کثرت کوشیده اند. متکلمان نیز با این مسأله مواجه بوده اند. اما

به گمان من،  
 آنچه که در جهان  
 هرب، در  
 قالب فلسفه  
 عرضه می شود،  
 شایسته  
 این نام نیست  
 فلسفه پریش‌هایی  
 معین و جاویدان  
 دارد که  
 هر فیلسوفی،  
 در هر زمانی با آنها  
 مواجه می شود.  
 انا مکاتب به  
 اصطلاح فلسفی  
 جدید  
 از این پریش‌های  
 همیشگی خاقلند  
 انسان خویی،  
 در فلسفه را به  
 روی خویش  
 بسته است و  
 اکنون از بی خاتمانی  
 پستی تماست  
 پایان فلسفه  
 رنگوه می کند.

هر یک از این افراد و مکتب‌ها در حل این معضل، به مشکلات بسیاری برخورد کرده‌اند. به گمان من، دیدگاه اصالت وجود واقعاً از عهده حل این مسأله برمی‌آید. حتی می‌توان گفت که تنها طریق ممکن برای این امر، اصالت وجود است. به همین دلیل، در آثار مکتوبی که پس از این، منتشر خواهیم کرد، یگانه فلسفه معقول را نظام صدرایی دانسته‌ام. هیچ یک از فلاسفه - حتی در عالم اسلام - به جایگاه و پایگاه ملاصدرا دست نیافته‌اند. توضیح آنکه عقل تنها وجود را درک می‌کند، اما سایر فلاسفه، بر اساس دیدگاه‌هایی ماهیتی به عالم می‌نگرند. دیدگاه‌های ماهیتی، صرفاً حسی هستند، اگرچه بسیاری از این فلاسفه، تحت پوشش‌هایی عقلانی به بحث می‌پردازند. تنها نظام معقولی که از عالم ارائه شده است و می‌تواند ساحت عقلانی عالم را توصیف کند، در قالب فلسفه صدرایی مطرح می‌شود. سایر فلاسفه، اساساً متوجه این ساحت عقلانی نبوده‌اند و تنها به ابزار حس توجه داشته‌اند. مقولات کانت، تماماً حسی هستند، به عبارت دیگر، در این نظام محسوسات کلیت یافته‌اند و نه معقولیت. خلط و خبط حاکم بر تاریخ فلسفه آن بوده است که عموماً کلیت را با معقولیت مترادف دانسته‌اند. تنها ملاصدرا به نگرش معقول دست یافته است. شدیدترین نوع وحدت وجود، در نظام صدرا به چشم می‌خورد. شاید عرفا از این حیث بر صدرا تقدم داشته باشند، اما این گروه از بیانی عقلانی نسبت به وحدت وجود ناتوانند. عرفا می‌گویند باید برای رسیدن به وحدت وجود و فهم آن، در راه - عرفان - قدم بگذارید. استدلال عقلانی برای وحدت وجود، ابتکار بزرگ ملاصدراست. ما متأسفانه از این امکانات نظام‌های صدرایی، سینایی و یا اشراقی غافلیم.

البته، برای انتقال مفاهیم و مباحث فلسفه اسلامی، باید با زبان فلسفه غرب آشنا شویم. به عبارت دیگر، باید این مباحث و مفاهیم را در قالبی



جدید طرح کنیم. اگر نتوانیم از بیان فلسفه غربی بهره ببریم، در انتقال سخن خویش به مشکل برخوردیم خورد. بیان فلسفه غربی، به رشد فلسفه اسلامی نیز کمک می‌کند، زیرا دقت‌های فلسفه غربی زوایای پنهانی از پرسش‌های فلسفی را می‌نمایاند. در نتیجه، ما به نکات جدیدی در پاسخ‌ها و دیدگاه‌های پیشینمان دست می‌یابیم. بنابراین برای معرفی و انتقال فلسفه اسلامی، باید زبان فلسفه غرب را نیز بیاموزیم. به گمان من، اولین فیلسوفی که از عهده این عمل برآمد - یعنی هم فلسفه اسلامی و هم زبان فلسفه غرب را آموخت - و در عالم اسلام کار تطبیقی انجام داد، علامه طباطبایی بود. اصول فلسفه و روش رئالیسم، اولین کتاب تطبیقی در عالم اسلام است. علامه، متناسب با پرسش‌های امروزی بحث می‌کند؛ فصل اول این کتاب، تفاوت علم و فلسفه را مورد بررسی قرار می‌دهد. در فصل دوم اختلاف فلسفه و سفسطه بررسی می‌شود. موضوع فصل سوم، رابطه نفس و بدن است. موضوعات دیگر این کتاب عبارتند از ادراکات، نسبت بین هست‌ها و باید‌ها، خداوند و... علامه به به شیوه‌ای امروزی، این موضوعات را مورد بحث قرار می‌دهد. این کتاب، اولین الگوی فلسفه تطبیقی است که بدون اشاره به نام فلاسفه غرب، نظام‌های فلسفی ایشان را مورد بحث و انتقاد قرار می‌دهد و علاوه بر آن، به طرح فلسفه اسلامی نیز می‌پردازد. به نظر می‌رسد امروزه بهترین طریق ممکن برای طرح نظام فلسفه اسلامی در عالم جدید غرب، استفاده از بیان تطبیقی فلسفه اسلامی یا فلسفه غرب است.

