



پایان فلسفه

در گفت‌وگو با دکتر اسدی

اشاره

اگر مخاطبین محترم به خاطر داشته باشند در دو شماره‌ی قبل که در رابطه‌ی «فلسفه و انقلاب» بحث می‌کردیم، اشاره شد که امروزه در غرب، ادبیات «پایان» رواج یافته است و سخن از پایان انقلاب و پایان ایدئولوژی و پایان تاریخ و پایان فلسفه به میان آمده است. ما نیز بر آن شدیم که بحث از «آینده‌ی فلسفه» را از این منظر بررسی کنیم. به سراغ دکتر اسدی مدیر گروه فلسفه‌ی دانشکده ادبیات دانشگاه علامه رفتیم و با شروع از بحث راجع به چرایی تکثر فلسفه‌ها در دوران معاصر به چیستی و چرایی «پایان فلسفه» پرداختیم. از آن‌جا که ایشان مترجم کتابی با عنوان «پایان فلسفه و وظیفه‌ی تفکر» از مارتین هایدگر هستند، بحث بیشتر به نظر هایدگر راجع به پایان تفکر و نقد وی معطوف شد. البته نکات جالب و بدیع دیگری نیز درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی هم مطرح شد که مطالعه‌ی آن را به خوانندگان محترم توصیه می‌کنیم.

شعبه‌ی علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

۴ خوب است بحث را از چرایی تعدد فلسفه‌ها در زمان حاضر شروع نکنیم. لطفا راجع به این موضوع توضیح بفرمایید که چرا فلسفه‌های جدید و معاصر این قدر متنوع هستند؟

پیش فرض شما این است که ما قبول بکنیم فلسفه‌های جدید و معاصر متنوع هستند و حالا می‌خواهیم از چرایی آن سؤال بکنیم. ممکن است کسی همین ابتدا در این پیش فرض با شما مناقشه داشته باشد، یعنی برگردد و بگوید که آقا من این نوع را که شما می‌گویید قبول ندارم و سؤال کند که ملاک متنوع بودن چیست؟

اما من پیش فرض شما را که معتقد هستید فلسفه‌های جدید و معاصر متنوع هستند فی‌الجمله می‌پذیرم. می‌رویم سراغ این عوامل و بسترها و زمینه‌هایی که باعث شد این تعدد و تنوع اتفاق بیفتد.

اولین زمینه‌ای که من مایل هستم راجع به آن صحبت بکنیم، به نسبتی که فلسفه‌های جدید با علم جدید پیدا کردند برمی‌گردد. البته من یادآوری بکنم که وقتی ما می‌گوییم فلسفه‌های جدید و معاصر، منظورمان از فلسفه‌های جدید، این ۲-۳ قرن بعد از رنسانس است یعنی قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ و حتی بخشی از قرن ۱۹ و منظور از فلسفه‌های معاصر، فلسفه‌های قرن بیستم است.

بعد از رنسانس، در یک سری علوم پایه مثل فیزیک و شیمی و ریاضیات و در مراحل بعدی در علومی مثل زیست‌شناسی، یک جهش فوق‌العاده‌ای اتفاق افتاد. این جهش فوق‌العاده هم کمی بود و هم کیفی. کمی، به این معنا که اطلاعات و داده‌هایی را در اختیار ما قرار دادند که تا قبل از این زمان، یعنی در عرض این ۱۵۰۰ سال قبل، خبری از آن نبود. از لحاظ کیفی هم یک رشد واقعا جهشی داشتند. یعنی وقتی به علوم پزشکی یا علوم مهندسی نگاه می‌کنید، به لحاظ محتوا به چیزهایی دسترسی پیدا کردند که در ۱۵۰۰ سال گذشته در تاریخ تفکر غربی اصلا بشر فکرش را هم نمی‌کرد. این رشد کمی و کیفی توأماً تأثیر خودش را بر فلسفه هم گذاشت. یعنی فلسفه را تحت‌الشعاع خود قرار داد و فلسفه که تا پیش از این ملکه‌ی علوم محسوب می‌شد و سیطره و هیمنه‌ای داشت و می‌گفت من مبانی تمامی علوم را اثبات می‌کنم و مورد بحث و بررسی قرار می‌دهم، حالا خود این پدر -به تعبیر من- از فرزندان خودش متأثر شد.

یعنی تا قبل از این، این پدر و مادر در دامن خودشان علوم را تربیت می‌کردند، مبانی‌شان را تثبیت و تقویت می‌کردند، اما رفته رفته این فرزند علوم چنان رشد و توسعه‌ای پیدا کرد که این پدر و مادر که از آن بالا خودشان را مالک می‌دانستند، تحت‌الشعاع مسائلی قرار گرفتند که خود این علوم برای آن‌ها مطرح می‌کرد. بعنوان مثال فیزیک جدید بحث‌هایی را مطرح می‌کند که سالیان سال در تفکر فلسفی مورد بحث بوده است و در همین دوره جدید هم مفصل مورد بحث قرار گرفته است؛ مثل بحث زمان، بحث مکان، بحث ماده و ارتباط انسان با ضرورت علمی یا دترمیناسیست علمی و بالتبع بحث اختیار و جبر انسان هم مطرح می‌شود. زمانی این مباحث فقط به فلسفه اختصاص داشت اما حالا فیزیک، با این که در دامن فلسفه متولد شده است، به مرحله‌ای رسیده است که در این موضوعات و مسائل صاحب‌نظر است و حرف جدید مطرح می‌کند. لذا طبیعی است که این قضیه روی فلسفه تأثیر می‌گذارد و فلسفه‌ها به تناسب اینکه کدامیک از این محورهای فیزیکی را بیانند و کدامیک از این مبانی را اخذ بکنند، شاخه شاخه شدند. لذا علم جدید با فلسفه، هم به لحاظ روش، تعامل و تبادل داشت و هم به لحاظ نتایج و محتوای بحث‌ها. ناگفته نماند که این به معنای یک‌سویه کردن بحث نیست. یعنی ما نمی‌خواهیم بگوییم که علت

تنوع در فلسفه‌ها، فقط توسعه کمی و کیفی علم جدید بوده است. از آن طرف هم فلسفه متقابلاً روی علم جدید تأثیر گذاشت، هم به لحاظ روش و هم به لحاظ مبانی و هم به لحاظ نتایج تحقیقات. پس نکته‌ی اول اینکه یکی از بسترهای تنوع و تعدد فلسفه‌ها، پیشرفت علم بود. اتفاقاً تعبیر بستر تعبیر دقیق‌تری از تعبیر علل و عوامل است. وقتی می‌گوییم بستر، یعنی در این بستر چیزهای دیگری هم هست و این‌ها علت تامه نیستند.

