

## پلی میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب (نگاهی به آرا و اندیشه‌های آیت‌الله دکتر مهدی حائری یزدی در حوزه فلسفه تطبیقی)

سعید رضوی فقیه\*

### چکیده

سنت تفکر عقلی در اسلام و ایران پس از صدرالمآلهین شیرازی از طریق شاگردان مکتب حکمت متعالیه نظیر آخوند نوری و حکیم سبزواری و دیگران ادامه یافت اما این سنت فکری به‌رغم پیوند ریشه‌ای که با میراث فلسفه غرب (به‌واسطه افلاطون، ارسطو و فلوطین از آن سو و فارابی، ابن‌سینا و ابن‌رشد از این سو) داشت، به دلیل تحولات بنیادین در نظام‌های فلسفی غرب در عصر جدید، پیشرفت علوم طبیعی، ریاضی و اجتماعی در آن سامان، دگرگونی‌های اساسی در حیات اجتماعی اروپاییان و... امکان هم‌زمانی و گفت‌وگوی فعال با فلسفه نوین مغرب‌زمین نیافت. مواجهه جامعه ایرانی با فرهنگ و مدرنیته نوین اروپایی خواه‌ناخواه باب گفت‌وگو میان دو سنت تفکر عقلی را گشود و گرچه کسانی چون علامه سیدکاظم عصار، علامه طباطبایی و شهیدین سعیدین مرتضی مطهری و محمدباقر صدر سعی بلیغ در برقراری این مفاهیم از طریق مباحث فلسفه تطبیقی نمودند، شاید هیچ‌کدام جایگاهی چون مرحوم علامه دکتر مهدی حائری یزدی در این عرصه نیافتند چرا که ایشان علاوه بر دارا بودن رتبه استادی و اجتهاد در همه شاخه‌های علوم و فنون قدیمه از معقول و منقول، از مجاری معتبر و شناخته‌شده نیز در فلسفه‌های قدیم و جدید غرب به‌ویژه فلسفه نقدی و فلسفه تحلیلی تخصص یافته بود. مجموعه آثار

\* عضو هیئت علمی دانشگاه و دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

برجای مانده از ایشان در حوزه‌های مهمی چون معرفت‌شناسی، متافیزیک، فلسفه اخلاق و سیاست، ضمن این‌که مبنایی محکم و ارزشمند در برخی حوزه‌های فلسفه تطبیقی است، نقطه عزیمتی برای ادامه جریان گفت‌وگوی دو سنت تفکر عقلی در ایران اسلامی و غرب مسیحی به‌شمار می‌رود.

فلسفه‌ای که با قید اسلامی از ثمره‌های ارزشمند تمدن درخشان اسلامی شمرده می‌شود در اصل محصول و سنتز مواجهه میراث فکری یونانیان (اوایل) با اندیشه اسلامی است. البته در این میان از تأثیر اندیشه‌های دینی و فلسفی مشرق‌زمین یعنی میراث هند و ایران باستان نیز نباید غافل بود. نفوذ ژرف و دامنه‌دار فرهنگ شرقی، اعم از عرفان هندی و حکمت ایرانی که شیخ اشراق از آن به حکمت خسروانی یاد می‌کند، در گنجینه آثار عرفانی و فلسفه اشراقی را نمی‌توان کوچک شمرد. با این‌همه، خط و جریان اصلی فلسفه در جهان اسلام صبغه آشکار غربی یونانی (دوره باستان و عهد یونانی‌مآبی (Hellenistic) دارد. حضور مصطلحاتی نظیر قاطیغوریاس (مقولات)، باری ارمیناس (عبارات)، آنالوطیقا (تحلیل)، سفسطه، بوطیقا (شعر)، هیولا، بنطاسیا (حس مشترک) و امثال آن‌ها در منطق و فلسفه نشان از گفت‌وگوی دوجانبه اندیشه یونانی - غربی و فکر اسلامی - شرقی دارد. باید خاطر نشان کرد که برخلاف تصور بسیاری مورخان فلسفه در مغرب‌زمین (به‌ویژه در دهه‌های گذشته)، که فلسفه اسلامی را زائده‌ای غیراصیل از پیکره فلسفه غرب می‌انگاشتند، فلسفه اسلامی شرح و بسط صرف دستگاه‌های فکری یونانیان نیست بلکه هیولای مصطلحات و منظومه‌های فکری غربیان با صورت اندیشه اسلامی هویتی بدیع و صاحب اسلوب مستقل را تشکیل می‌دهد همچنان‌که در مصطلح «فلسفه اسلامی»، قید اسلامی به‌مثابه جزء اخص و فصل محخص، فلسفه را توصیف و تخصیص کرده است. آثار فلاسفه مشاء، متفکران اسماعیلی، فیلسوفان اشراقی مسلک و اصحاب حکمت متعالیه و حتی متکلمان، همه و همه بازتاب این گفت‌وگوی نزدیک و تأثیر و تأثر و داد و ستد پر حجم متقابل میان دو اندیشه و دو فرهنگ است. بر متقابل بودن این داد و ستد و تعامل و تبادل از آن‌رو باید تأکید کرد که دوره رشد و شکوفایی فلسفه در جهان اسلام بر جریان‌های فکری و فلسفی سده‌های میانه در مغرب‌زمین تأثیر و نفوذ انکارناپذیر داشته است. تأثیرپذیری توماس آکویناس از ابن‌رشد و ابن‌سینا، تأثیرپذیری موسی ابن‌میمون قرطبی از فارابی و ابن‌رشد و

ابن سینا و تأثیرپذیری اصحاب مکتب ابن‌رشدیان لاتینی و کسانی چون سیژر دو بارابان از ابن‌رشد تنها نمونه‌هایی از این‌دست هستند.

از همین‌رو در تطبیق و مقایسه فلسفه و کلام اسلامی با فلسفه و لاهوت مسیحی، به‌رغم تفاوت‌های بسیار شاهد نقاط روشن و پررنگ شباهت، همسانی و تقارن نیز هستیم. به سخن دیگر هر دو نظام فکری و فلسفی با آن‌که سخن‌های مخالف بسیار دارند اما به‌سهولت با یکدیگر هم‌زبانی و هم‌سخنی نیز داشته و دارند. بهره‌مندی هر دو، از نظام مصطلحات و آموزه‌های فلسفه عهد یونانی و یونانی‌مآبی و نیز ارتزاق از متون مقدس و آسمانی ادیان توحیدی ابراهیمی (اسلام، مسیحیت و یهود) امکان چنین هم‌زبانی نزدیکی را برای شرق اسلامی و غرب مسیحی فراهم آورده بود.

اما شکاف و نقاری که به یک‌باره از قرن ششم هجری / سیزدهم میلادی میان دو تمدن اسلامی و غربی ایجاد شد (به‌ویژه پس از هجوم مغول به صفحات شرقی تمدن اسلامی و خروج مسلمانان از اندلس به‌مثابه چهار سوق مبادلات فرهنگی شرق و غرب) سبب‌گردید این گفت‌وگو آرام آرام منقطع و هر یک از دو جریان یادشده در مسیری متفاوت و بیگانه با دیگری طی طریق کند.

گرایش شدید و پرشتاب فلسفه به عرفان و اشراق و کلام و تأویل متون دینی در شرق جهان اسلام و دمیدن طلیعه رستاخیز علمی ادبی فرهنگی هنری در اروپا (رنسانس) سبب شد تا نخستین رویارویی‌های دو تمدن یادشده پس از رنسانس طعم گس بیگانگی و ناهم‌زبانی داشته باشد. شرح آن ماجرا در این مقال نمی‌گنجد اما ذکر یک نکته خالی از فایده نیست؛ زمانی که دکارت فرانسوی درصدد پی‌افکندن بنیادی نوین برای مکانیک و مناظر و مریا بود، حکیم سترگ عالم اسلام صدرالمتألهین شیرازی (قدس سره) می‌کوشید ارتسام و انتقاش تصاویر را در آینه به طریقی باطنی و روحانی توجیه و تبیین نماید و همین تفاوت در نگاه به طبیعت و فنون و صنایع مبتنی بر علوم طبیعی بود که موجب‌گردید حکیم محقق مرحوم حاج ملاهادی سبزواری (اعلی‌الله مقامه) در مواجهه با دورین عکاسی به منزله یکی از مظاهر و محصولات تمدن تازه به‌میدان آمده فرنگ، از این‌که افزاری بی‌نفس ناطقه قادر به ضبط و ثبت صور مرئی باشد دچار شگفتی شود.

به‌رحال رویارویی فرهنگ و اندیشه اسلامی که چند سده در چنبره انسداد ناشی از

پرداختن به مشکلات داخلی فرو رفته بود با فرهنگ و اندیشه تازه نفس مغرب زمین همراه با نوعی احساس ناشناختگی و غربت بود. در عصر قاجار که به سبب رسمیت و گسترش یافتن تشیع - به مثابه مذهب رسمی و برحق از عهد صفویان - ایران از دیگر بلاد و ممالک اسلامی تقریباً منفک و معزول شده بود، مواجهه مجدد با فرهنگ و مدنیت و سپس فلسفه مستحدثه فرنگی نه به ساقه کنجکاو و دانش طلبی اهل علم، بل از سر توفیق اجباری حضور نامیمون استعمارگران اروپایی در این آب و خاک دیرپای صورت گرفت.

نخستین کتابی که از فلسفه عصر جدید به فارسی درآمد و در دسترس صاحب نظران و استادان حکمت در ایران قرار گرفت از قضا یکی از مانیفست (بیانیه) های پرآوازه فلسفه عصر نو بود یعنی کتاب **گفتار در روش درست راه بردن عقل** اثر رنه دکارت که شاید بتوان آن را همراه با **احیای کبیر** فرانسیس بیکن، تعلیم اول در عهد جدید فلسفه دانست.

دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) معمولاً مؤسس فلسفه نوین غربی (دست کم در بخش فلسفه عقل گرای قاره اروپا) در نظر می آید و اثر یادشده وی نیز مهم ترین اعلامیه در تقریر روشی نو جهت تفکرات و تأملات فلسفی شمرده می شود. این اثر با نام کتاب **دیاکرت** (همان دکارت) یا **حکمت ناصریه** به دست کنت دوگوبینو و با دستیاری امیل برنه - عضو سفارت فرانسه در ایران - و همکاری العازار رحیم موسایی همدانی - مشهور به ملا لاله زار از راین های یهودی ساکن ایران - به فارسی ترجمه و منتشر گردید.<sup>۱</sup>

کتاب سپستر نیز به دست مرحوم افضل الملک کرمانی به فارسی درآمد. وی در ایامی که در استانبول می زیست از روی ترجمه ترکی کتاب یادشده به فارسی گردانی آن دست زد و بر آن نام کتاب **نطق** (گفتار) نهاد. شادروان محمدعلی فروغی ذکاء الملک آخرین کسی بود که ترجمه ای مرتب و منقح از کتاب **گفتار در روش دکارت** به زبان فارسی عرضه کرد.

ترجمه اثر مذکور از دکارت در میان مترجمان آثار فلسفی حرکتی نو پدید آورد و سنت ترجمه آثار و متون فلسفه غرب آرام آرام در ایران، قوام و دوام یافت که همچنان تا به امروز با حرکتی رو به رشد از حیث کمیت و کیفیت در جریان است. اما از لحاظ ایجاد گفت و گو و تبادل با فلسفه اسلامی کتاب دکارت جز جنبشی آرام و آن هم مجهول و غیرقابل اعتنا در سنت فکری و تعلیمی حکمت اسلامی برنینگیخت و این بی اعتنایی به میراث فلسفه های فرنگی همچنان بر جو مدارس و محافل آموزشی و پژوهشی سنتی حکمت حکمفرما بود تا آنکه امواج فلسفه

مادی در دهه دوم و به‌ویژه سوم قرن حاضر هجری شمسی در جامعه توفانی به‌پا کرد و برخی از نمایندگان و میراث‌داران سنت حکمت اسلامی از سر ادای وظیفه تبلیغ رسالت و دفاع از ثغور مذهب و دیانت به میدان‌گفت‌وگو با فلسفه‌ها و مکاتب فکری جدید وارد شدند. مهم‌ترین چهره شاخص در این جریان و شاید تنها شخص مطرح مرحوم علامه سیدمحمد حسین طباطبایی بود که با تکیه بر سیر حکمت در اروپای مرحوم محمدعلی فروغی و در پاسخ به جزوات و کتب فارسی دکتر تقی ارانی - بنیان‌گذار تفکر مارکسیسم و ماتریالیسم دیالکتیک و تاریخی در ایران - رساله کم‌حجم **اصول فلسفه و روش رئالیسم** را نگاشت. این رساله با پاورقی‌های عالمانه شاگرد علامه طباطبایی یعنی مرحوم استاد مرتضی مطهری صورت کتاب جامع به خود گرفت و چند دهه در حکم جدیدترین تقریر مبانی و مبادی فلسفه اسلامی و تطبیقی و شاید بتوان گفت تنها سند مستند در این زمینه بود.

از میان استادان فلسفه و حکمت اسلامی تنها کسی که در برابر کتاب دکارت از خود واکنش نشان داد صاحب **بدایع الحکم** بود که این کتاب را در پاسخ به پرسش‌هایی درباره مقایسه اصول فلسفه اسلامی و فلسفه جدید غرب نگارش کرد اما این استاد بزرگوار از آن‌جا که تعلیم جدی در فلسفه فرنگ ندیده بود از عمق و ژرفای آن اطلاعی حاصل نکرد.

جریان رویارویی فیلسوفان و متفکران برجسته سنت فلسفه اسلامی در ایران معاصر با اندیشه‌های فلسفی غرب خود حکایتی مفصل دارد که در این‌جا بدان نمی‌توان پرداخت و همین‌قدر می‌توان خاطر نشان کرد که در میان همه استادان بزرگ فلسفه اسلامی که میراث‌دار میراث گران‌سنگ معارف عقلیه فرهنگ اسلامی بوده‌اند، تنها چند چهره برجسته یافت می‌شود که با فلسفه و تفکر مغرب‌زمین نیز آشنا و دمخور بوده و به نحو تطبیقی به حل مسائل عقلی و مشکلات فلسفی برخاسته‌اند؛ شخصیت‌هایی نظیر سید کاظم عصار، علامه سید محمدحسین طباطبایی، شهید مطهری، شهید سیدمحمد باقر صدر و بالاخره استاد مهدی حائری یزدی و پرفسور عبدالجواد فلاطوری. مرحوم علامه طباطبایی، استاد بزرگ فلسفه مشاء و حکمت متعالیه و مفسر نام‌آور قرآن کریم بود که **تفسیر المیزان** وی شهرت جهانی دارد. وی همچنین در فقه و اصول، مجتهدی دقیق و صاحب‌نظری عمیق بود. کتاب **اصول فلسفه و روش رئالیسم** وی بیانیه اعلام مواضع سنت فلسفه اسلامی معاصر و پاسخ به تعالیم ماتریالیسم دیالکتیک و دیگر گرایش‌های ماده‌گرایانه فلسفه غرب به‌شمار می‌رود.

ناگفته نگذاریم که مرحوم سیدجمال‌الدین اسدآبادی مؤلف رساله نیچریه (در ردّ فلسفه طبیعی و به اصطلاح قدما دهری‌گری) نیز از پیشگامان این حرکت فکری و فلسفی بوده است اما نه جناب ایشان (اعلی‌الله مقامه) در زمره استادان مبرز و صاحب‌سبک فلسفه اسلامی شمرده شده و نه آن فلسفه طبیعی مورد رد و ابطال وی دستگاهی منسجم و منطقی از دیدگاه‌های فلسفی به معنی اخص بوده است.<sup>۲</sup>

آیت‌الله شهید مرتضی مطهری شاگرد حلقه درس علامه طباطبایی شخصیت دیگری است که می‌توان در جریان گفت‌وگوی فلسفه اسلامی و فلسفه غرب از وی نام برد. اما وی همچون مرحوم استادش فلسفه غرب را از سرچشمه نیاموخته و بیشتر تر با تکیه بر متون ترجمه‌شده و تألیفات مؤلفان داخلی با این فلسفه‌ها آشنا شده بود، هرچند قریحه سرشار وی تا حد زیادی این عدم دسترسی به منابع اصیل را جبران می‌کرد. بدیل و قرینه مرحوم مطهری در حوزه مقدس نجف اشرف، فیلسوف و فقیه با استعداد مرحوم شهید سیدمحمد باقر صدر بود که با توجه به کثرت ترجمه‌های متون فلسفی غرب به زبان عربی، امکان بیش‌تری برای رویارویی مستقیم با اندیشه‌های فلسفی مغرب‌زمین داشت. دو کتاب شریف اقتصادنا و فلسفتنا محصول همین آشنایی ملموس‌تر است. اما در هر صورت هیچ‌کدام از این متفکران عالی‌مقام آب حکمت غربی را از سرچشمه اول ننوشیده و آن را از منابع اصیل و دست‌اول نیاموخته بودند، زیرا هیچ‌کدام در درجه نخست به یکی از زبان‌های اروپایی تسلط لازم نداشتند و در نتیجه آشنایی ایشان عموماً از طریق ترجمه‌هایی بود که بعضاً از اصالت و صحت دور و چه بسا غلط هم بوده‌اند.

پیش از استاد مهدی حائری یزدی و پروفیسور عبدالجواد فلاطوری تنها یک شخصیت برجسته در حوزه فلسفه اسلامی معاصر، علاوه بر طی مراتب علمی و اجتهادی در علوم معقول با تفکر و اندیشه غربی بدون واسطه و از طریق متون و منابع اصیل و دست‌اول آشنا بود و او همانا مرحوم استاد سیدمحمد کاظم عصار از استادان به‌نام فلسفه و عرفان در ایران معاصر است. اما وی نیز تألیفات و آثار خویش را به‌طور کلی بر موضوعات و مباحث سنتی اسلامی محدود و منحصر کرد و قدم به دایره تطبیق فلسفه اسلامی با فلسفه غرب و ایجاد ارتباط میان فریقین حکمت و بازکردن باب نقد و نظر میان آن دو نهاد.<sup>۳</sup>

لذا مرحوم حائری یزدی و مرحوم عبدالجواد فلاطوری را می‌توان نخستین کسانی دانست که هم با تعلیمات کلاسیک اسلامی اعم از معقول و منقول پرورش یافتند و با تفکر بزرگانی نظیر

بوعلی، فارابی، سهروردی، ملاصدرا، ابن عربی، خواجه نصیر و دیگران آشنایی و معرفت عمیق حاصل کردند و هم اضافه بر آن خود را در دریای گسترده اندیشه‌های فلسفی فیلسوفانی نظیر کانت، هگل، دکارت، راسل و امثال آن غوطه‌ور ساختند و برای نخستین بار در مقام استادان مجتهد در فلسفه اسلامی، درباره مسائلی بحث و آثاری تألیف نمودند که اساساً حاصل نشو و نما در بستر فلسفه و فرهنگ مغرب‌زمین است و در سنت هزارساله فلسفه اسلامی پیشینه نداشته است. از این‌رو به‌خصوص تألیفات و آثار متعدد مرحوم حائری یزدی در حوزه مباحث فلسفه تطبیقی حول موضوعات و مسائل فلسفه غرب و اسلامی اهمیت و برجستگی ویژه و قابل‌اعتنا دارد. در این مقال از ذکر و شرح جایگاه و پایگاه استاد زنده‌یاد پروفیسور عبدالجواد فلاطوری خودداری نموده، آن را به فرصتی دیگر وامی‌گذاریم، به‌ویژه از آن‌رو که اغلب خوانندگان فارسی‌زبان با اثری در حوزه فلسفه تطبیقی به قلم ایشان آشنا نیستند به‌خلاف مرحوم حائری یزدی که در این زمینه چندین اثر سترگ و ارزنده به زبان فارسی نظیر *هرم هستی*، *کاوش‌های عقل نظری*، *کاوش‌های عقل عملی* و *بالاخره حکمت و حکومت* پدید آورده است که هر کدام با همه «اما» و «اگر»‌های منتقدان اهل نظر، از آثار کلاسیک فلسفه تطبیقی در ایران معاصر به‌شمار می‌آیند.