اما بازگردیم به یکی از پرسش‌های پیشین شما: چرا شاخه‌هایی از فلسفه، نظیر فلسفه دین، فلسفه سیاست، فلسفه هنر و فلسفه اخلاق در عالم اسلام ظهور نیافته‌اند؟ در پاسخ باید گفت که فلاسفه اسلامی، تماماً به اصالت دین قایل بوده‌اند. به همین دلیل، پرسش‌های مطرح در فلسفه‌های مضاف، طرح نشده‌اند. برای مثال، عدم ظهور و بروز فلسفه سیاسی در عالم اسلام، آن است که فلاسفه اسلامی، عمدتاً شیعی



اگر نسبت فرهنگی یا فلسفی فکری

و یا پرسشگری یا پذیریم؟

در آن صورت هر دو امر

داشتند که هر کس را پیشتر خویش

به موضوعات و روش‌های نگرده

ببینیم

میان ما بحث نمی‌یابد

و روانشناسی حکم‌گویی آن

فلسفه نیست

یعنی فلسفه نیست

مصروف پاسخ‌گویی

خواهد بود کدام بحث‌های

ساختی می‌تواند

فلان معفکه چنان تبدیلشده؟

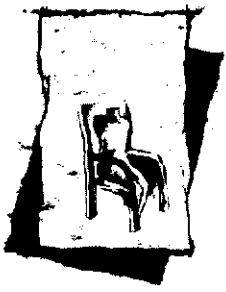
فلسفه اسلامی با فلسفه غربی

مواجه نشده است.

مذهب بوده‌اند. اما چگونگی حکومت مطلوب، در فرهنگ شیعه کاملاً آشکار است و جای چون و چرا ندارد. به عبارت دیگر، پرسش‌های فلسفه سیاسی در اسلام مجال طرح نمی‌یابند، زیرا این دین، راهبردها و راهکارهایی لازم الاجرا را نسبت به نوع حکومت و اختیارات و وظایف آن طرح کرده است. این سخن دربارهٔ دیگر شاخه‌های فلسفه مضاف نیز صدق می‌کند. اگر حکومت مطابق

با آموزه‌های اسلام، باید تحت رهبری فردی کامل و عادل (یعنی امام معصوم) اداره شود، بنابراین مقایسهٔ نظام‌های سیاسی - آنگونه که در فلسفه سیاسی غرب رواج دارد - کاملاً بیهوده و مضحک به نظر می‌رسد. فلسفه دین نیز به این دلیل مجال طرح نمی‌یابد که اساساً جامعه ما، دینی است و بر پایهٔ مشروعیت و معقولیت دین قرار دارد. بنابراین پرسش از چرایی ضرورت دین، تردید در آموزه‌های دینی و اساساً پرسش از نفس دین بی‌معناست. البته بحث از دعا، معجزه، نبوت و... طرح می‌شود، اما در مقام تأیید. همچنین اگر دین، اخلاقیات مطلوب را تعیین و مرزبندی کرده است، دیگر پرسش از چیستی اخلاق، رابطهٔ هستها و بایدها، تردید در چیستی سعادت انسانی و امثال آن توجیهی ندارد. بنابراین، ریشهٔ عدم اقبال به فلسفه‌های مضاف، در عالم اسلام، نگرش دینی فلاسفه بوده است.

شما می‌فرمایید که در جهان امروز، برای فهم و انتقال فلسفه اسلامی، باید با فلسفه غرب نیز آشنا شد، اما آیا این الزام دربارهٔ فلسفه غرب هم صدق می‌کند؟ آیا غربیان هم برای مطالعه در فلسفه خودشان به فلسفه اسلامی نیازمندند؟



◆ باید توجه داشته باشید که زوایای دید ما و غربیان کاملاً متفاوت است. ما می‌خواهیم فلسفه خود را به غرب معرفی کنیم. بر همین اساس، بیان فلسفه غرب را - به عنوان زبان مقصد - نیاز داریم. اما غربیان با چنین نیازی مواجه نیستند. در نتیجه نمی‌توان چنین تکلیفی را برای ایشان در نظر گرفت. اصلاً و اساساً نگرش غربیان، نسبت به فلسفه اسلامی، بسیار نازل و مبتذل است. نهایت احترامی که ایشان برای فلسفه ما قایل شدند، در حدّ معارف و فلسفه قرون وسطی است. اما معمولاً چنین شأنی نیز برای این نظام قایل نمی‌شوند. از نظر گاه غربیان، فلسفه اسلامی، ترجمه فلسفه یونان به شمار می‌رود، یعنی ایشان چنین می‌اندیشند که اصل فلسفه در اختیار آنهاست و ما صرفاً واسطه انتقال این امانت به صاحبانش هستیم. اگر برخی از غربیان در سمینارهای ما هم شرکت می‌کنند، به ما همچون مردمانی صاحب فلسفه نمی‌نگرند. فلسفه اسلامی در نزد غربیان، صرفاً دوران ترجمه است.

البته در این میان استثنائاتی نیز وجود دارند. مثال بارز این گروه، مرحوم کُربن است. کُربن سعی در اثبات آن داشت که جهان اسلام، واجد بیانی معنوی است و به علاوه این بیان معنوی در هیچ کجای دیگر عالم، یافت نمی‌شود. ایشان این بیان را ادبی - عقلانی می‌نامند. کُربن در معرفی ملاصدرا تلاش فراوان به خرج داد و حتی می‌توان گفت که اگر کُربن نبود، ملاصدرا در هیچ کجای جهان شناخته نمی‌شد. نکته تأسف‌انگیز آن که با مرگ کُربن - حتی در جهان اسلام نیز - فعالیت‌های ایشان کنار گذاشته شد.