عامل دوم نهضت اصلاح دینی است که در آن دوره‌ی جدید اتفاق افتاد. نهضتی که هم به لوتر و هم به کالون منتسب است. این نهضت، در قدم اول تفکر را و در قدم دوم فلسفه و علم را از زیر سیطره‌ی تفکر دینی و یا به تعبیر دیگر کلیسا بیرون کشید.

در نهضت اصلاح دینی، آمدند و گفتند که تا حالا اعتقاد بر این بوده است که تفکر دینی یا کلیسا باید به تمامی علوم خط بدهد. به تعبیر دیگر تمامی علوم باید خودشان را با تفکر و مرجعیت علمی به نام کلیسا هماهنگ بکنند، اما از این پس این را کنار می‌گذاریم. این مرجعیت علمی را آن‌چنان از آن قدرت و اعتبارش پایین کشیدند که حالا خود علم جدید و خود تفکر جدید است که دانما خودش را محک می‌زند.

وقتی در دوره‌ی جدید دیگر دین نبود که بخواهد به علوم و فلسفه خط بدهد، پتانسیل نهفته‌ای که در تفکر وجود دارد، اعم از تفکر علمی و یا تفکر فلسفی، فوران می‌کند و آن ظرفیت به فعلیت می‌رسد. چراکه دیگر دینی نیست که بگوید اگر می‌خواهی انسان‌شناسی یا جهان‌شناسی بکنی باید با من خودت را هماهنگ کنی. لذا در تمامی عرصه‌ها، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی و حتی خداشناسی و جامعه‌شناسی، این عقل خودبنیاد است که جلو می‌آید و فعالیت می‌کند و تنها مرجعی هم که به خودش اجازه می‌دهد روی این عقل خودبنیاد دست بگذارد و نقادی بکند، خود عقل خودبنیاد است.

با نهضت اصلاح دینی، تفکر از زیر بار یک مرجعیت مقتدر بیرون آمد و توانست آن چیزی که خودش فکر می‌کند باشد، باشد؛ نه آن چیزی که می‌گویند باید باشی.

۴ آیا این مرجعیت و حاکمیت دینی در زمان سقراط و افلاطون و ارسطو هم وجود داشت؟

ما تاریخ فلسفه‌ی غرب را که به یونان باستان، قرون وسطی، جدید و معاصر تقسیم‌بندی می‌کنیم فقط در دوره‌ی قرون وسطی، یک حالت یک‌پارچگی و یک‌دستی تفکر را ملاحظه می‌کنیم. البته در دوره‌ی یونان باستان هم تعدد و تنوع به نسبت دوره‌ی قرون وسطی وجود داشته است، اما با دوره‌ی جدید و معاصر قابل مقایسه نیست. بنابراین در دوره‌ی جدید یک عکس‌العمل تاریخی اتفاق می‌افتد.

البته من بین کلیسا و دین تفکیک می‌کنم. ما می‌گوییم دین سیطره و هیمنه داشت، چون از طریق مرجعیت کلیسا دین اعمال می‌شد ولی واقعیت این است که یک قدرت مقتدرانه‌ای به نام کلیسا بود که حضور داشت؛ می‌شد دین حضور داشته باشد ولی کلیسا و یا حکومتی نباشد.

به همین دلیل به نظر من صحیح‌تر این است که بین حضور دین و حضور کلیسا، تفکیک بکنیم. می‌توان پرسید که اگر تفکر دینی از طریق کلیسا حضور نمی‌داشت، آیا تفکر دینی به صورت دیگری تأثیر می‌گذاشت؟ با توجه به این نکته در دوره‌ی قرون وسطی کلیسا فلسفه و کلا علوم را یکپارچه و یک‌دست کرد. تمام ظرفیت‌های بالقوه تفکر فلسفی مصروف این می‌شد که وقتی به فعلیت می‌خواهد برسد، با

دو نگاه

رشد کمی و کیفی علوم توأماً تأثیر خودش را بر فلسفه هم گذاشت. یعنی فلسفه را تحت‌الشعاع خود قرار داد

دوره‌ی قرون وسطی فرجه نیستند. چرا؟ به خاطر اینکه مرکز کانونی تفکر، توجه به خدا است. و طبیعتاً چون مرکز کانون توجه به خداست، فلسفه بیشتر حیثیت آسمانی و انتزاعی دارد و بحث‌های وجودشناسی و بالخصوص خداشناسی فرجه هستند.