حائری یزدی را به‌حق می‌توان نماینده شاخص و معتبر سنت تفکر فلسفی اسلام به حساب آورده که با تخصص و مهارت کافی در فلسفه غرب به‌گفت و گوی دوجانبه با شاخه غربی فلسفه مبادرت ورزیده است. وی با پرسش‌هایی دست و پنجه نرم کرده که حاصل چالش‌های عقلی و فکری مغرب‌زمین است و از همین‌روست که آثار وی هم برای پژوهندگان و دانشجویان فلسفه اسلامی و هم برای طالبان و دانش‌آموختگان مکاتب و مدارس فلسفی غرب قابل‌فهم و مفید تواند بود.

حائری یزدی که هفتاد و پنج سال پیش از این در شهر قم و در خانواده مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری - مرجع نام‌آور جامعه شیعیان و مؤسس حوزه مقدس قم - دیده به جهان گشود، در همان شهر و تحت نظارت پدر، نخستین دوره تعلیمات سنتی را گذراند و پس از آن دروس رسمی خویش را در همان حوزه آغاز کرد و در دو شاخه علوم نقلی و عقلی صاحب مهارت و تخصص شد و به مرتبه اجتهاد و استادی رسید. از جمله توفیقات وی بهره‌مندی از استادان زبده متعدد در شاخه‌های مختلف علوم و فنون شرعی و عرفی بود. فقه را نزد آیت‌الله

سید محمد حجت کوه‌کمره‌ای آموخت و در محضر آیت‌الله بروجردی به رتبه اجتهاد دست یافت. حکمت مشاء را با قرائت متونی نظیر شرح ملاصدرا بر هدایه اثیرالدین ابهری و شرح خواجه نصیرالدین طوسی بر اشارات و تنبیهات ابن‌سینا (نزد آیت‌الله سیداحمد خوانساری) و شفای ابن‌سینا (نزد میرزا مهدی آشتیانی) فراگرفت و جهت آموختن حکمت متعالیه به شاگردی در محضر حضرت امام خمینی (قدس سره) پرداخت و نیز به آموختن شرح منظومه حکیم سبزواری و اسفار اربعه ملاصدرا همت گمارد. حائری یزدی ریاضیات سنتی و حتی نجوم و هیئت را نزد استادان برجسته هر رشته آموخت و در نهایت چونان استادی ذوالفنون در علوم مختلف متعارف و سنتی بر گستره‌ای وسیع از دانش‌های رایج و متداول در حوزه‌های علمی شیعی احاطه یافت.

اما پس از این دوره وی به قصد به‌روز کردن دانش فلسفی خویش به دانشگاه تهران وارد شد و به سال ۱۳۳۰ شمسی با اخذ درجه دکتری فلسفه و حکمت از دانشکده الهیات آن دانشگاه فارغ‌التحصیل گردید. اما بدین نیز اکتفا نکرد و عازم دیار غرب شد و به مدت ده سال در امریکا و کانادا در معتبرترین دانشگاه‌های آن سامان نظیر تورنتو و میشیگان به درس‌آموزی فلسفه غرب اشتغال ورزید و در نهایت در سال ۱۹۷۹ میلادی از دانشگاه تورنتوی کانادا به اخذ درجه دکتری فلسفه نائل آمد.

این سوابق از آن‌رو نقل شد تا مقام و پایه علمی و فلسفی حائری یزدی در هر دو شاخه فلسفه اسلامی و غرب و توانایی و شایستگی‌اش در ایجاد ارتباط و برقراری گفت‌وگو میان این دو نظام فلسفی آشکار گردد. به‌خصوص اگر آثار ماندگار این حوزه یعنی فلسفه تطبیقی را در نظر بگیریم، درمی‌یابیم که وی علاوه بر مقالات متعدد و کتاب‌های مختلف به فارسی و عربی در فلسفه اسلامی و اصول فقه، چندین کتاب پُرارج و گران‌سنگ در قلمرو فلسفه تطبیقی به فارسی و انگلیسی دارد که عبارت‌اند از **کاوش‌های عقل نظری** (به‌ویژه بحث خداشناسی تطبیقی)، **کاوش‌های عقل عملی**، **هرم هستی**، **مبانی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری و حکمت و حکومت**. این کتاب‌ها بخش‌های عمده مطالعات فلسفی یعنی هستی‌شناسی، الهیات، معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق و فلسفه سیاست را پوشش می‌دهند و هرکدام آوردگاه و معرکه آرای فیلسوفان اسلامی و غربی و در نهایت عرصه داوری‌ها و نظریه‌پردازی‌های مجتهدانه و نقادانه مؤلف به‌شمار می‌روند.



شیوه حائری یزدی در تألیف و تصنیف آثارش بر روش استادان سلف فلسفه سنتی و به گونه‌ای کاملاً منظم و منطقی و با دسته‌بندی‌های دقیق و بر مبنای مفاهیم و اصطلاحات خوب تعریف شده است. این شیوه کلاسیک و مدرسی خواننده را در برابر دستگامی قرار می‌دهد که اجزای آن مرحله به مرحله و با نظم و نسقی دقیق در کنار هم چیده شده‌اند تا منظومه‌ای هماهنگ فراهم آید. برای مثال، وی در آغاز نخستین فصل از کتاب *کاوش‌های عقل عملی* تحت عنوان «وحدت ماهیت فلسفه و ماهیت انسان» به دوگانگی هستی و طبیعت انسانی اشاره کرده و با استناد به متنی از نخستین بخش‌های *اسفار صدرالمتألهین*، ریشه تفکیک و تمیز حکمت عملی را از حکمت نظری در این دوگانگی وجود انسانی یافته و سپس با تعریف فلسفه، به وحدت ماهوی انسان و فلسفه رسیده است. یا در فصل دوم همان کتاب و یکی از فصول آغازین کتاب *حکمت و حکومت و نیز هرم هستی*، بحث بنیادین تمایز «هستی و استی» و «استی و بایستی» را مطرح کرده و همچون فیلسوفان مدرسی دستگام خود را بر همین تقسیم‌بندی‌های بنیادین استوار ساخته است.

این ویژگی، آثار حائری را به‌ویژه برای آموزندگان و پژوهندگان فلسفه‌های کهن و کلاسیک قابل‌هضم و جذاب ساخته است به‌نحوی که آن‌ها می‌توانند با ارزیابی میزان هماهنگی مبانی و مسائل به داوری نقادانه درباره‌کل دستگام فکری و فلسفی وی بپردازند.

اما در هر صورت وجه بارز و شاخص آثار و تألیفات یادشده علاوه بر داشتن ساختار دقیق و منطقی و مرتبط‌بودن اجزای آن با یکدیگر، همانا رودررویی دو نظام فلسفی اسلامی و غربی است؛ رودررویی و گفت و گویی که در کاوش‌های عقل نظری با شکلی ساده و بدوی آغاز می‌شود و در کتاب *علم حضوری* با مهارت و دقت و تسلطی مثال‌زدنی به اوج پختگی می‌رسد.

همان‌طور که گفته شد ویژگی حائری در آثار مذکور آن است که خود را چونان حکیم اندیشه‌ورز (و نه صرفاً استاد و مربی کوشنده در فهم متون یا تلاشگر برای تدریس و تعلیم جزئیات و دقایق متون به متعلمان) درگیر مسائل و پرسش‌هایی کرده است که ذاتاً در بستر و زمینه فرهنگ و اندیشه فلسفی غرب پدید آمده‌اند. درگیری با شبهه معروف دیوید هیوم درباره انفکاک منطقی هستی‌ها از بایستی‌ها در فصل «طرح مسئله» از کتاب *کاوش‌های عقل عملی* که به نحوی تفصیلی و با تسلط کامل بر مسئله و پیشینه و تاریخ آن دنبال می‌شود، نمونه‌ای گویا از مطلب موردنظر است.

از ویژگی‌های مرحوم حائری یزدی آشنایی با منطق جدید یا منطق نمادین - (Modern logic) (Symbolic logic) است. به مدد این آشنایی وی تقریباً در همه آثار فلسفی اش دست به صورت‌بندی دقیق برخی استدلال‌ها زده و به‌خصوص در بخش‌هایی از *هرم هستی* این شیوه را به کار گرفته است. اما این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که آشنایی وی با منطق جدید یا منطق ریاضی فقط در حد منطق گزاره‌ها (Propositional logic) و محمولات درجه اول (First order predicate Logic) است و حتی در همین دو حوزه نیز گاه ایشان دچار سهو‌هایی درباره دستگاه منطق صوری مدرن شده است که از آن جمله می‌توان به صفحات پایانی *کاوش‌های عقل نظری* و نیز مقاله «یک اشتباه خانمان‌سوز» در مجموعه مقالات موسوم به *متافیزیک* اشاره کرد. در مقاله اخیر وی خرده‌ای بر دستگاه منطق جدید گرفته که اساساً بنیاد منطق جدید است و رد آن یا تردید در آن کل این دستگاه را درهم می‌ریزد یا دست‌کم متزلزل می‌سازد.