اما همین توجه گذرای غربیان به فلسفه اسلامی نیز، در نزد ما صورت نگرفته است. حال آن که اگر بخواهیم خود را به دیگران نشان دهیم، باید خود دست به کار شویم. توقع از غربیان، برای پرداختن به آنچه که مورد اعتقادشان نیست، انتظاری کاملاً بیهوده است. اما چگونه می‌توانیم برای فلسفه اسلامی، در جهان، جایگاهی معقول اخذ و کسب کنیم؟ به نظر می‌رسد ما باید علاوه بر فلسفه اسلامی، فلسفه حاکم بر جهان غرب را

فلاسفه جدید  
این پرسش‌ها را

بکسره

نادیده گرفته‌اند

و به همین

دلیل

چنین پنداشته‌اند

که فلسفه

پایان یافته است.

در این میان،

هایدگر ضرورت

این پرسش‌ها

را درمی‌یابد، اما

آنها را بی‌پاسخ

می‌گذارد.

به گمان من،

راه دست‌گیری

از غربیان،

برای بازگشت

به خانه

اصولشان،

نشان دادن

فلسفه اسلامی،

در قالب فلسفه

تطبیقی است.

نیز بشناسیم. این کار، تنها به وسیله نظام واحدی و سنواتی دانشگاه‌ها تحقق پذیر نیست. دانشگاه‌های ما باید مطالعه و تحقیق را ترویج کنند. باید فلسفه غرب را عمیقاً بشناسیم. اما متأسفانه، در کشور ما، حتی فلسفه اسلامی نیز به خوبی شناخته نشده است. در دانشگاه‌های ما، کسی شناخت این قلمرو را جدی نمی‌گیرد. در حوزه نیز، با کمال تأسف، علوم معقول از رونق افتاده‌اند. باید علاوه بر علوم منقول، فلسفه نیز به صورتی سازمان یافته تدریس شود. حوزوی‌ها برای مطالعه در فلسفه اسلامی، تنها به خواندن صفحاتی از بدایه، شرح منظومه یا احتمالاً اسفار اکتفا می‌کنند. به علاوه، مطالعه همین صفحات و آثار محدود نیز کاملاً اختیاری است. اما فهم فلسفه اسلامی، مستلزم مطالعه اشارات، شفا و سایر متون جاویدان در این نظام و تسلط بر آنها نیز هست. مادامی که این متون، به طور جدی و پی‌گیر مطالعه نشوند، ادعای شناخت و فهم فلسفه اسلامی، بی‌پایه و مضحک خواهد بود.

با شناخت فلسفه‌های اسلامی و غرب، به طور دقیق، امکان ظهور و بروز فلسفه تطبیقی فراهم می‌آید. آگاهانیدن غربیان از اهمیت فلسفه اسلامی نیز تنها از طریق فلسفه تطبیقی امکان‌پذیر است. عنوان فلسفه تطبیقی برای غربیان بسیار جالب توجه به نظر می‌رسد. اما اگر بخواهیم برای ایشان فلسفه غربی را توضیح دهیم، کارمان بسیار مضحک خواهد بود، زیرا این قلمرو متعلق به خود آنهاست و خود آنها در این قلمرو



متخصص تر از ما هستند و نیازی به ما ندارند. فلسفه اسلامی هم به خودی خود توجه ایشان را جلب نمی کند. بنابراین تنها راه نفوذ در عالم غرب، توجه به فلسفه تطبیقی است. اگر بتوانیم بیان کنیم که چه اموری در فلسفه ما با مباحث فلسفه غرب تطبیق پذیر است، راه معرفی و انتقال فلسفه اسلامی را به جهان غرب یافته ایم. غربیان در دانشگاه های خود، عمیقاً از طرح فلسفه تطبیقی استقبال می کنند.

اما تعاریف مختلفی از فلسفه وجود دارد. برای مثال، برخی مبنای فلسفه را شهود و بافت و برخی تعقل می دانند. آیا در این صورت تطبیق میان فلسفه ها امکان پذیر است؟ به نظر می رسد که مکاتب مختلف فلسفی، برای تطبیق پذیری یا دست کم اشتراکاتی داشته باشند. اما ظاهراً تعاریف و مبانی مختلف فلسفه، جایی برای این اشتراکات باقی نمی گذارند.

◆ پیش از این عرض کردم که فلسفه واجد تمامیت است. یعنی هر فیلسوفی با فکر و تأمل خویش، به سیری عقلانی در تمامی موضوعات فلسفی می پردازد. به عبارت دیگر، مشخصه فلاسفه، تعقل است. برخی کوشیده اند که فلسفه را نوعی یافت یا شهود تعریف کنند. اما چنین چیزی اساساً فلسفه نیست. جریانی در آلمان به وجود آمد که درصدد نزدیک کردن فلسفه به شعر بود. این جریان امروزه نیز بر جهان غرب حاکم است. حال آن که نمی توان فلسفه را صرفاً شهود تعریف کرد. اشتباه کسانی که تطبیق را امکان پذیر نمی دانند، همین است. این گروه اموری کاملاً متفاوت را با فلسفه خلط می کنند؛ فلسفه نه شعر است، نه عرفان، نه علم و نه دین. بنابراین اگر تصور درستی از فلسفه داشته باشیم، درمی یابیم که تطبیق میان نظام ها و فلاسفه مختلف کاملاً امکان پذیر است. تصور درست از فلسفه دو عنصر را دربرمی گیرد: اولاً سیر و حرکت از آغاز و ثانیاً تعقل. اگر اندیشه ای حاوی این دو عنصر باشد، فلسفی به شمار می رود.