امادر دوره‌ی جدید وقتی انسان محور قرار می‌گیرد، طبیعتاً متناسب با این محور کانونی، تفکر شکل می‌گیرد. شما ملاحظه می‌کنید که بحث‌های الهیات بالمعنی‌الاعم یعنی وجودشناسی و الهیات بالمعنی‌الاخص یعنی خداشناسی تبدیل به معرفت‌شناسی می‌شود. شما فیلسوف‌های جدید را ببینید، دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیس و دیگر عقل‌گراها و این طرف بیکن و لاک و باکلی و هیوم از تجربه‌گراها و در نهایت ادغام عقل‌گراها و تجربه‌گراها که با فلسفه‌ی نقادی کانت به اوج می‌رسد، در همه‌ی این‌ها محوری‌ترین مسئله‌شان بحث کیفیت‌شناسی ماست که ما چطور می‌شناسیم و انسان چطور می‌شناسد، چون انسان مرکز تفکر فلسفی قرار می‌گیرد. در راستای همین توجه به انسان در دوره‌ی معاصر بحث زبان مطرح می‌شود و در این دوره‌ی معاصر فلسفه‌های مضاف پیدا می‌شوند، فلسفه‌های مضافی که هر یک به نحوی از انحاء با یکی از ابعاد هویتی انسان سر و کار دارند مثل فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی سیاست، فلسفه‌ی تعلیم و تربیت، فلسفه‌ی زبان، فلسفه‌ی دین، فلسفه‌ی ذهن و فلسفه‌ی هنر. بنابراین اگر هم گفته شود که فلسفه‌ی اخلاق با انسان ارتباط مستقیمی ندارد، می‌توان گفت نقطه کانونی‌اش به انسان برمی‌گردد یا مثلاً در فلسفه‌ی دین، بحث ادله‌ی اثبات وجود خدا که بحث کلیدی است، برای انسانی مطرح می‌شود که می‌خواهد پیرسند آیا خدا واقعاً هست؟ لذا همه بحث‌های فلسفه‌ی دین هم باز با هویت‌بخشی به انسان از تباط پیدا می‌کند. به هر تقدیر در نهایت نقطه‌ی کانونی اکثر قریب به اتفاق فلسفه‌های مضاف به موضوعی برمی‌گردد که آن موضوع به ساحتی از ساحت‌های انسان یا ساحتی که انسان با آن در ارتباط است مربوط می‌شود.

زمینه‌ی دیگری که من می‌توانم به عنوان بستر پیدایش تعدد و تنوع در فلسفه‌های جدید و معاصر غرب ذکر کنم، بحث مطالعات میان‌رشته‌ای است. الان وقتی موضوع هوش مصنوعی مطرح می‌شود، صرفاً ۲ نفر که در حوزه‌ی کامپیوتر و یازایانه و یا الکترونیک کار کرده‌اند، نظر نمی‌دهند، بلکه در هوش مصنوعی، از مطالعات میان‌رشته‌ای استفاده می‌کنند. یعنی فیلسوف و زبان‌شناس و یک نفر که الکترونیک خوانده است و یک پزشک متخصص عصب‌شناس و یک روان‌شناس، کنار هم دیگر قرار می‌گیرند و یک مسئله‌ی واحد را از ابعاد مختلف مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند. مطالعات میان‌رشته‌ای کمک کرد که فلسفه با مسائل جدیدی مواجه بشود و به تناسب آن مسائل جدید، به افق‌ها و موضوعات جدیدی بپردازد که تا قبل از این مطالعات میان‌رشته‌ای آن مسائل برایش مطرح نبوده است. بنابراین گرچه مطالعات میان‌رشته‌ای خودش محصول و معلول دوران جدید است اما به سهم خود علتی برای پیدایش شاخه‌های جدید در فلسفه و تنوع بخشیدن به آن است.

زمینه‌ی نهایی که می‌خواهم اشاره کنم، تغییر نظام‌های سیاسی است که به سهم خودش در دوره‌ی جدید و معاصر برای عرصه‌ی اندیشیدن و تفکر، فضایی را فراهم کردند. در دوره‌ی قرون وسطی، نظام‌های سیاسی به معنای جدید کلمه وجود نداشت، خود دیانت در کلیسا ظهور پیدا کرده بود و پیوند جدی‌ای بین کلیسا و قدرت برقرار شده بود، نظام‌های متنوع سیاسی وجود نداشت و مرجعیت و اقتدار در دست پاپ بود. بنابراین همان‌طور که در عرصه‌ی علم در قرون وسطی

اهالی کلیسا و متفکران کلیسا و سردمداران کلیسا هماهنگ باشد. اما در دوره‌ی جدید وقتی که به علل مختلف کلیسا از آن مرجعیت و اقتدارش کنار رفت، و به عبارتی تفکر آزاد شد و از حبس بیرون آمد، توانست تمام پتانسیل خودش را بدون هیچ منع و مرزی در اختیار جهان خارج قرار بدهد. مثل آب پشت سد که اگر مانع را از جلویش برداری چند شاخه و شعبه می‌شود، تفکر هم که سد کلیسا را کنار می‌نهد، در شاخه‌ها و شعبه‌های مختلف، جریان پیدا می‌کند.

باز من تأکید می‌کنم که وقتی بحث سد و مانع را مطرح می‌کنیم، لزوماً نباید نگاه ارزشی به قضیه داشته باشیم. یعنی وقتی می‌گوییم کلیسا مانع است، این مانع بودن به معنای ارزشی کلمه، یعنی منفی بودن نیست. ما داریم درباره‌ی آن حیثیت توصیفی قضیه، گزارش‌گری خودمان را ارائه می‌دهیم و البته ممکن هم هست در برخی از تحلیل‌ها به این نتیجه برسیم که این مانعیت ارزش منفی داشته است، اما باید تحقیق مستقلاً انجام شود.

همین را می‌توانیم نسبت به دین اسلام در فلسفه‌ی اسلامی مطرح بکنیم که آیا واقعاً نسبت دین اسلام با فلسفه همین است که در مسیحیت اتفاق افتاد؟ به نظر من این گونه نبوده است. یعنی ما در فضای فرهنگی اسلامی، یک مرجعیت دینی مثل کلیسا نداشتیم که مانع ظهور و بروز پتانسیل فیلسوفان و تفکر فلسفی ما باشد. البته این را گفتیم که یادآوری بکنم جا دارد این موضوع، در فضای عالم اسلامی هم مورد تحلیل قرار بگیرد.

۴ بنابراین می‌توان این گمانه را طرح کرد که اگر در عالم اسلام هم فلسفه تحت یک حاکمیت دینی رشد و نمو کند، باید منتظر یک عکس‌العمل تاریخی باشیم؟

ما تاکنون در عالم اسلام، هیچ‌وقت این فضا را نداشته‌ایم که حاکمیتی بر فکر فلسفی باشد. البته در برخی از برهه‌های تاریخی خیلی خیلی کوتاه - که نمی‌شود برایش در زمان‌بندی تاریخی اعتباری قائل شد - بودند حاکمانی که ادعای حاکمیت دینی داشتند. مثلاً در بخش‌های از دوره‌ی صفویه، ولی این کجا که بین ۱۰۰۰ تا ۱۵۰۰ سال یک حکومت یکپارچه‌ی کلیسایی باشد و فلسفه در آن فضا تنفس کند و آن کجا که در عالم اسلام ۵۰ سال یا ۳۰ سال، آن هم با قطعات پاره پاره شده، حاکمیت باشد؛ که البته در دینی بودن آن حاکمیت‌ها هم بحث داریم.