از ویژگی‌های مهم و بارز شخصی نظیر استاد حائری یا پروفیسور فلاطوری دسترسی مستقیم ایشان به اصلی‌ترین منابع و سرچشمه‌های معارف فلسفی غرب است. هر دو استاد سال‌های طولانی از عمر خود را در دانشگاه‌ها و انجمن‌های علمی مغرب‌زمین گذرانده و در نزد استادان شسناخته‌شده و معتبر به دانش‌اندوزی در زمینه میانی فلسفه غرب پرداخته‌اند و این وضعیت، موقعیت ایشان را در میان غالب و حتی عموم افرادی که در کار تطبیقات فلسفی بین شعبتین دست داشته‌اند؛ یعنی کسانی که عمدتاً از آثار ترجمه‌شده به فارسی و عربی بهره گرفته یا منبع اصلی ایشان کتاب *سیر حکمت در اروپای* مرحوم ذکاءالملک فروغی بوده است، ممتاز می‌کند. حائری خود در سال ۱۳۴۷ چنین نگاشته است:

«البته در تاریخ فلسفه غرب و سیر افکار علمی آن‌ها کتاب‌های بسیاری ترجمه و تألیف شده و در بین آن‌ها کتاب *سیر حکمت در اروپا* نوشته مرحوم فروغی و بعضی از کتاب‌های دیگری که نویسندگان فارسی و عرب ترجمه یا تألیف کرده در باب خود شایسته تمجید و مورد استفاده است. اما به عقیده ما فلسفه را در تاریخ فلسفه نمی‌توان آموخت و تاریخ فلسفه که موضوعاً با خود فلسفه تفاوت بسیار دارد نمی‌تواند معرف حقیقی افکار فلاسفه به نام اروپا و امریکا باشد...» (*کاوش‌های عقل نظری*، ۲۳)

البته در کشورهای عرب‌زبان و نیز در دیگر بلاد اسلامی نظیر پاکستان، ترکیه، اندونزی و

مالزی و... چهره‌های موجه فلسفی یافت می‌شوند که در انجمن‌های علمی غربی تحصیل فنون فلسفی غرب کرده و دستی در مهارت و تخصص در این زمینه گشوده‌اند. کسانی همچون ابراهیم مدکور، عبدالرحمن بدوی، اقبال لاهوری و عادل الفاخوری و دیگران. اما آنچه فیلسوفی مثل حائری یزدی را از ایشان ممتاز می‌نماید تخصص و اجتهاد وی در دستگاه‌های فلسفی اسلامی است. تخصصی در آن حد که از یک استاد مدرس و صاحب‌سبک در بیان و تقریر مسائل، انتظار می‌رود. هیچ‌کدام از بزرگان یادشده در بالا (اعم از درگذشته یا حاضر) به مرتبه اجتهاد و استادی در علوم عقلی اسلامی نرسیده بودند و بعضاً دیدگاه‌هایشان درباره مسائل و مبانی فلسفه اسلامی متأثر از مستشرقان غربی نظیر ماسینیون و رشر و امثال این‌ها بوده است.

بهره‌مندی از هر دو جنبه و استادی در هر دو شعبه فلسفه، این توانایی را به حائری بخشیده بود که استادانه برکسی تطبیق و مقارنه فلسفه غرب و اسلامی تکیه زند. وی در مقدمه کتاب **کاوش‌های عقل نظری** روش تطبیقی خود را چنین توضیح داده است:

«تنها فصلی که از آغاز تا انجام با روش تحقیقی و تطبیقی توأمان نگاشته شده فصل سیزدهم است که به‌عنوان «خداشناسی تطبیقی» آمده است. در این فصل سخنان فلاسفه مغرب‌زمین را با فلسفه اسلامی و از دید فلاسفه اسلامی تحریر کرده و از تفسیر و ترکیب آن‌ها نتایج عمده و اساسی به‌دست آورده‌ایم که تاکنون استنباط این نتایج علمی برای هیچ‌یک از فلاسفه شرق و غرب میسر نبوده است. و ضمناً این حقیقت آشکار گردیده که ما راه خود را آن‌چنان پیموده‌ایم که خردمندان دیگر پیموده‌اند و اگر در این راه جلودار نباشیم عقب‌ماندگی هم نداریم. در فصل مزبور بی‌جویی‌ها و نقادی‌های ماهرانه در نظام‌های فلسفه غربی به‌عمل آمده و ما مدعی ابتکار این نقادی‌ها و نکته‌سنجی‌ها هستیم...» (همان، ۲۵)

شاید لحن نوشتار استاد حائری در اعتماد به نفس و معرفی خود کمی با ادبیات گفتاری و نوشتاری رایج در ایران معاصر که گاه تا سرحد نوعی ملامت‌گری و شکستن خود پیش می‌رود، مغایر باشد و اندکی نامتعارف به‌نظر برسد (هرچند این اسلوب در آثار مکتوب بسیاری از فیلسوفان متقدم مشاهده می‌گردد و مثلاً مرحوم میرداماد - صاحب کتاب شریف قیسات - از بوعلی به‌عنوان شریکنا فی‌الریاسة، و از فارابی به‌عنوان شریکنا فی‌التعلیم یاد می‌کند) اما تردید نیست که آگاهی گسترده و عمیق حائری به هر دو جهان فلسفی واقعاً هم ممتاز و بی‌بدیل یا دست‌کم کم‌نظیر بوده است.

امکان تطبیق و ایجاد نوعی گفت‌وگوی هم‌زبان میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب بنا به دیدگاه حائری یزدی از آن‌جا فراهم می‌آید که این دونحله، هر دو تفکری عقلانی و خردمندانه دارند و عقل نیز قوه‌ای مشترک میان همه انسان‌هاست - صرف‌نظر از نژاد و جغرافیا و تقدم و تأخر آن‌ها. بنابراین فیلسوف امروزی غرب امکان هم‌زبانی با افلاطون و ارسطو را دارد و هر دو نیز می‌توانند با بوعلی یا یکی از اخلاف و اسلافش در مدرسه فلسفی اسلام به گفت‌وگو بپردازند. این سخن صرف‌نظر از آن‌که تا چه حد در کلیت و جامعیت خود درباره همه مکاتب فلسفی مصداق می‌یابد، درباره دو سنت فلسفی غرب مسیحی و شرق اسلامی تا حد زیادی درست است؛ زیرا هر دو شاخه بر پیکره دبستان‌های فلسفی یونانی و یونانی‌مآبی رویده‌اند، اگرچه هر کدام در فضای مذهبی متفاوتی بالیده‌اند. بگذریم از این‌که هر دو مذهب و دستگاه اعتقادی یادشده نیز در نهایت دو شعبه از مذاهب توحیدی سامی - ابراهیمی هستند و مشترکات بسیار در اصول و مفاهیم و مصطلحات دارند و این خود بر امکان هم‌زبانی آن‌ها می‌افزاید. به‌رحال در نظر حائری یزدی وحدت در عقل و تعقل و تعلق دانش فلسفه به این قوه مشترک ادراکی انسان موجب شباهت و در نتیجه زمینه‌ساز امکان هم‌زبانی دو نظام فلسفی عربی و اسلامی است. وی چنین گفته است:

«شاید این گفته که تفاوت آشکاری میان این دو گروه تفکر عقلانی در میان نیست، در نظر بسیاری قابل قبول نباشد. اما نگارنده در این کتاب کوشش به عمل آورده است تا این حقیقت را بین و مبین سازد و با طرح بحث‌های تطبیقی و گفت و شنودهای طرفینی معلوم کند که راه خردمندان از هم جدا نیست، و فلاسفه این‌سوی و آن‌سوی جهان نه تنها در اهداف خود توافق نظر دارند، بلکه در متدولوژی عقلانی نیز اختلاف مهمی که آشتی‌ناپذیر باشد، ندارند.

البته کسی نمی‌تواند بگوید که هیچ اختلاف‌نظری میان این دو مشرب اسلامی و غربی وجود ندارد، چه اختلاف‌نظر لازم لاینفک تحقیق و اجتهادی است که در هر مسئله‌ای از مسائل نظری به‌وقوع می‌پیوندد، و همان‌طور که این اختلافات‌نظر میان فلاسفه اسلامی بسیار است بین مشرب‌های فلسفه شرق و غرب نیز به‌طریق اولی و به‌طرز وسیع‌تر و آشکارتری این تفاوت و اختلاف حکمفرماست...» (همان، ۲۶).

این نگاه به عقل و فعالیت‌های عقلانی و وحدت و یگانگی آن میان تمامی انسان‌های اریاب

خرد، دیدگاهی سنتی است که خواننده را به یاد اندیشه‌های فیلسوفان قدیم و سده‌های میانه می‌اندازد که گمان می‌کردند فلسفه، دانشی عقلانی است که با به‌کار بردن عقل براساس روش‌های منطقی و برهانی همهٔ عقلا را به سمت نتایج کم و بیش یکسان راه می‌برد، و البته مراد از برهان نیز همین بوده است و بس. همچنین این مبنا بی‌شبهت نیست با آنچه دکارت - در مقام فیلسوفی در مرز سنت و تجدد - در سرآغاز *گفتار در روش* می‌گوید که *قوهٔ عقل همانا قوهٔ بسیطهٔ تمیز و در میان همهٔ انسان‌ها امری مشترک‌فیه است.*

حائری با دیدگاه‌های جدید دربارهٔ تعقل و تفکر و چیستی و هستی قوهٔ عاقله آشناست و با توجه به برخوردار بودن او از تعلیمات دانشگاهی در بهترین دپارتمان‌های فلسفه در جهان جز این نیز انتظار نمی‌رود. اما به هر حال وی در مقام حکیمی که قصد صورت‌بندی دستگاه فلسفه اسلامی براساس مبانی پیشینیان را داشت، خواه‌ناخواه در نظام فلسفی و فکری خویش از همان اصول و مبانی سابقون به‌مثابه شالوده استفاده کرده است. تفکیک هستی و استی که از ابتکارات معلم اول ابونصر فارابی است، تفکیک استی و بایستی بر مبنای تمایز حکمت عملی از حکمت نظری یا عقل عملی از عقل نظری و تعریف فلسفه به شیوهٔ پیشینیان؛ که در غالب آثار وی بخش‌های آغازین را تشکیل می‌دهند، مؤید این ادعاست.