اما این مطلب بانگته ای که پیشتر - درباره تأثیر برخی عوامل بر فلسفه -

مشکل حوزوی‌های ما  
آنجهت که متأسفانه  
ایمان خاستگاه  
فلسفه

یعنی یونان باستان

اسلامی را بعدی  
نمی‌گیرند. هر چند  
فهم فلسفه این سینا و  
ملاصدرا ضرورت دارد،  
اما شناخت فلسفه

ارسطو و افلاطون - به عنوان ریشه‌ها  
و مبادی فلسفه اسلامی  
- نیز کاملاً ضروری است.

عرض کردم، منافاتی ندارد. دین، جامعه، اقتصاد،  
جامعه و کلاً فرهنگ حاکم بر یک فیلسوف،  
فلسفه وی را متأثر می‌سازد. اما این عوامل،  
ذهنیت فیلسوف را تشکیل می‌دهند و نه  
صورت فلسفه وی را. آنچه ملاک و ضابطه یک  
نظام فلسفی را تشکیل می‌دهد، صورت - و نه  
ماده - آن است. این سخنان که فلان فیلسوف  
نیستی بد یا خوب برای فلسفه‌اش داشته، دیندار  
یا بی‌دین بوده و یا تحت تأثیر عواملی خاص  
به بیان فلسفه خویش پرداخته است، تنها  
ذهنیت وی را بیان می‌کنند و ابدأ شأن  
داوری ندارند. نمی‌توان نظامی فلسفی را به خاطر تأثیرپذیری از عوامل  
فرهنگی، اجتماعی یا اقتصادی تأیید یا انکار کرد. بنابراین، ما به اشتراک  
نظام‌های فلسفی، تعقل است.

آیا می‌توان از فلسفه تطبیقی، به عنوان امری در عرض سایر فلسفه‌ها سخن  
گفت؟

♦ پاسخ پرسش شما از جهتی مثبت و از جهتی دیگر منفی است.  
می‌توان فلسفه تطبیقی را به عنوان دانشی مستقل از فلسفه ذکر کرد،  
بدین معنا که صرف آگاهی از نظام‌های فلسفی، فهم فلسفه تطبیقی را  
ممکن نمی‌سازد. اما از طرفی فلسفه تطبیقی روش و رویکردی نسبت به  
نظام‌ها و فلاسفه مختلف است و بنابراین به فلسفه وابستگی دارد.  
توضیح آنکه در فلسفه از دو نوع زیرمجموعه می‌توان سخن گفت.  
گاهی به اعتبار مسایل مختلفی که مورد بحث قرار می‌گیرد، بابت تازه در  
فلسفه گشوده می‌شود. برای مثال، الهیات خاص، یک مسأله مهم  
فلسفی است که مداخلی خاص برای خود دارد. همچنین امور عامه به  
مبحثی مستقل در فلسفه تبدیل شده است. شاید شما به مسأله شرح و



بحث از عدل تمایل داشته باشید، در آن صورت در فلسفه چنین بایی گشوده می‌شود. و در واقع چنین اتفاقی نیز رخ داده است. گاهی نیز، موضوعاتی فلسفی که پیش از این به صورت پراکنده و گسسته طرح می‌شدند، صورتی واحد و مستقل می‌یابند. و بدین طریق بایی تازه را به بروی ما می‌گشایند. برای مثال، بحث از ماده، ذهن، حافظه و امثال آن در تاریخ فلسفه مکرراً طرح شده است. اما این مباحث تا قرن اخیر، تحت عنوان خاصی قرار نگرفته بودند. در قرن اخیر، مباحث مزبور با نام «فلسفه ذهن» عرضه شدند. فلسفه تطبیقی، موضوعی خاص در داخل فلسفه نیست، بلکه روش و رویکردی به فلسفه محسوب می‌شود. به عبارت دیگر، فلسفه تطبیقی، برخلاف الهیات خاص یا فلسفه ذهن، جزئی از فلسفه به شمار نمی‌رود و صرفاً نگاهی از بیرون به فلسفه است. به علاوه، همان طور که پیش از این نیز گفتم، هر فیلسوفی - برای ورود به طریق فلسفه، باید با گذشتگان همراهی کند. وی باید بداند که در تاریخ فلسفه چه گذشته و هر یک از فلاسفه پیشین چه رویکردی را اتخاذ کرده‌اند. از این حیث، لازمه کار فلسفی، فلسفه تطبیقی است. هر فیلسوفی، ذاتاً فیلسوفی تطبیقی نیز هست. فیلسوف در داخل نظام فلسفیش، دایماً دست به تطبیق می‌زند و با رد یا قبول یک دیدگاه، با فلاسفه دیگر وارد گفت‌وگو می‌شود. و البته فلاسفه غرب، از آغاز قرن نوزدهم، به گشودن شاخه‌ای به نام فلسفه تطبیقی دست زدند.