اما می‌شود این سؤال را طرح کرد که اگر جمهوری اسلامی، عمر ۵۰۰ ساله یا ۱۰۰۰ ساله پیدا بکند و تحت این فضای دینی فلسفه به عنوان یک جوهره‌ی فکری انسان رشد کند، آیا می‌توانیم بگوییم احتمال دارد این اتفاق برای او هم بیفتد؟

این‌جا باید مؤلفه‌های حاکمیت دینی و تعاملش با تفکر فلسفی و تأکید خود فضای فکری اسلام بر روی تفکر را مد نظر قرار داد که واقعا مؤلفه‌های سرنوشت‌سازی هستند. ما به راحتی نمی‌توانیم پیش‌گویی بکنیم که در آن حالت ما چه وضعیتی پیدا می‌کنیم؟ نکته‌ی بعد اینکه در دوره‌ی جدید، خدامحوری جاییش را به انسان‌محوری می‌دهد. یعنی در واقع اصالت انسان در کانون قرار می‌گیرد و توجه به خدا و هماهنگ شدن با تفکر دینی در حاشیه قرار می‌گیرد. این تغییر که اتفاق می‌افتد روی فلسفه هم تأثیر می‌گذارد، یعنی تا وقتی که خدامحور بود، فلسفه خودش را با آن خدا هماهنگ می‌کرد. لذا می‌بینید که بحث‌های وجودشناسی و خداشناسی، در دوره‌ی قرون وسطی و وسطی از حجیم‌ترین بحث‌ها هستند. با این که بنابر تقسیم‌بندی ارسطو، حکمت عملی هم داریم ولی این مباحث در

دو نگاه

وقتی در دوره‌ی جدید

دیگر دین نبود که

بخواید به علوم و فلسفه

خط بدهد. در تمامی

عرصه‌ها، انسان‌شناسی

و جهان‌شناسی

و حتی خداشناسی و

جامعه‌شناسی، این عقل

خودبنیاد است که جلو

می‌آید و فعالیت می‌کند

و تنها مرجعی هم که به

خودش اجازه می‌دهد

روی این عقل خودبنیاد

دست بگذارد و نقادی

بکند، خود عقل خودبنیاد

است

اصلا همدیگر را فیلسوف نمی‌دانند. مثلاً تعبیری که کارناپ راجع به هایدگر به کار می‌برد و می‌گوید این سخن هایدگر که «عدم می‌عدم» مهملات است و حرف‌های پوچ؛ عدم می‌عدم یعنی چه؟ این اصلاً تفکر فلسفی نیست. از آن طرف هم هایدگر می‌گوید که وقتی زبان را به گزاره‌های منطقی محدود می‌کنید، تفکر را به نازل‌ترین وجه خودش تنزل داده‌اید و اصلاً این تفکر نیست. بنابراین ما هنوز یک ملاک قطعی و صیقلی شده نداریم و دلیلش هم برمی‌گردد به همان مشکل روش‌شناختی که در تعریف فلسفه وجود دارد.

۴ حالا که تعدد فلسفه‌ها را مورد بحث قرار دادیم، خوب است که اشاره‌ای هم به مسئله‌ی پایان فلسفه داشته باشیم. این بحث چرا و چگونه مطرح شد و چه اماره‌هایی برای این ادعا وجود دارد؟

تا جایی که بنده اطلاع دارم، این بحث را به صورت مشخص در دوره‌ی معاصر، هایدگر مطرح می‌کند. البته او متأثر از هگل است که پایان تاریخ را مطرح کرده است. همین مقدار را یادآوری می‌کنم که هایدگر در رساله‌ی «پایان فلسفه و وظیفه‌ی تفکر» دو تا سؤال کلیدی مطرح می‌کند، یک سؤال اینکه پایان فلسفه به چه معنا است؟ و دیگر اینکه آیا ما در پایان فلسفه می‌توانیم وظیفه‌ای برای تفکر در نظر بگیریم یا نه؟ البته تفکر با تعریفی که مورد نظر هایدگر است. مراد هایدگر را از تفکر در این زمان کوتاه نمی‌توان بیان کرد و شاید در یک جمله نظر او را خلاصه کردن در این جا ضررش بیش از فایده‌ی آن باشد لذا از توضیح مراد او در باب تفکر می‌گذرم اما در باب دو پرسشی که او مطرح می‌کند؛ در پاسخ به سؤال اول، هایدگر می‌گوید که دو معنا را می‌توانیم برای پایان فلسفه ذکر بکنیم؛ معنای اول برای پایان فلسفه یک معنای منفی است، یعنی فلسفه به خاتمه و آخرین درجه‌ی زوال خودش رسیده است. اما یک معنای مثبت هم می‌توانیم ذکر بکنیم و پایان را به معنای کمال بگیریم، یعنی چیزی که به نهایت پختگی و تکامل و ثمردهی خودش رسیده است. و به تعبیر دیگر به نهایت به فعلیت رساندن ظرفیت‌ها و امکانات و بلوغ خودش رسیده است. هایدگر بلافاصله می‌گوید که ما برای پایان فلسفه به معنای دوم هیچ ضابطه‌ای نداریم؛ یعنی ما هیچ ملاک و معیاری نداریم که مثلاً بگوییم فلسفه‌ی هگل از فلسفه‌ی کانت کامل‌تر است و یا فلسفه‌ی کانت از فلسفه‌ی دکارت و فلسفه‌ی دکارت از فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون کامل‌تر است. بنابراین نمی‌توانیم پایان را به معنای مثبت خودش و به معنای کمال ذکر بکنیم. بعد اشاره می‌کند که اگر فلسفه را به عنوان روش در نظر بگیریم، نباید به دنبال ترجیح یک فلسفه نسبت به فلسفه‌ی دیگر باشیم. چرا که اگر فلسفه را به مثابه ابزار در نظر بگیریم، هر ابزاری قابلیت و کارایی‌های خاص خودش را دارد. بخواهم مثال بزنم (این مثال از من است نه از هایدگر)، مثل این است که اره را با چکش مقایسه کنید و بعد بپرسید کدام‌یک از این دو کامل‌تر است. لذا در این جا به تعبیر منطقی قدیم، قیاس مع‌الفارق است.