برداشت استاد حائری از عقل و تعقل در کتاب *کاوش‌های عقلی نظری* (که در سال ۱۳۴۷ منتشر شد) کاملاً سنتی و گنجیده در چارچوب فلسفهٔ کلاسیک اسلامی است و اگرچه در این باره به اجتهاد و ابتکار رأی در برابر متقدمان و اسلاف پرداخته است اما این نوآوری چیزی نیست جز تقریری نو از همان موازین و مبانی کهن. وی در «ترمینولوژی فلسفی» که در فصل چهاردهم آن کتاب آورده پس از ذکر معانی مختلف عقل در حکمت عملی و علم‌النفس و علم‌کلام چنین گفته است:

«اما تحقیق در این باب که عقل یا تعقل چیست این است که برخلاف گفتار خواجه طوسی معنی تعقل این نیست که صفاتی را از صورت مادی حذف نمایم و صفاتی دیگر یا موصوف به آن صفات را در جای خود القا و تثبیت کنیم! گو این‌که رأی مشهور نیز بر این است که نظر خواجه را تأیید نمایند ولی موازین تحقیقی فلسفه ایجاب می‌کند که ما از این روش سرپیچی کنیم و بگوییم هر چند که تعقل یک تجرید نهایی است اما معنی تجرید محسوس از پیرایه‌های ماده و تحول آن به

معقول اصولاً حذف یا تقشیر و تثبیت نیست بلکه یک نوع سیر و مهاجرت نفس از ماده به مابعدالطبیعه است و مراحل متفاوت این هجرت روحانی همین است که در هر منزلی نفس به صورت مخصوصی که متناسب با اوست خودنمایی می‌کند، و معلوم خود را با شرایط همان محیط و مرحله‌ای که درک می‌کند دمساز و هماهنگ می‌سازد...» (همان، ۲۴۳).

واضح است که در عبارات یادشده حائری در حال و هوای فلسفه سنتی درصدد تعریف ادراک عقلانی در برابر ادراک حسی و خیالی و وهمی و کیفیت یا سازوکار حصول معقولات در ذهن آدمی است و این‌که معلوم کند این عالی‌ترین مرتبه ادراک آیا با حذف و ایصال اوصاف و عوارض زائد بر ذات حاصل می‌گردد یا بنا به مشرب اهل اشراق با ارتقای نفس و گرایش او از عالم دنیا به عالم آخرت. به‌رحال نگرش وی به مسئله عقل و تعقل اساساً نگرشی در چارچوب همان فلسفه مدرسی اسلامی است.

در کتاب **کاوش‌های عقل عملی** نیز که چهارده سال پس از **کاوش‌های عقل نظری** به چاپ رسیده و استاد حائری به نحو جدی‌تری بحثی تطبیقی را درباره فلسفه اخلاق گشوده و با طرح شبهه معروف هیوم درباره ربط منطقی قضایای «است» دار و قضایای «باید» دار خود را درگیر یکی از هیجان‌انگیزترین مباحث منطق، معرفت‌شناسی، فلسفه تحلیلی و فلسفه اخلاق کرده، باز هم مبانی فلسفی سنتی و کلاسیک شالوده و مبنا قرار گرفته‌اند. البته این به‌هیچ‌روی به معنای آن نیست که بحث و تحقیق وی بحثی کهنه است بلکه صرفاً مراد آن است که چارچوب مباحث فلسفی مرحوم استاد حائری از دستگاه فلسفه کلاسیک اسلامی اخذ شده و این ناشی از آن است که وی نظام فلسفه اسلامی را توانا و مستعد به تجدید و پاسخ‌گویی به مسائل و معضلات فلسفی امروز دانسته است. و از همین روست که مقدمه کتاب **کاوش‌های عقل عملی** را با عبارتی از صفحات ابتدایی جزء اول **اسفار** آغاز کرده که در آن جا صدرالمتألهین از دوگانگی طبع آدمی، ثنویت عقل را (عقل نظری و عقل عملی) نتیجه گرفته و بر همین اساس است که حائری با شرح عبارت ملاصدرا به این نتیجه رسیده است که:

«چون فلسفه یک شناخت انسانی است که از حقایق نهادی همبسته او از جهان

هستی ریشه می‌گیرد و اساساً شناخت بنابر تحقیق و کاوش‌های آخرین فلسفه

اسلامی نوع برتری از هستی است که بر هستی طبیعت حاکمیت و تفوق دارد، پس

نهاد بنیادی هم عقل نظری و هم حکمت عملی تنها هستی دو عنصری انسان‌هاست و چیزی جز هستی خود انسان‌ها پایه علوم نظری و عملی آن‌ها نمی‌باشد»<sup>۴</sup>  
(کاوش‌های عقل عملی، ۵).

حتی در کتاب **علم حضوری** (Knowledge by Presence) که به زبان انگلیسی و در سال ۱۹۹۲ میلادی / ۱۳۶۴ شمسی در نیویورک به چاپ رسیده مرحوم استاد حائری با استفاده از اطلاعات وسیع خود در زمینه فلسفه اسلامی و فلسفه غرب، به تجدید بنای نظام متعارف و سنتی فلسفه اسلامی پرداخته است و همان‌طور که گفته شد این اقدام ناشی از این دیدگاه است که دستگاه عظیم فلسفه اسلامی با توجه به غنا و پویایی منحصر به فردش توانایی صورت‌بندی‌های مجدد برای پاسخ‌گویی به مسائل روز را دارد.

حائری در کتاب یادشده معرفت‌شناسی خود را بر تمایز میان علم حصولی و حضوری مبتنی کرده که صد البته این تفکیک از مصطلحات حکمای سلف دوره حکمت اسلامی است. هرچند حائری این تمیز و تفکیک را استادانه با دست‌آوردهای جدید فلسفه در مغرب‌زمین هماهنگ کرده، از آن‌جا که علم حصولی را معرفتی دانسته مبتنی بر شکل‌گیری مفهوم (Concept) اشیایی که غیر از ذهن و غایب از آن هستند، علم حضوری را حضور مستقیم و بی‌واسطه و شهودی یک شیء ذهنی (Mental) در ذهن تلقی کرده به نحوی که وجود عینی و واقعی آن شیء همان شهود ذهن نسبت به او باشد.

در این کتاب استاد حائری با آموزه‌ها و تعالیم کانت، راسل و ویتگنشتاین و دیگر ستارگان کهکشان فلسفه غرب رودررو شده و با آن‌ها به بحث و جدل و گفت و گوی انتقادی پرداخته است. اما به هر حال اساس بحث‌هایش همانا یافتن معنای عمیق علم حضوری و راه‌بردن به نتایجی درباره علم نفس به ذات خود یا علم باری‌تعالی به هستی جهان مخلوقات است. همچنین وی با نظریه فیض یا صدور (Emanation) نوافلاطونی و نتایج هستی‌شناسانه آن در سلسله‌مراتب هستی درگیر و دل‌مشغول شده و نهایتاً به آرای مربوط به قوس صعود و نزول در دستگاه‌های عرفانی و نوافلاطونی پرداخته است.

از این جهت شاید حائری را بتوان با نوتومیست‌های غرب مقایسه کرد که با تکیه بر میراث فلسفه کلاسیک مدرسی سعی در بازسازی و صورت‌بندی مجدد آن با توجه به پیشرفت‌های معرفت فلسفی در چند سده اخیر کرده‌اند یعنی با کسانی نظیر اتین ژیلسون که با مطالعات عمیق

و دقیق درباره فلسفه‌های قرون وسطا افسانه مومیایی شدن آن را باطل ساخت. وقتی که حائری با تفکیک میان زبان و فرازبان (Language & Meta language) میان زبان مرتبه اول تصوف و زبان مرتبه دوم آن و به سخن دیگر میان بحث‌های عرفانی و مباحث معرفت‌شناسی عرفانی یا فلسفه عرفان فرق می‌نهد قدرت خود را در به کارگیری معرفت جدید برای بازسازی اندیشه سنتی به نمایش می‌گذارد. همچنین است وقتی وی از این تقسیم‌بندی برای توضیح زبان نوین ملاصدرا در بیان مسائل فلسفی مدد می‌جوید و زبان ملاصدرا را در بیان مسائل وجودی در رساله مشاعر فرازبان تلقی می‌نماید.

درباره هستی‌شناسی (Ontology) تطبیقی مهم‌ترین اثر استاد حائری یزدی کتاب هرم هستی است که در آن نظریه اختصاصی وی که بخشی از تز دکترایش در فلسفه تحلیلی (Analytic philosophy) در دانشگاه تورنتوی کانادا است آمده است. در این کتاب آرا و نظریات فیلسوفان متقدم و متأخر و حتی معاصر مغرب‌زمین نظیر افلاطون، ارسطو، کانت، هگل، هایدگر، راسل، کواین (Quine)، سرل (sarl) و دیگران ذکر شده و با آرای فیلسوفان مسلمان تطبیق و مقایسه گردیده است. در این حوزه از مطالعات فلسفی نیز استاد حائری با حسن ظن کامل به فلسفه اسلامی سعی در بازتقریر آن در برابر مسائل مستحدثه در هستی‌شناسی امروزی دارد. وی کتاب را چنین آغاز کرده است:

«یکی از این مشخصات بی‌همتای فلسفه اسلامی تئوری انتولوژی یعنی هستی‌شناسی مخصوص است که از سوی ابن‌سینا با مهارتی بی‌نظیر طرح‌ریزی شده و به صدرالدین شیرازی و مسلک زیربنایی اصالت‌الوجود او منتهی گردیده است» (هرم هستی، ۳).