**نتیجه:** اما اگر لازمه فلسفه ورزی، فلسفه تطبیقی است. بنابراین افلاطون و ارسطو هم به اندازه فلاسفه امروز، تطبیقی به شمار می‌روند. حال آنکه مطابق با فرمایش شما، فلسفه تطبیقی، رویکردی قرن نوزدهمی است.

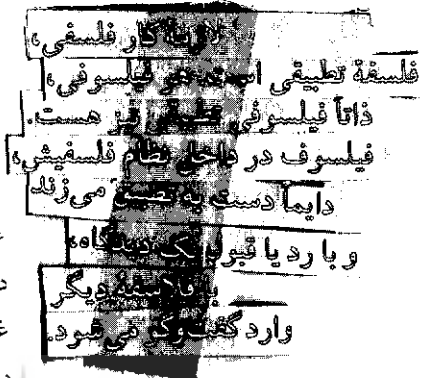
♦ توجه داشته باشید که برای فلسفه تطبیقی دو مصداق در کارست. به معنایی که پیش از این توضیح دادم، تمامی فلاسفه، تطبیقی محسوب می‌شوند. اما هیچ فیلسوفی، خود را معلق در عالم فلسفه و مستقل از سایر فلاسفه نمی‌یابد. به عبارتی، تطبیق، ذاتی فلسفه است. فلاسفه،

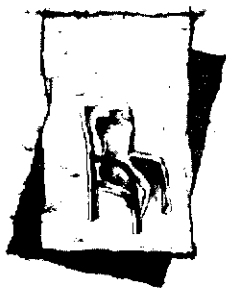
همگی به واسطه تطبیق رشد کرده‌اند.

اما آنچه که از قرن نوزدهم، در غرب به نام فلسفه تطبیقی پا گرفته است، به مقایسه فلسفه غرب با معارف شرقی می‌پردازد. در این رویکرد، فلسفه اسلامی غالباً نادیده گرفته می‌شود. غربیان، در واقع مطالعات شرقشناسانه

خود را به نام فلسفه تطبیقی عرضه می‌کنند. البته بیشتر توجه ایشان به معارف هندوچین معطوف است. اما غربیان، این کشورها را فاقد فلسفه می‌دانند و قلمروهایی نظیر بودیسم و هندوئیسم را صرفاً معارفی دینی - و نه فلسفی - برمی‌شمرند. فلسفه اسلامی را نیز هیچ‌گاه جدی نمی‌گیرند. به همین دلیل، فلسفه غرب با بحران‌هایی مواجه شده است که راه حل آنها تنها در این سو وجود دارد. پیش از این نیز گفتیم که معضل رابطه نفس و بدون در نزد غربیان حل‌ناپذیر می‌نماید. اما ملاصدرا با طرح اصالت وجود به خوبی از عهده این معضل برآمده است. همچنین بحث علم حضوری می‌تواند گره از مسأله علم حصولی بگشاید. این مفاهیم، به علاوه معقولات اولیه و ثانویه، هیچ‌یک در فلسفه غرب وجود ندارد. فقدان این مباحث، فلسفه غرب را به ورطه‌ای کشانیده است که رهایی از آن، با توسل صرف به آموزه‌های فلاسفه آن ممالک امکان‌پذیر نیست. متأسفانه، همان‌طور که نفت ما را غربیان استخراج کردند، معارف فلسفی‌مان را نیز افرادی همچون کُرن بن به جهانیان نشان دادند.

ما اگر بخواهیم فلسفه خودمان را با دست و قلم خود عرضه کنیم، چاره‌ای جز طرح آن در قالب فلسفه تطبیقی نداریم. برای ورود به میدان فلسفه در جهان، باید ابتدا فلسفه خود و سپس فلسفه غرب را بشناسیم،





سپس به بیانی امروزی از جانب خویش سخن بگوییم. ما تا به امروز، نهایتاً تماشاگر این میدان تفکر فلسفی جهانی بوده‌ایم. به دست گرفتن این میدان، تنها با تشکیل کنگره‌های داخلی و تأیید و تشویق خودمان حاصل نمی‌شود. البته مراد من آن نیست که آثار ما ترجمه نشوند یا کنگره‌ها تشکیل نیابند. می‌خواهم عرض کنم که اولین راه نفوذ و بروز فلسفه اسلامی، در جهان امروز، توسل به فلسفه تطبیقی است. فلسفه تطبیقی محصول فلسفه‌های اسلامی و غربی به شمار می‌رود. کسی که می‌خواهد تطبیقی کار کند، باید به هر دوی این جریان‌ها، تسلط کافی داشته باشد.