البته داخل پراتز بگویم که این خودش جای بحث دارد؛ یعنی اصلاً آیا ما می‌توانیم بگوییم فلسفه به معنای روش است و روش هم به معنای ابزار است، و چون هر ابزاری قابلیت خاص خود را دارد ابزارها و در این جا فلسفه‌ها قابل مقایسه با یکدیگر نیستند؟ به نظرم این سخن درستی نیست که کمال فلسفه‌ها را با یکدیگر نمی‌توان مقایسه کرد، چون بالاخره نحوه و میزان حل مسائل فلسفی قابل ارزیابی است و همه‌ی تئوری‌های فلسفی از قوت و توان یکسانی برای پاسخ‌گویی به پرسش‌های مشترک فلسفی برخوردار نیستند. بنابراین کمال فلسفه‌ها

نمی‌شود هر فکری را عرضه کرد و می‌باید آن علم با تفکر کلیسا هماهنگ باشد در عرصه‌ی فلسفه نیز هر فکری امکان و اجازه‌ی ظهور نمی‌یافت اما با تغییر نظام سیاسی در دوره‌ی جدید رفته رفته نظام‌های سیاسی و اجتماعی متعدد و بازتری ظهور کرد که در آن نظام‌ها از قید و بندهای نظام‌های کلیسایی قرون وسطی خبری نبود لذا هم علم و هم فلسفه توانستند ابعاد متعدد و متنوع‌تری از خود را به نمایش بگذارند. البته این سخن به این معنا نیست که در دوره‌ی جدید قید و بندهای سیاسی بر فیلسوفان وجود نداشت اما در مقایسه با دوره‌ی قرون وسطی چندان نبود.

۴ در صحبت‌های شما تا حدودی مراد و منظورتان از فلسفه مبهم بود، شما به زمینه‌های مختلفی برای تبیین تعدد فلسفه‌ها در دوران جدید و معاصر اشاره کردید، ولی بیشتر تعدد رشته‌های علمی و موضوعات مورد بحث در فلسفه را تبیین نمودید. آیا منظور از تعدد فلسفه‌ها، صرفاً تنوع موضوعات فلسفه است یا ماهیت فلسفه تکرر پیدا کرده است. به نظر می‌رسد که این اشکال برمی‌گردد به اینکه یک فهم مشترک و مورد تفاهم درباره اینکه فلسفه چیست وجود ندارد. نظر شما چیست؟

من در مقاله‌ی «کدام فلسفه، کدام تطبیق» در کتاب «پایان فلسفه و وظیفه‌ی تفکر» به تفصیل پاسخ دادم که مراد ما از فلسفه چیست و آیا اساساً ما می‌توانیم فلسفه را تعریف کنیم؟ اما در این جا اختصاراً یادآور می‌شوم ما در تعریف فلسفه مشکل روش‌شناختی داریم. وقتی می‌خواهیم بحث کنیم که فلسفه‌ها متنوع و متعدد شده‌اند، باید قبلیش تعریفی از فلسفه داشته باشیم و آن تعریف را مبنا قرار بدهیم و تاریخ تفکر فلسفی را با آن تعریف بسنجیم. همین جا می‌توان پرسید که معیار سنجش تعریف صحیح فلسفه، اعتبار خودش را از کجا به دست می‌آورد؟ ما به دو صورت پیشینی و پسینی می‌توانیم فلسفه را تعریف کنیم ولی هر یک از این دو روش مشکلات و اشکالات خاص خود را دارد. در تعریف پیشینی ما به هویت خارجی و تاریخی فلسفه کاری نداریم و از نزد خود تعریفی برای فلسفه می‌کنیم اما در این حالت وقتی تعریف خود را به عنوان تعریف معیار برای تعریف فلسفه عرضه می‌کنیم متوجه می‌شویم نمونه‌هایی از فلسفه در تاریخ فلسفه تحقق یافته است که زیر مجموعه‌ی تعریف پیشینی ما قرار نمی‌گیرد. اما می‌توانیم نوعی تعریف پسینی و تاریخی هم از فلسفه داشته باشیم یعنی می‌توانیم به سراغ تاریخ برویم و تعریف تاریخی ارائه بدهیم و ببینیم آن‌هایی که ادعای فلسفه کردند، منظورشان از فلسفه چه بوده است و سپس یک مخرج مشترک بگیریم و آن را مبنا برای تعریف استاندارد خودمان قرار بدهیم. اما در این جا هم آن قدر تعاریف متنوع است که به سختی می‌توان یک مخرج مشترک گرفت که بر تمامی این صورت‌های متنوع قابل تقسیم باشد. فلسفه یک‌جا خودش را وجودشناسی معرفی می‌کند، یک‌جا معرفت‌شناسی، یک‌جا زبان‌شناسی و یک‌جا فلسفه اصلاً می‌شود منطق. خوب فلسفه‌ای که کانون اصلی‌اش وجودشناسی است با فلسفه‌ای که کانون اصلی‌اش زبان‌شناسی است وجه اشتراکشان چیست که شما هر دو را فلسفه می‌نامید؟ این‌ها بر اساس موضوع کاملاً متفاوت هستند، مگر اینکه بیابید سراغ روش‌هایشان. اما در روش هم تنوع زیاد است. یک‌جا عقلی، جای دیگر پدیدارشناختی و جای دیگر تجربی است. پس روش واحد هم نداریم.