نظریه اختصاصی استاد حائری در این کتاب، هستی‌شناسی توحیدی است که زیربنای تمام نظریه‌های دیگر وی در مباحث جهان‌شناسی، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، حقوق بشر و مباحث نفس (روان‌شناسی) است. حائری در این کتاب از نگرش وحدت‌تشکیکی وجود به قاعده «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» رهنمون شده و از رهگذر این قانون و قوانین فلسفی و منطقی دیگر همچون قاعده «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» و با کمک منطق ابتکاری خویش در «فرد بالذات» و نیز امکان فقری صدرالمتألهین و قاعده «الوحدة الاتصاليه عين الوحدة الشخصية»؛ نظریه «هرم هستی» را به کرسی اثبات و تحقیق نشانده است. آنچه فهرست‌وار آمد



حکایت از وام‌داری این نظریهٔ ابتکاری به بنیادها و مسائل فلسفه سنتی اسلامی دارد. اما از سوی دیگر نباید فراموش کرد که این نظریه در دانشگاه تورنتوی کانادا برای استاد حائری درجه دکترا در رشتهٔ فلسفهٔ تحلیلی زیر نظر استادان به نام و معتبر جهانی به ارمغان آورده است و این قابل درک نیست مگر آن‌که بپذیریم وی موفق شده است آرا و نظریات یادشده را عالمانه در قالب و صورت مفاهیم و مصطلحات فلسفهٔ نوین غرب صورت‌بندی (Formalized) نماید. همچنان‌که خود وی نیز معتقد بود که فلسفهٔ غرب و فلسفهٔ اسلامی اختلاف بنیادی با هم ندارند و از آن‌رو که پایه و مایهٔ هر دو خردمندی و تعقل و اندیشه‌ورزی عقلانی است توانایی و استعداد هم‌زبانی با هم را دارند.

در کتاب *کاوش‌های عقل عملی*، استاد حائری به بحث و تحقیق دربارهٔ یکی از مسائل پُردامنه در فلسفه‌های جدید مغرب‌زمین پرداخته است. این مسئله را نخست‌بار دیوید هیوم (D.Hume) فیلسوف تجربی‌مسلك (Ampirist) اسکاتلندی مطرح کرد و سپس دامنهٔ امواج آن در فلسفه تحلیلی، فلسفهٔ اخلاق، معرفت‌شناسی و حتی منطق نیز گسترش یافت. فلاسفه و نویسندگان بعدی، کتاب‌های بسیاری دربارهٔ تفسیر و تحلیل مسئله یادشده نوشته‌اند و برخی در تأیید سخن هیوم و برخی دیگر در ردّ و انکار نظر وی بحث و قلم‌فرسایی نموده‌اند. در کشور ما نیز در نخستین سال‌های دههٔ شصت شمسی این مسئله به معمایی بدل شد که بسیاری از صاحب‌نظران فلسفی برای حل آن به‌مثابهٔ معضلی فکری وارد میدان نقد و نظر شدند. دفاع از نظریهٔ هیوم در کتاب *دانش و ارزش* (تألیف دکتر سیدعبدالکریم سروش) صورت‌بندی شد که مدعی بود میان علم و اخلاق یا معرفت توصیفی و احکام تکلیفی گسل پرناشدنی منطقی وجود دارد. صاحب *دانش و ارزش* که در آن سال‌ها در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران، فلسفه اخلاق تدریس می‌نمود مبنای بخشی از درس خود را فصل ادراکات اعتباری از کتاب *شریف اصول فلسفه و روش رئالیسم* مرحوم علامه سیدمحمد حسین طباطبایی قرار داده بود. در آن فصل، علامه طباطبایی رابطهٔ تولیدی منطقی میان ادراکات اعتباری و ادراکات حقیقی را منتفی دانسته و همین را در عدم امکان استنتاج احکام اخلاقی از قضایای فلسفی گواهی داده است.

استاد حائری در بخش اول از کتاب *کاوش‌های عقل عملی* تحت‌عنوان «طرح مسئله» صورت‌ظاهری پرسش و بلکه شبههٔ معروف هیوم را چنین تقریر کرده است:

«بین استی و بایستی (is, ought) چه رابطه‌ای موجود است و چگونه می‌توان

در یک قیاس منطقی از مقدمات استی نتیجهٔ بایستی به‌دست آورد؟»

حائری مثل همیشه و چونان پژوهنده‌ای پُرحوصله و دقیق و منصف در بیان آرای خصم - چنان‌که سنت حسنه فیلسوفان و مؤلفان سلف بوده است - برای آگاهی کامل خواننده از طرح مسئله و تحلیل آن، اصل پرسش هیوم را که در کتاب رساله در طبیعت بشر (A Treatise of Human Nature) آمده، نقل و سپس آن را ترجمه و تفسیر کرده است.

چکیده سخن و مدعای هیوم آن است که در نظام‌های اخلاقی مرسوم و متعارف معمولاً نویسندگان و اندیشه‌گران فلسفه اخلاق ابتدا با روش و زبان متداول فلسفه بحث می‌کنند و همه‌جا به شیوه اندیشه‌های فلسفی، نخست وجود خدا را اثبات می‌نمایند و سپس با همان طریقه و شیوه درباره نفس و خلود آن و نیز خصایص و خصال اختصاصی آدمی به بحث می‌پردازند، اما به ناگهان به محض ورود به طراحی نظام ارزشی و اخلاقی این روش دگرگون می‌شود و به جای رابطه‌های منطقی «است» و «نیست»، که معمولاً در تشکیل قضایای فلسفی به کار می‌رود، آن‌چه صورت جمله‌های اخلاقی را شکل می‌دهد همانا رابطه‌های «بایستی» و «نبایستی» است.

این اشکال هیوم، اشکالی منطقی است دایر بر این‌که نتیجه همواره باید مندرج در مقدمات باشد حال آن‌که در مقدمات نظری هیچ‌گونه اطلاعی درباره «باید و نباید»های ارزشی نهفته نیست.

حائری یزدی با تسلط بر سرچشمه‌های معرفت فلسفی و اخلاقی در هر دو جهان فلسفه غرب و فلسفه اسلامی به توضیح و تحلیل همه‌جانبه این مسئله پرداخته و از کانت و خانم آناسکوم گرفته تا بوعلی و خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی نقل‌گفتار و نظر کرده و حتی به رابطه استی و بایستی در قرآن نیز توجه نشان داده است. وی تخصص خود را در فلسفه ارسطویی با رجوع به اصل تألیفات این فیلسوف نامدار یونانی آشکار نموده و به‌جای آن‌که آرای ارسطو را در لابه‌لای متون عربی شارحان و پیروان مشایی مسلمان وی بجوید مستقیماً به کتاب اخلاق نیکوماخوس و شروحي که شارحان اروپایی به آن نوشته‌اند مراجعه کرده و بحث قیاسات عملی (The practical syllogism) را از زبان معلم اول جهت حل عویصه‌ای که با پرسش هیوم پدید آمده پیش کشیده است.

شبهه هیوم علاوه بر بعد منطقی، واجد ابعاد روان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه نیز هست. هیوم معتقد است میان عقل و احساسات (Imotions) نیز فاصله‌ای پرناشدنی هست که نمی‌توان

به‌سادگی از متعلقات عقل و فاهمه، به متعلقات احساسات و عاطفه پل زد و گذر کرد. حائری با تحلیل و بررسی همه جنبه‌های مختلف مسئله و با دیدگاهی منتقدانه و فیلسوفانه به ارزیابی مسئله یادشده پرداخته، تا مگر در دستگاه فلسفی و منطقی سنت تفکر عقلی اسلامی راه‌حلی بیاید. اما در هر حال وی همچنان کوشیده است تا مسائل جدید را در چارچوب میراث فلسفه اسلامی و البته با اجتهاد تحقیقی خود و مقایسه و تطبیق با میراث فلسفه غربی بازتقریر و از نو صورت‌بندی نماید.

فصولی نظیر «انتولوژی استی‌ها و بایستی‌ها»، «منطق صورت استی‌ها و بایستی‌ها» و «منطق ماده استی‌ها و بایستی‌ها»، عرصه‌ای گشاده است برای فیلسوفی ذوالفنون چون حائری یزدی تا میان دو شعبه غربی و اسلامی فلسفه، گفتمان و همپرسه‌ای جدی برقرار کند و از این رهگذر، ذهن خواننده را آکنده از اطلاعات گسترده و ژرفی نماید که به شکل دقیقی در نظامی فلسفی به معنای سنتی کلمه قالب‌ریزی شده است.

بخش پنجم و آخر کتاب یادشده «بحثی از متون کلام اسلامی» است که در آن نویسنده به اخلاق و حکمت عملی از نگاه متکلمان اسلامی نظر کرده و با طرح مسئله حسن و قبح عقلی یکی از دامنه‌دارترین مباحثات و مجادلات کلامی فلسفی دوره اسلامی را زیر ذره‌بین کاوش خود قرار داده است.