اما فلسفه تطبیقی کارکرد دیگری نیز دارد؛ ما باید بدانیم که ریشه فلسفه اسلامی در مملکتی دیگر است. اگر بخواهیم خاستگاه فلسفه اسلامی را بیابیم، باید به سراغ یونان برویم. فلسفه یونان، به عالم اسلام راه یافته و سپس به زبان عربی ترجمه شده است. البته فلاسفه اسلامی، فلسفه یونان را از نظر کمی و کیفی دچار تحول ساخته‌اند و به علاوه، با این رهاورد یونانی‌گزینشی و به اقتضای شرایط خود برخورد کرده‌اند. به همین دلیل، برخی شاخه‌های آن، نظیر فلسفه هنر، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاست و... کنار گذاشته شده‌اند. از این حیث، فلسفه تطبیقی نه تنها برای غربیان، بلکه از جهت خود ما نیز مورد نیازست. همین مسأله این سوء برداشت را موجب می‌شود که فلسفه اسلامی، صرفاً برگردان فلسفه یونانی است. اما اگر به خوبی کار تطبیقی و تحقیقی انجام دهیم، تحولات، اضافات و حذفیات فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی را درمی‌یابیم و مناسبات میان این دو نظام را بسنجیم، هم در شناخت و عرضه فلسفه اسلامی توفیق خواهیم یافت و هم ریشه‌های خویش را خواهیم شناخت. در غیر این صورت، به افرادی می‌مانیم که از اصل و نسبت خویش هیچ نمی‌دانند و پدر و مادر و اجدادشان معلوم نیست. اگر می‌خواهیم به بی‌اصالتی متهم نشویم، باید شجره‌نامه خود - یعنی ریشه فلسفه



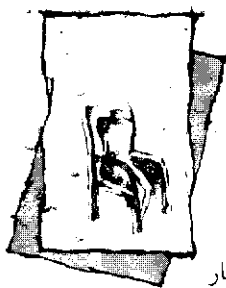
اسلامی در فلسفه یونان - را به خوبی بشناسیم. بنابراین فلسفه تطبیقی از حیث پیوند و اتصال آینده ما به گذشته مان نیز اهمیت دارد.

مشکل حوزوی های ما آنست که متأسفانه ایشان خاستگاه فلسفه اسلامی را - یعنی یونان باستان را - جدی نمی گیرند. هر چند فهم فلسفه ابن سینا و ملاصدرا ضرورت دارد، اما شناخت فلسفه ارسطو و افلاطون - به عنوان ریشه ها و مبادی فلسفه اسلامی - نیز کاملاً ضروری است. فلسفه، در حقیقت از یونان وارد جهان اسلام شده است. البته فلاسفه اسلامی، این سنت را با اصلاحات و تعدیل ها و تغییرها مواجه کردند، اما به هر حال

اصل و اساس همان فلسفه یونان است. اما متأسفانه ما معمولاً فلسفه های افلاطون و ارسطو را نمی شناسیم.

در میان فلاسفه اسلامی، ابن رشد صرفاً مفسر ارسطو به شمار می رود. به عبارت دیگر، دغدغه ابن رشد، بیش از هر چیز ارسطو بوده است. از این نظر، وی اساساً فیلسوفی اصیل محسوب نمی شود، زیرا از خود چیزی ندارد و تنها در پی تفسیر و عرضه آثار ارسطوست. اما ابن سینا، اصلاً چنین دغدغه ای ندارد. او نکاتی را از افلاطون یا ارسطو اخذ می کند، اما در پایان سخن خویش را می گوید. البته ابن سینا کتاب بسیار مهمی با نام الانسان نگاشته است. متأسفانه این کتاب در دسترس ما قرار ندارد. الانسان از حیث فلسفه تطبیقی، اهمیت فراوان دارد. وی خود، این کتاب را گنجینه ای عظیم و حاوی





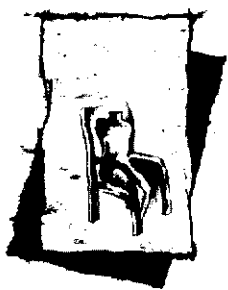
چندین هزار مسأله فلسفی معرفی کرده است. ابن سینا چنین اظهار می‌دارد که هیچ مطلبی را در باب فلسفه، رها نکرده و بی‌نقد و بررسی وانگذاشته است. جزواتی از این کتاب، توسط دکتر بدوی انتشار یافته است. همچنین، ملاصدرا و سهروردی، در برخی از آثار خود، به این کتاب اشاره می‌کنند. الانسان، در حمله سلطان محمود غزنوی به اصفهان - در دوره حکومت علاءالدوله - به غارت رفت. ارزش عمده این اثر در تفسیر و نقدی است که ابن سینا از مابعدالطبیعه ارسطو، کتاب لامبدا ارائه می‌کند. الانسان اثری تطبیقی محسوب می‌شود، اما به هیچ وجه تکلیف ما را ساقط نمی‌کند. ما باید دریابیم که ارسطو، افلاطون یا افلوپتین چه گفته‌اند، چه مقدار از مباحثشان به فلسفه اسلامی راه یافته است و فلاسفه این دیار چه تغییراتی در این مباحث صورت داده‌اند. علامه طباطبایی - به عنوان اولین فیلسوف تطبیقی در جهان اسلام - باور داشت که مسایل فلسفی یونانی‌ها، در آغاز بسیار اندک بوده‌اند، اما پس از ورود به عالم اسلام و با فعالیت‌های فلاسفه اسلامی، شمار این امور به هفتصد مسأله رسید. این اقدام - یعنی پژوهش در کمیت مسایل و مقایسه آنها - اولین قدم در راه فلسفه تطبیقی است. برای این منظور، به تحقیقاتی گسترده و استوار نیازمندیم. غربیان درباره افلاطون و ارسطو، تحقیقات بسیاری صورت داده‌اند، اما همواره در فهم فلسفه ایشان با مشکل مواجه بوده‌اند. اگر این گروه با فلسفه اسلامی آشنا شوند، راه حل بسیاری از مسایل فلسفی خود را درمی‌یابند. برای انتقال فلسفه اسلامی نیز، نیازمند فهم و درک جهان امروز هستیم. اگر می‌خواهیم به تبادل‌های فرهنگی وارد شویم، باید زبان فرهنگی این عصر را بشناسیم. زبان فرهنگی هر عصر، ابزاری است که مردمان آن مقطع، درباره بنیادهای وجودیشان به پرسش می‌پردازند. در قرن اخیر، لزوم آموزش این زبان بیش از پیش احساس می‌شود، زیرا نحوه ارتباطات در دنیا به گونه‌ای شکل گرفته است که ما به خوبی با پرسش‌ها و مسایل عمومی متفکران آشنا شده‌ایم، از سوی