به همین خاطر است که خیلی از متفکران همدیگر را طرد می‌کنند و

دو نگاه

در دنیای تکنیک‌زده کنونی این احتمال وجود دارد که فلسفه‌ی اسلامی هم به تفکر تکنیکی دروغ‌اند و نتواند مباحث جدی و اصلی خودش را پیگیری کند

او می‌گوید در این دوره‌ی پایانی فلسفه، ما باید سراغ تفکری برویم که نه از جنس متافیزیک و فلسفه است و از نه جنس علم. بدون اینکه بخواهم مطلب را تفصیل دهم فقط به اشاره می‌گویم، تفکر مورد نظر هایدگر نوعی علم حضوری - به اصطلاح فلسفه‌ی اسلامی - است. او معتقد است با این علم حضوری می‌توان و می‌باید در مورد حقیقت وجود تأمل کرد و چنین تفکر و علمی تنها توان پرداختن به وجود را دارد. البته برخی معتقدند مراد هایدگر از برقرار کردن نسبت حضوری با وجود، علم حضوری به وجود نیست و این بحثی است که در جای خودش باید حل‌جایی شود و من فعلا به آن نمی‌پردازم. به گفته‌ی وی ما باید کمک کنیم و بستری را فراهم کنیم که در واقع این امکان اولیه که همیشه جزء امکانات فلسفه بوده است اما مورد غفلت قرار گرفته است، در حد توان ما به ظهور برسد. البته این خودش بحث مفصلی است که خود این تفکر چه تفاوت‌هایی با فلسفه و علم دارد و آیا هایدگر واقعا در این‌جا توانسته است تفکر دیگری را نشان بدهد؟

دو نگاه

در دوره‌ی قرون وسطی کلیسا، فلسفه و کلا علوم را یک پارچه و یک دست کرد. تمام ظرفیت‌های بالقوه تفکر فلسفی مصروف این می‌شد که وقتی به فعلیت می‌خواهد برسد، با اهالی کلیسا و متفکران کلیسا و سرمداران کلیسا هماهنگ باشد

؟ شما این‌جا نظر هایدگر را مطرح کردید، اما نظرات دیگری هم در این زمینه وجود دارد؛ مثلا عده‌ای معتقدند چون در فلسفه بحث از وجود است و وجود هم به انسان مربوط می‌شود پس تا زمانی که انسان هست، فلسفه هم هست و از طرف دیگر عده‌ای معتقدند که با پیشرفت علم برای مسائل فلسفه پاسخ‌های علمی و جهان‌شمول ارائه می‌شود و این مسائل از حیطه‌ی فلسفه خارج می‌شود و روزبه‌روز فلسفه نحیف‌تر می‌شود. لطفا نظر تان را راجع به این دیدگاه‌ها هم بفرمایید.

اعتقاد هایدگر این است که عالم فعلی، عالم غربی است و وقتی که ما می‌گوییم فلسفه به پایان خودش رسیده است، مرادمان در عالم غربی است. در عالم غربی که عالم تکنیکی و تکنیک‌زده است، فلسفه به پایان خودش رسیده است و در قالب تفکر تکنیکی ظهور پیدا کرده است. اما آن عالم غربی، عالم انسان غربی نیست. عالم غربی، عالم تمامی انسان‌هایی است که الان دارند زندگی می‌کنند. شبیه همان بحثی که در مورد پایان تاریخ مطرح می‌شود که آیا پایان تاریخی که آن‌ها مطرح می‌کنند، پایان تاریخ خودشان است یا پایان تاریخ کل نظام بشری؟ البته من در کلمات هایدگر به صراحت ندیدم که بگوید کسانی که در شرق دور یا کشورهای اسلامی می‌کنند، آن‌ها هم در عالم غربی دارند زندگی می‌کنند. ولی از کلمات هایدگر برمی‌آید که برای یک منطقه‌ی جغرافیایی بحث نمی‌کند. از لابه‌لای کلمات هایدگر برمی‌آید که کل عالم جغرافیایی مد نظرش است. گرچه مراد او از عالم غربی اصلا محصور کردن عالم در جغرافیای خاصی نیست. نزد او عالم غربی اصلا عالم جغرافیایی نیست گرچه جغرافیا ظهور دارد. اما در مقام نقد این بحث، از منظر فلسفه‌ی اسلامی این حرف را نمی‌توانیم بپذیریم. البته حرف هایدگر باید خوب فهمیده بشود که نقدی هم که می‌خواهد بشود یک نقد سطحی نباشد. اگر ما بناییم و در نقد پایان فلسفه بگوییم ما هنوز می‌توانیم از وجود پرسش بکنیم؛ مگر هایدگر گفته بود ما از وجود نمی‌توانیم پرسش بکنیم؟ خود هایدگر است که در دوره‌ی جدید بحث پرسش از وجود را مطرح می‌کند. پس اگر کسی در نقد هایدگر صرفا و فقط بگوید که چون ما می‌توانیم پرسش از وجود بکنیم پس فلسفه به پایان خودش نرسیده است، به نظر می‌آید هنوز حرف هایدگر را عمیقا نفهمیده است، چون خود هایدگر هم معتقد است که هنوز می‌شود پرسش از وجود کرد. بلکه به زعم او تاکنون پرسشی از وجود نشده بلکه پرسش از موجود شده

قابل ارزیابی است ولو اینکه به نوعی ضرورت تاریخی در ظهور فلسفه‌ها معتقد باشیم. علاوه بر این حتی اگر فلسفه‌ها را به روش تقلیل دهیم در این حالت هم به زعم بنده روش ناقص و کمالشان در مقایسه با یکدیگر قابل ارزیابی است. زیرا در فلسفه‌ها موضوعات مشترکی است که می‌توان از کارایی یا ناکارایی فلسفه‌ها در حل آن موضوعات و مسائل بحث کرد. بالاخره یک سری از موضوعات هستند که ما نوعا در تفکرات فلسفی می‌بینیم که این‌ها به قول آن نویسنده‌ی معروف، ماجراهای جاودان فلسفه هستند. وجود، خدا، معرفت، انسان، اختیار، علیت، یک سری از موضوعات هستند که دائما به زبان‌های مختلف در جاهای مختلف و در تفکرات فلسفی مطرح می‌شوند.