صرف‌نظر از این‌که استاد حائری تا چه حد در حل شبهه هیوم موفق بوده و به چه میزان نظام فلسفی‌اش از صحت (Soundness) و سازگاری (Consistency) بهره‌مند است اثر و دستگاه فلسفی‌اش، حکیمانه است و می‌توان آن را چونان بنایی استوار با مبانی معلوم و مسائل مشخص و دقیق صورت‌بندی‌شده و مفاهیم و مصطلحات خوب تعریف‌شده در نظر گرفت و به نقد و بررسی و ارزیابی آن نشست. قطعاً مشخص حکیمانه بودن یک دستگاه فکری، درست بودن آن نیست - زیرا به‌هر حال همه دستگاه‌های فلسفی در تاریخ اندیشه رخنه‌هایی دارند - بلکه طرز صورت‌بندی نظریه‌ها مهم است، که از این حیث هر یک از آثار حائری یزدی نمونه‌ای قابل توجه است. حائری یزدی معمولاً در آثار فلسفی خود درگیر مسائل به معنای فنی کلمه است. معرفت‌شناسی، فلسفه اخلاق، مابعدالطبیعه، هستی‌شناسی، خداشناسی تطبیقی و امثال این‌ها آن‌قدر انتزاعی و فنی‌اند که در آن‌ها مشکل می‌توان به نگاه متفکر ایرانی مسلمان به پدیده‌ای به نام فرهنگ و اندیشه نوین غرب یا تجدد (Modernity) با معنایی که امروزه مورد نظر است دست

یافت و شاید اساساً چنین کاری غیرممکن باشد، زیرا حائری برخلاف سیدجمال‌الدین اسدآبادی، اقبال، شریعتی، داورى، سروش، سیدحسین نصر یا دیگران هیچ‌گاه خود را درگیر مسئله‌ای به نام غرب یا مدرنیته به‌منزله مسئله و موضوع بحث نکرده است. از نظر وی اندیشه، جریانی فراگیر و همگانی است و تعریف فلسفه و ماهیت آن با ماهیت و ذات آدمی یکی است و در سطح اندیشه‌ورزی ناب فلسفی تفاوتی میان مسلمان و مسیحی، شرقی و غربی و متقدم و متأخر وجود ندارد. خواننده به هنگام سیر در آثار تطبیقی وی خود را در مجلسی بی‌زمان و فراتر از اقلیم‌های هفت‌گانه می‌یابد که در آن فیلسوفان متقدم و متأخر مسلمان و مسیحی از شرق و غرب با هم به گفت و گو می‌پردازند. شنود و گفت‌هایی از این دست در برخی کتب حائری یزدی یافت می‌شود (علم کلی).

اما شاید رسالهٔ *حکمت و حکومت* در میان همهٔ آثار حائری از این حیث ممتاز باشد. در این رساله مسائلی طرح و بحث شده (نظیر فردیت و حقوق بشر) که مستقیماً با مدرنیته در ارتباطند. به‌علاوه در این کتاب حائری یزدی تنها با فیلسوفان برج عاج‌نشین چون ویتگنشتاین، کانت، هگل و ارسطو، که مسائشان صرفاً مسائل اشرافی و کاملاً انتزاعی و ذهنی فلسفه است، روبه‌رو نیست، بلکه وی در این رساله با فیلسوفان روشنگری نظیر ژان ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau) نیز به بحث و گفت‌وگو پرداخته و از کتاب *قرارداد اجتماعی* (The social contract) نقل مطلب کرده و آن را به محک نقد و نظر ارزیابی زده است (*حکمت و حکومت*، ۸۵).

همچنین در این کتاب نویسنده بارها به آرای سیاسی ارسطو و افلاطون در دو کتاب *سیاست و جمهوریت* رجوع کرده است تا جایی که خواننده احساس می‌کند که از فضای انتزاعی و ذهنی دیگر آثار حائری بیرون آمده و در محیطی انضمامی (یک جامعه یا یک واحد سیاسی) به بحث دربارهٔ مقولاتی نظیر *سیاست و حکومت* و حقوق مردم گوش فرا می‌دهد.

با این همه کتاب *حکمت و حکومت* نیز با فصولی نظیر «هستی و استی»، «هستی و چیستی»، «اقسام ضرورت» و «عقل نظری و عقل عملی» آغاز می‌شود. این خود نشان از آن دارد که حائری در فلسفهٔ سیاست به دستگاه‌سازی متعارف خویش و نیز به نگرش خاص خود در تعریف حکمت و معرفت فلسفی پای‌بند است. نگرشی که در آن فلسفه هستی‌شناسی است و در فلسفه سیاست و حکومت نیز بی‌تردید بحث از هستی حکومت، مسئله‌ای اساسی و بنیادین است.

پس از این مبادی عام، نوبت به مباحث نظری حکومت و سیاست می‌رسد. حائری در «حکومت و شناخت لفظی چیستی آن» به بحث لغوی دربارهٔ حکومت پرداخته و سپس در «فلسفه وجودی حکومت»، حکمت و عدالت را به منزلهٔ مفاهیم پیوسته به حکومت مطرح کرده است. در این‌جا نیز حائری مثل فیلسوفان بزرگ مشایی قدیم، که چون به عرصهٔ فلسفهٔ سیاست قدم می‌نهند به یک‌باره تحت تأثیر افلاطون قرار می‌گیرند، توجه خود را به افلاطون معطوف نموده است. «شناخت تجربی حکومت» و «شناخت تحلیلی حکومت و آیین‌کشورداری» زمینهٔ ذهنی خواننده را برای رسیدن به نظریات ابتکاری حائری فراهم می‌سازد. «ساختار جامعه براساس مالکیت شخصی مشاع» فصلی است که در آن نویسنده کوشیده است تا با توجه به نقد نظریه‌هایی نظیر قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو و با تکیه بر اطلاعات غنی و عمیق فقهی و حقوقی خویش نظریه‌ای برای قوام صورت و هیئت اجتماعی بپردازد و در این مسیر بر آن است تا رابطهٔ فرد و جامعه را براساس نگرشی فلسفی تبیین کند. وی ضمن نقل فرازهایی از کتاب **قرارداد اجتماعی روسو** دربارهٔ تعریف شخصیت حقوقی دولت و نیز همبستگی اعتباری افراد و آحاد شهروندان در قالب کلی مردم (People) چنین گفته است:

«به نظر می‌رسد با این‌که این کوشش برای حل مشکل اساسی قرارداد جمعی تحسین‌آمیز است مع‌هذا هرگز نمی‌توان مطمئن بود که نویسندهٔ معروف کتاب **قرارداد اجتماعی** به‌راستی مشکل مزبور را به حل نهایی رسانده است. اینک به خاطر روشن شدن مطلب، فکر می‌کنیم بهتر است نخست اصل مشکل را که روسو آن را نقطهٔ بحث‌انگیز جامعه‌شناسی خوانده است، به زبان منطق و فلسفه بازسازی کنیم تا آن‌گاه بتوانیم به‌درستی داوری نماییم که آیا راه‌حلی که روسو ارائه داده است رضایت‌بخش است یا نه؟» (همان، ۸۷).

بازسازی «نقطهٔ بحث‌انگیز جامعه‌شناسی» به زبان منطق و فلسفه به معنای بحثی دربارهٔ رابطهٔ کل و جزء از یک‌سو و تفاوت آن با رابطهٔ کلی و جزئی از سوی دیگر است. در این‌جا حائری یزدی پیشینهٔ معلومات فلسفی خویش را برای حل مسئله‌ای جامعه‌شناختی به کار گرفته است:

«براساس شناخت این تفاوت میان کل و کلی، چون هریک از شهروندان یک فرد تمام‌عیار نوع کلی انسان است و در انسانیت و مزایایی که برای انسان از آن

جهت که انسان است کاملاً مستقل و خود کافی می‌باشد و از هر گونه وابستگی به غیر خودش طبیعتاً آزاد است، لذا او باید از تمام حقوقی که برای بشر فرض و ثابت شده، که از جمله آن‌ها آزادی در تصمیم و اراده است، همیشه برخوردار باشد و در استفاده از این حقوق طبیعی خود هیچ‌گونه ارتباط و نیازمندی به جامعه و قرارداد اجتماعی نداشته باشد. زیرا این حقوق و مزایا برخاسته از طبیعت و ذات بشریت است، بدین‌گونه که هر جا و در هر زمان و در هر شرایطی که انسانی از انسان‌ها موجودیت و تحقق یابد قهراً و طبیعتاً این حقوق برای او ثابت است و امکان تخلف از اصل موجودیت او ندارد... این است رابطه کلی و فرد؛ کلی تمام فرد است و فرد تمام کلی...

رابطه کلی و جزء یا جامعه و اعضا از سوی دیگر کاملاً متفاوت با رابطه کلی و جزئی یا شخصی است، زیرا کل بزرگ‌تر از جزء است و جزء کوچک‌تر از کل، اما نه کلی بزرگ‌تر از فرد است و نه فرد کوچک‌تر از کلی است» (همان، ۸۸-۸۹).

مشاهده می‌شود که نویسنده حکمت و حکومت چگونه دیدگاه آزادی‌خواهانه و انسان‌گرایانه خود را که قائل به حقوق ذاتی و طبیعی برای بشر است محفوظ به صدر و ذیلی کاملاً انتزاعی و مابعدالطبیعی کرده است. وی سپس براساس همین دیدگاه به نقد نظریه روسو درباره قرارداد اجتماعی پرداخته و این پرسش منطقی را فرا روی فیلسوف فرانسوی عصر روشنگری قرار داده است که:

«گذار از رابطه اصلی و حقیقی کلی و فرد به رابطه وصفی و قراردادی کل و جزء به چه صورت و چه منطقی قابل قبول و فرجام است و آیا اساساً یک چنین گذر و تحولی عقلاً امکان‌پذیر است؟»

سپس خود چنین پاسخ داده است:

«این تحول و گذر به معنای حقیقی آن غیر قابل قبول و عقلاً غیر ممکن می‌باشد، زیرا هیچ انسانی یا هیچ موجود دیگری، هرچه باشد، نمی‌تواند حقیقتاً شخصیت حقیقی خود را به یک شخصیت غیرحقیقی یا حقوقی دیگر تبدیل نماید و از ذات و ذاتیات خود، خویشتن را برهاند و خود به یک عضو بلا اراده، یک شخصیت وصفی و حقوقی تغییر هویت و ماهیت دهد و خویشتن را از زندگی مستقل و آزاد محروم سازد» (همان، ۸۹-۹۰).

این جاست که حائری به اصالت فرد و فردیت روی آورده و اظهار داشته است که توجیه روسو از بندگی دولتی (یعنی بیگاری و بندگی واحد اعتباری ملت یا مردم به واحد اعتباری و شخصیت حقوقی دولت) براساس یک قرارداد جمعی، نه تنها از نظرگاه فلسفی، بلکه حتی از نظر فقهی و تکنیک معاملاتی چندان قانع‌کننده و رضایت‌بخش نیست. یعنی حائری اشکالات حقوقی جدی نیز بر این نظریه وارد کرده است.