دیگر به واسطه سیطرهٔ تکنولوژی، نوعی یکسان‌سازی بر سازمان فکری جهان حاکم شده است. می‌توان این یکسان‌سازی را محصول علم تجربی قلمداد کرد. در روزگار ابن سینا و یا بقراط، نیازهای اولیه بشر، حداکثر به واسطهٔ علم طب تأمین یا جست‌وجو می‌شد. اما در روزگار ما، عالمان علوم تجربی، مدعی‌اند که می‌توانند مشکلات عملی و زیستی آدمیان را برطرف کنند و اسباب آسایش و رفاه ایشان را فراهم آورند. من معتقدم که اگر ما از تکنولوژی بهره می‌بریم، نباید از نفوذ این پس‌زمینهٔ فکری، در ذهن و جان و فرهنگ خویش غافل شویم. اکنون، هر کس در هر کجای این عالم، با پرسش‌های جهان جدید مواجه است و پاسخی که این پرسش‌ها می‌یابند، نوعاً مبتنی بر نگاهی متکی به صنعت و تکنولوژی است. به عبارت دیگر، نمی‌توان گفت که ما تنها محصولات فرهنگی غرب را می‌پذیریم و با مبنای این امور سر و کاری نداریم. اگر ما از ضبط یا اتومبیل استفاده می‌کنیم، همزمان با بهره‌مندی از این ابزارها، فکر حاکم بر غرب، یعنی آسایش و تسلط بر طبیعت و... را نیز می‌پذیریم. این محصولات، خواه مورد پسند ما باشند و خواه چنین نباشند، پیامدهای ناگزیر فرهنگ و تکنولوژی غرب هستند.

بگذارید سختم را به گونه‌ای دیگر عرض کنم؛ بعد از رنسانس، جهان تحت نظامی واحد درآمد. یعنی هر چند در آلمان، کانت و در فرانسه، دکارت شکوفا شدند، اما مردم ما نیز عیناً با جهانی مواجهند که در مقابل این افراد قرار داشت. به عبارت دیگر، همان پرسش‌هایی در سر ما وجود دارد که ذهن کانت و دکارت بود. حال ما با پاسخ مجسم این پرسش‌ها مواجهیم.

پیشینه: یعنی ما پیش از پرسش، پاسخ را در اختیار داریم؟

♦ دقیقاً. توجه داشته باشید که نحوهٔ تشکیل و انتشار علم جدید، این وضعیت را ایجاد می‌کند. یعنی فرهنگ جهانی چنین شکل



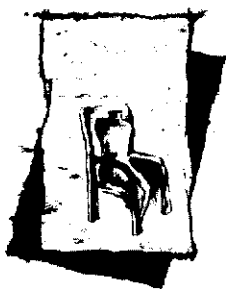
گرفته است. مردم ابتدا با این فرهنگ متجسّد مواجه می‌شوند و سپس در آن به تجزیه و تحلیل می‌پردازند. به عبارت دیگر، ما چه کانت بخوانیم و چه از آن بی‌اطلاع باشیم، ضرورتاً با پرسش‌های وی مواجه خواهیم شد. البته ممکن است طرح این پرسش‌ها دیرزمانی به طول انجامد. ما در دنیایی تنفس می‌کنیم که فراوردهٔ غیر است. در این دنیا، اگر به زبان خویش تکلم کنیم، بیگانه‌تر می‌نماییم، تنها ابزار معرفی و توصیف خود، زبان جهانی است. وضعیت ما در این جهان، با هنگامی که پرسش‌های دیگران، مجال طرح نمی‌یافت، بسیار تفاوت دارد. بنابراین، پرسش‌های امروزی جهان - که خاستگاهی غیر از سرزمین‌های ما داشته‌اند - از مسایل دیروز ما ملموس‌تر و محسوس‌ترند.