بنابراین می‌توان این بحث را مطرح کرد که ولو اینکه فلسفه به معنی روش باشد، یک سری موضوعات مشترک دارند که به تناسب اینکه این روش‌ها کدامیک از مسائل آن موضوعات را می‌توانند حل بکنند، می‌توان نمره داد که روش الف نسبت به روش ب بهتر است یا بدتر. من می‌خواهم بگویم که ما به این حرف هایدگر هم یک ایراد بنایی داریم و هم یک ایراد مبنایی. ایراد بنایی ما این است که اگر فلسفه روش هم باشد، به نظر ما باز روش‌ها قابل مقایسه است، چون موضوعات و مسائل مشترکی هست و می‌شود تشخیص داد کدام روش بهتر می‌تواند موضوعات و مسائل را حل بکند. یک اختلاف مبنایی هم داریم که اصلا ما فلسفه را روش نمی‌دانیم. یک نکته‌ی دیگر را هم می‌توان در این‌جا اشاره کرد. هایدگر در رساله‌ی پایان فلسفه‌اش می‌گوید هنوز ما ضابطه‌ای برای کمال فلسفه نداریم. می‌توان از او پرسید که اگر ضابطه و معیاری برای کمال این فلسفه نداریم، چطور می‌توانید بگویید که به پایان رسیده است؟ دقت بفرمایید؛ این پرسش بسیار مهمی است که تا هایدگر به آن پاسخ ندهد سخن او در باب پایان فلسفه در حد یک ادعای بدون دلیل باقی می‌ماند. پرسش این است که بر اساس چه ملاک و معیاری ما می‌توانیم پایان فلسفه را تشخیص دهیم؟ هایدگر به این پرسش پاسخی نمی‌دهد. در واقع او ملاک و معیاری برای پایان رسیدن فلسفه ذکر نمی‌کند. آری، انحلال فلسفه به علوم و سیطره‌ی تفکر تکنیکی و محاسبه‌گر و مانند آن همه می‌تواند منجر به کنده‌ی تفکر فلسفی با ضعیف و رنجور شدن تفکر فلسفی بشود اما این امور را علت یا علامت پایان فلسفه دانستن ادعای بزرگی است که مستند به هیچ دلیل و برهانی نیست و متأسفانه ساده‌اندیشانه‌ی ارادت‌مند به هایدگر در برابر نقد ما از این دیدگاه هایدگر، می‌گویند از هایدگر طلب دلیل و برهان نکنید و فقط به ندای وجود گوش فرا دهید!

البته اینجا نکته‌ی دیگری هست که خدمتتان عرض می‌کنم. هایدگر توضیح می‌دهد که وقتی می‌گوییم فلسفه به پایان خودش رسیده است، دقیقا به این معنی است که فلسفه به علوم مختلف تجزیه شده است. فلسفه انحلال پیدا کرده است به علوم تجربی. فلسفه در قالب روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اخلاق و اقتصاد شاخه شاخه شده است و در نهایت پایانش در تکنولوژی ظهور پیدا کرده است. هایدگر معتقد است دنیای جدید، دنیای تفکر تکنیکی است. فلسفه تنزل پیدا کرده است به تکنولوژی و تمامی امکانات نهایی فلسفه در تفکر تکنیکی ظهور پیدا کرده است و به همین خاطر است که ریاضیات و تفکر آماری معیار و مبنای تمامی تفکرات شده است. به تعبیر هایدگر این تفکر تکنیکی نشان دهنده‌ی این است که متافیزیک تمامی امکانات درونی خودش را به فعلیت رسانده است. البته هایدگر معتقد است که یک وظیفه‌ی نهایی در این دوره‌ی پایان فلسفه برای فلسفه باقی مانده است که این وظیفه و مسئولیت تا حالا مورد توجه قرار نگرفته است.

است. اگر بخواهیم دقیق‌تر روی حرف هایدگر تأمل نکنیم، باید بگوییم که به خاطر آن سیطره و غلبه‌ای که تفکر تکنیکی پیدا کرده است، طرح پرسش از وجود دشوار شده است. هایدگر باب تفکر را بسته نمی‌بیند، به همین خاطر است که خودش طلا به‌دار و طلعه‌دار پرسش از وجود است. اگر نمی‌توانست پرسش بکند از همان ابتدا می‌گفت باب تفکر بسته شده است. اما تمام حرف هایدگر این است که در دوره سیطره و غلبه‌ی تفکر تکنیکی این توجه کردن به حقیقت وجود بسیار دشوار شده است و وجود را با موجودات عوضی گرفتن و در جای همدیگر قرار دادن خیلی به سادگی دارد اتفاق می‌افتد. به همین خاطر است که هایدگر می‌گوید الان اصلاً تفکر نمی‌شود، چون تفکر تکنیکی و تفکر محاسبه‌گر، تفکر ریاضی و تجربی آن قدر جریان و نفوذ یافته است که هیچ ساحت و افق دیگری را رو به روی اندیشه‌ی بشری قرار نداده است.

دو نگاه

می‌توانیم بپرسیم که آیا واقعاً نسبت دین اسلام با فلسفه همین است که در مسیحیت اتفاق افتاد