از نظر حائری مشکل علم جامعه‌شناسی عموماً و نظریه قرارداد اجتماعی خصوصاً آن است که آحاد و افراد شهروندان را از یک سو افراد مستقل و شخصیت‌های آزاد و قائم به ذات فرض می‌کند و از سوی دیگر همه آن‌ها را در یک واحد جمعی و اعتباری یا شخصیت حقوقی مستهلک می‌نماید و به عبارت دیگر، به جای رابطه کلی و جزئی بین فرد و جامعه، رابطه کل و جزء را برقرار می‌نماید.

بحث درباره نظریه ابتکاری حائری درباره حکومت و پرورش نظریه مالکیت شخصی مشاع و تفاوت مالکیت طبیعی با مالکیت قانونی و اعتباری و امثال این‌ها در حوصله این مقال نمی‌گنجد و تخصصاً از موضوع نیز خارج است. اما این نظریه به‌رغم انتقاداتی که بر آن وارد است از جمله معدود نظریات جامع درباره مبانی نظری سیاست و حکومت است که متفکران تراز اول مسلمان در عصر حاضر آن را عرضه کرده و ساخته و پرداخته‌اند. امتیاز خاص این نظریه پردازش دقیق و عمیق فلسفی و فقهی آن است که آن را از همه نمونه‌های مشابه کاملاً متمایز کرده است. البته انتقادی که بر این نظریه وارد است در درجه نخست خلط بین سیاست و اقتصاد است. ملکیت و مالکیت، مقوله‌ای اقتصادی و مربوط به اموال است حال آن‌که حکومت و حاکمیت مقوله‌ای سیاسی و مرتبط با حقوق و آزادی‌های سیاسی شخصی و به اصطلاح، حق تسلط بر نفس است. همچنان‌که در روایات آمده است: «الناس مسلطون علی اموالهم و انفسهم»، تسلط مردم بر اموال همان حق مالکیت و تسلط بر نفس نیز حق حاکمیت است. مردم یک کشور، مالک کشور به مثابه یک کالا نیستند از همین رو حق معامله آن را حتی در صورت توافق همه اعضا ندارند. اساساً کشور نیز مقوله‌ای اعتباری به معنای مورد نظر فیلسوف ماست. حاکمیت سیاسی عبارت است از توافق بین دولت و ملت بر سر حق حاکمیت یا تسلط بر نفس، یعنی حقوق و آزادی‌های سیاسی افراد. به‌رحال در این‌جا نه به اصل نظریه می‌توان پرداخت و نه به نقد آن، بلکه نقطه اصلی مورد نظر، دیدگاه بسیار ملموس و در عین حال آشنای حائری یزدی

درباره انسان و حقوق طبیعی و ذاتی وی است. دیدگاهی که از او متفکری انسان‌گرا جلوه می‌دهد. حائری به «معنای جامعه، براساس مالکیت شخصی مشاع» و «معنای کشور در دکتترین مالکیت مشاع» پرداخته و پس از آن در فصلی به نام «فردیت، استقلال و حاکمیت ملی» مباحثی را مطرح کرده که شاید پیش از او هیچ فقیه و فیلسوف درجه اول مسلمان به‌طور جدی و ژرف بدان‌ها نپرداخته است. وی علاوه بر ژان ژاک روسو با فیلسوف شهیر انگلیسی تامس هابز (Thomas Hobbs) (۱۶۷۹-۱۵۸۸) نیز درباره آیین سیاست و کشورداری به بحث و جدل پرداخته و در نهایت به متون سنتی اسلامی رجوع کرده است تا بر مبنای آموزه‌های متکلمان و اصولیون شیعه، نظریه خود را در چارچوب اعتقادات و تعالیم علمای دینی سلف نیز توجیه و تبیین نماید. عناوینی نظیر اصول جامعه‌شناسی اسلامی، انسان‌شناسی اسلام، رابطه جمعی «کلاس» و عضو، رابطه جامعه و شهروندان و بالاخره پلورالیسم سیاسی به معنای کثرت‌پذیری و تحمل آرا و عقاید مختلف و آداب و رسوم و فرهنگ‌های گوناگون، همه و همه نشان از دیدگاه مدرن حائری به مسائل انسانی، اجتماعی و سیاسی دارد. وی پلورالیسم (تکثرگرایی) سیاسی را به معنای یادشده از مشخصات و شعارهای دموکراسی برشمرده و آن را از شاخ و برگ‌های پدیده آزادی قلمداد کرده است (همان، ۱۶۳). وی درباره تکثرگرایی سیاسی در اسلام چنین گفته است:

«در اسلام، کفار از هر گروه و فرقه‌ای که باشند، اگر در زیر چتر ذمه و تعهد

مسلمین قرار گرفته باشند از هرگونه امنیت مالی و جانی که برای خود مسلمانان

فراهم است برخوردار می‌باشند...» (همان، ۱۶۳).

و سپس تفاوت تکثرگرایی سیاسی موجود در کشورهای لایبیک را با تکثرگرایی مستفاد از

احکام شریعت اسلامی چنین توضیح داده است:

«پلورالیسم دینی اسلامی مانند سایر احکام کلیه شرعیه، حکمی نیست که تنها

منحصر به نظام حکومتی و آیین کشورداری باشد، بلکه مانند احکامی که در فرم

قضایای حقیقه یا به اصطلاح اصولی به صورت عام استغراقی تشکیل می‌یابند،

شامل و فراگیر تمام افراد و آحاد مکلفین در تمام زمان‌ها و مکان‌ها می‌باشد...»

(همان، ۱۶۴).

بنابراین تکثرگرایی سیاسی در حکومتی که خود را متعهد به اجرای احکام و مقررات

اسلامی می‌داند، کاملاً امری فرعی و ثانوی است که از اصالت این حکم در مورد افراد حقیقی



مسلمانان در هر وضع و مکانی که زندگی می‌کنند، برخاسته می‌شود و در اصل، این حکم ناظر به نظم سیاسی نیست. اما آن تکثرگرایی که از مقررات و شرایط بنیادی دموکراسی شمرده می‌شود، تکثرگرایی سیاسی است که تنها از ویژگی‌های نظام حکومتی است؛ حکومتی که آزادی‌های عقاید و مرام‌های گوناگون مذهبی و غیرمذهبی را در قلمرو حاکمیت و مرزهای داخلی کشور خود به عهده گرفته و اجرا نماید... این اصل قانونی دموکراسی به خود ناظر بر افراد نیست و فقط دولت را مسئول و مجری تمام ملزومات و لوازم خود می‌سازد، اما افراد آزادی قانونی دارند که هرگونه معامله و برخوردهای اجتماعی و اخلاقی و اقتصادی را که می‌خواهند با اقلیت‌های نژادی انجام دهند (همان، ۱۶۳-۱۶۵).

ملاحظه می‌شود که حائری از بطن اندیشه‌های فلسفی سیاسی مغرب‌زمین به نقادی تکثرگرایی متعارف در کشورهای لایبک پرداخته و تکثرگرایی سیاسی مبتنی بر احکام شریعت اسلامی را در درجه‌ای برتر از آن، از حیث رواداری و حفظ حقوق اقلیت‌ها قرار داده است.

سخن آخر این‌که، گرچه حائری یزدی هیچ‌گاه به مثابه یک غرب‌شناس به غرب ننگریسته و دست‌آوردهای فرهنگی و مدنی و فکری آن را به منزله «پدیده» یا «مسئله» نقد و بررسی نکرده، اما به جهت آشنایی عمیق با مبانی فکر و فرهنگ و فلسفه غربی و نیز تسلط به سنت و میراث فرهنگ و فلسفه اسلامی عرصه‌ای پدید آورده است تا عناصر فلسفه اسلامی و غرب در یک هم‌زمانی آرمانی به گفت‌وگویی تاریخی با هم بپردازند. این حادثه هزار سال پیش با ظهور شخصیت‌هایی چون فارابی و بوعلی و پس از ایشان ابن‌رشد و دیگران در جهان اسلام رخ داد اما در عصر حاضر بی‌گزافه‌گویی حائری یزدی پرچمدار این گفت‌وگو بوده است و به حق باید او را پلی میان فلسفه اسلامی و فلسفه غرب نام داد.

### پی‌نوشت

۱- نام شخص اخیر را ملاسحاق لاله‌زار نیز ضبط کرده‌اند (نقدنامه کتاب، ویژه‌نامه پنجمین هفته کتاب جمهوری اسلامی ایران، معاونت فرهنگی جهاد دانشگاهی با همکاری معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، پاییز ۱۳۷۶، ۱۱۴ و ۱۳۳).

۲- دربارهٔ برخورد فکری مرحوم سیدجمال و اندیشه‌های فلسفی او با دیدگاه‌های فلسفی جدید نگ:

- مجتهدی، کریم. «سیدجمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید»، فلسفه (نشریه اختصاصی گروه آموزشی فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران)، بهار ۱۳۵۶، ۹۴-۱۱۲.

۳- نگاه کنید به مقدمه دکتر سیدحسین نصر بر کتاب مبانی معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری، مشخصات این کتاب به شرح زیر است:

- Haeri Yazdi, Mehdi. *The principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, New York State University Press, 1992.

این مقدمه مفید در چاپ دوم کتاب که در ایران و با همت پژوهشگاه علوم انسانی صورت گرفت، با بی‌سلیقگی آشکار حذف شده است.

۴- در سرتاسر کتاب همین فضا و تقسیم‌بندی عقل به عملی و نظری حاکم است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع و مأخذ

- حائری یزدی، مهدی. *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰، چاپ دوم با تجدیدنظر.
- \_\_\_\_\_ . *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ نخست، ۱۳۶۱.
- \_\_\_\_\_ . *هرم هستی*، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۶۰.
- \_\_\_\_\_ . *حکمت و حکومت*، چاپ نخست، لندن، ۱۳۷۴.