این گسست در خود غرب نیز رخ داده است. پس از قرون وسطی، غرب با پرسش‌هایی دیگر مواجه می‌شود. سپس در هر مقطعی پرسش‌هایی تازه‌تر رخ می‌نمایند که جریان‌ها و چارچوب‌های پیشین را به مبارزه می‌طلبند، دائماً بنای فکری آنرا منهدم می‌کنند و به جای آن چارچوب و زیربنایی جدید قرار می‌دهند. از همین رو، می‌توان فلسفه‌های قرون هجدهم، نوزدهم و بیستم را از هم تفکیک کرد. جهان اسلام نیز، به طریق اولی دستخوش این دگرگونی در نگرش‌ها قرار گرفته است. یعنی پرسش‌های جدید، همان اندازه در سرزمین‌های ما رسوخ کرده‌اند که در جهان غرب. ما معتقدیم که فلسفهٔ اسلامی، راهگشای مسایل و معضلات حیات بشری است. اما تا هنگامی که این مسایل و معضلات را شناسیم چگونه می‌توانیم به طرح فلسفهٔ اسلامی اقدام کنیم؟ ما اصلاً نمی‌دانیم که باید چه پرسشی را پاسخ دهیم. اگر می‌خواهیم فرهنگ و فلسفهٔ خود را عرضه کنیم، باید از ابزار محسوس و ملموس برای دیگران بهره‌بریم. کانت نیز در روزگار خود با چنین

مسائلی مواجه بود. وی در آغاز نقّادی اظهار می دارد که قصدش فراهم آوردن مجالی برای ایمان است. کانت می خواهد در فضای فرهنگی خود که کاملاً تابع علم است، به طرح ایمان بپردازد. چگونه می توان فضایی ایمانی را ایجاد و عرضه کرد که در عین حال با علم حاکم بر افکار و اذهان تعارضی نداشته باشد؟ ما عمیقاً با این پرسش مواجهیم. حتی اگر کانت به طرح این پرسش نمی پرداخت، ذهن ما ناگزیر با آن روبرو می شد. ما نیز باید برای حل این تعارض راهی بیابیم.

**پیشینه** اما از دیدگاه برخی از معاصرین، اگر فلسفه جدید غرب را با آنچه که در این دوران، بر فلسفه ما گذشته است، مقایسه کنیم، به نتایجی دیگر می رسیم. به گمان ایشان ظاهراً در این دو سه قرن، فلسفه اسلامی تمامی توان و ظرفیت خود را عرضه کرده است و دیگر حرفی برای گفتن ندارد. حال آن که در همین مدت فلاسفه غرب کوشش های فراوانی صورت داده اند، مکاتب جدیدی پدید آورده اند و به رغم یکسان سازی ظاهری در جهان، تنوع بسیاری را ایجاد کرده اند. حال، به نظر می رسد که پس از گذشت چند سال، دیگر جایی برای تطبیق، میان این دو عالم فلسفی باقی نمی ماند. **رساله جامع علوم انسانی** فلسفه اسلامی پرسش هایی را طرح کرده و پاسخ هایی نیز به آنها داده است. اما با پرسش های جدید، مثلاً در مباحث مربوط به فلسفه زبان، چه می کند؟ ظاهراً ظرفیت فلسفه اسلامی به پایان رسیده است.

◆ بگذارید این بار با تمثیلی، به پرسش شما پاسخ بگویم. از نظر من، انسان غربی، به صاحب خانه ای می ماند که از محل زندگی خود رانده شده است و اکنون در پیاده رو و بر روی روزنامه ها گذران می کند. هر کس از بیرون، این منظره را بنگرد، گمان می برد که انسان غربی بی خانمان است و منزلی جز پیاده روها ندارد. وی نمی داند که این انسان خانمان اصلی خویش، یعنی فلسفه را از دست داده و اکنون در



واقع بی هویت نیز هست. به گمان من، آنچه که در جهان غرب، در قالب فلسفه عرضه می‌شود، شایسته این نام نیست. فلسفه پرسش‌هایی معین و جاویدان دارد که هر فیلسوفی، در هر زمانی با آنها مواجه می‌شود. اما مکاتب به اصطلاح فلسفی جدید، از این پرسش‌های همیشگی غافلند. انسان غربی، در فلسفه را به روی خویش بسته است و اکنون از بی‌خانمانی - یعنی تمامیت و پایان فلسفه - شکوه می‌کند. پرسش‌های جاویدان فلسفه، هر یک، شاخه‌ای از فلسفه را به وجود آورده‌اند؛ نظیر عقل‌گرایی، تجربه‌گرایی و اصالت روح. پرسش‌هایی که به نظر برخی جدید می‌آیند، در واقع در فلسفه قدیم هم طرح شده‌اند. مثلاً مباحث مربوط به فلسفه زبان در رساله کراتیلوس افلاطون یافت می‌شوند. در واقع، این سخن که مباحث فلسفه جدید - هر چند به صورت نطفه - در فلسفه‌های افلاطون و ارسطو به چشم می‌خورند، مورد توافق غربیان نیز هست. برای مثال گوته و وایتهد نیز، همچون ما چنین می‌اندیشند. اما فلسفه‌های جدید غرب فاقد توجه به پرسش‌های بنیادی تر فلسفی هستند.

فلاسفه جدید این پرسش‌ها را یکسره نادیده گرفته‌اند و به همین دلیل چنین پنداشته‌اند که فلسفه پایان یافته است. در این میان، هایدگر ضرورت این پرسش‌ها را درمی‌یابد، اما آنها را بی‌پاسخ می‌گذارد. به گمان من، راه دست‌گیری از غربیان، برای بازگشت به خانه اصلیشان، نشان دادن فلسفه اسلامی، در قالب فلسفه تطبیقی است.

**تذکره:** با اینکه به نظر می‌آید ما هنوز می‌توانیم باب سؤالات را در مورد فلسفه تطبیقی همچنان مفتوح نگاه داریم، بیش از این وقت شما را نمی‌گیرم و از اینکه این فرصت را در اختیار سروش اندیشه و خوانندگان آن قرار دادید، سپاسگزاری می‌کنم.