۱ اگر ما این حرف را به این صورت بپذیریم، در مورد فلسفه‌ی اسلامی چه می‌توان گفت؟

اعتقاد ما این است که نباید یک هویت یک‌پارچه برای فلسفه تعریف کنیم و بگوییم وقتی هایدگر می‌گوید فلسفه به پایان خودش رسیده است، فلسفه، اسلامی و غیر اسلامی ندارد و فلسفه به معنای تفکر عقلی به پایان خودش رسیده است. اولاً اینکه هنوز تعریفی از فلسفه که مجمع علیه نباشد نداریم، ثانیاً به لحاظ تاریخی هم هویت فلسفه‌ی اسلامی علی‌رغم تأثیرهایی که از افلاطون و ارسطو دارد یک هویت مستقلی است. به همین دلیل پایان فلسفه در تفکر غربی با پایان فلسفه در فرهنگ اسلامی و فلسفه‌ی اسلامی باید متفاوت تعریف بشود. البته این را می‌توان به عنوان یک زنگ خطر برای فلسفه‌ی اسلامی ذکر کرد. یعنی در دنیای تکنیک‌زده کنونی این احتمال وجود دارد که فلسفه‌ی اسلامی هم به تفکر تکنیکی دروغند و نتواند مباحث جدی و اصلی خودش را پیگیری کند. کما اینکه برخی از معتقدین به فلسفه‌ی اسلامی اعتقادشان بر این است که اگر به شاخه‌های فلسفه‌های مضاف وارد شویم، از جریان اصیل فلسفه که بحث و وجودشناسی است، دور شده‌ایم. اما اگر تعریفی که از فلسفه‌ی اسلامی ارائه می‌دهیم وجودشناسی نباشد و بخواهیم آن را آسیب‌شناسی نکنیم و با مسائل و مقتضیات زمانه پیوند بزنیم، باید برگردیم و بگوییم که فلسفه‌ی اسلامی نه تنها به پایان خودش نرسیده است، بلکه بسیاری از قابلیت‌ها و پتانسیل‌های خودش را که می‌توانسته در سیر تاریخی خودش به ظهور برساند، اصلاً به ظهور نرسانده است. فلسفه‌ی اسلامی چون روی وجودشناسی متمرکز شده است، از زمان فارابی هر چه دورتر می‌شویم تا به ملاصدرا می‌رسیم، و در دوره‌ی معاصر خودمان، بحث و وجودشناسی محوریت داشته است. اما این ساده‌اندیشی است که تصور کنیم ما در باب وجودشناسی سخنان نهایی را گفته‌ایم. آری، سخنان نغزی فیلسوفان ما در باب وجودشناسی بیان کرده‌اند اما فاصله‌ی چند هزار سال نوری بین سخنان «نغز» در باب وجود و سخنان «نهایی» در باب وجود هست که نشان می‌دهد ما هنوز در پیمودن مباحث آنتولوژیک راه درازی در پیش داریم و بیش از آن در مباحث معرفت‌شناسی و مانند آن. به هر تقدیر به سخن پیشین خود باز گردم و آن اینکه ما مبنایمان در تعریف پایان فلسفه در فلسفه‌ی اسلامی کاملاً متفاوت است. مبنای تعریف ما در پایان فلسفه‌ی اسلامی این است که فلسفه‌ی اسلامی به خاطر اینکه متناسب با زمانه و تاریخ مخاطبین خودش رشد نکرده است، امکانات بسیاری داشته است که هنوز به ظهور و فعلیت نرسانده

است. فلسفه‌ی اسلامی هنوز با پایان خودش خیلی فاصله دارد. لذا در فلسفه‌ی اسلامی، پایان فلسفه به معنای هایدگری کلمه نباید مطرح بشود. مقایسه کردن فلسفه‌ی اسلامی به عنوان ذیلی از تفکر فلسفی غربی غلط است. یکپارچه دانستن فلسفه‌ی اسلامی با فلسفه‌ی غرب غلط است. فلسفه‌ی اسلامی را باید در فضای خودش تعریف کنیم. اگر چنین کردیم آن وقت اولین و جدی‌ترین نقدی که به فلسفه‌ی اسلامی داریم و به نظر من باید راجع به آن بحث کرد این است که فلسفه‌ی اسلامی به مخاطبینش در سیر تاریخی خودش نتوانسته است پاسخ‌های لازم را بدهد. اولاً آن‌ها را متوجه نیازهای خودشان نکند و ثانیاً پاسخ‌های متناسب با آن نیازها را مطرح نکند. فلسفه‌ی اسلامی متمرکز شده است روی وجودشناسی و حتی به معرفت‌شناسی هم آن‌چنان که شایسته است نپرداخته است. حالا باید علتش را از لحاظ تاریخی بررسی کرد و دید که چه راه برون‌رفتی داریم؟ به نظر من فلسفه‌ی اسلامی در تعامل با فلسفه‌ی غرب است که می‌تواند خیلی از ظرفیت‌های خودش را بشناسد و به فعلیت برساند. البته مخصوصاً بعد از انقلاب اسلامی، این تعامل در حال رخ دادن است و باید به صورت برنامه‌ریزی شده‌تر این تعامل ادامه یابد.

مایلم در انتهای این بحث به این نکته نیز اشاره کنم و آن اینکه در جامعه‌ی ما دو نگاه افراطی و تفریطی در باب فلسفه‌ی اسلامی وجود دارد. نگاه افراطی آن است که می‌گوید فلسفه‌ی اسلامی - یعنی فلسفه‌های سینیوی و اثراقی و صدرایی - و خاصه فلسفه‌ی صدرایی جامع جمیع امکانات پاسخ‌گویی به «تمامی» مسائل فلسفی جدید است لذا کوشش می‌کنند فی‌المثل تمامی فلسفه‌های مضاف مطرح در غرب را با مبنای فلسفه‌ی اسلامی و خاصه فلسفه‌ی صدرایی تعریف کنند و تفصیل دهند. در مقابل این نگاه، دیدگاه دیگری است که به تبعیت و تقلید از هایدگر معتقد است فلسفه‌ی اسلامی نیز با فلسفه‌ی صدرایی به پایان خودش رسیده است و عدم ظهور فلسفه‌های جدید در طی حدود چهارصد سال بعد از ملاصدرا در فلسفه‌ی اسلامی خود حکایت از آن دارد که فلسفه‌ی اسلامی تمامی امکانات خویش را با ملاصدرا به ظهور رسانده است. همانطور که در غرب با هگل، متافیزیک به پایان خودش رسید.

به گمان بنده این دو دیدگاه هر دو در مسیری خطا و نادرست گام برمی‌دارند یعنی نه غایت‌القصوای فلسفه‌ی اسلامی فلسفه‌ی صدرایی الهیت و ملاصدرا نیز چنین نظری راجع به فلسفه‌ی خودش نداشت و نه این سخن درست است که فلسفه‌ی اسلامی نیز با ملاصدرا مثل فلسفه‌ی غرب با هگل به نهایت ظهور امکاناتش رسیده است. نقد تفصیلی این دو نگرش به فلسفه‌ی اسلامی، مجال و فرصت دیگری را می‌طلبد که امیدوارم در آینده برای بنده فراهم شود. ■