

افق‌های نوین در پژوهش‌های فلسفه اسلامی

احمد بهشتی*

استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی، گروه فلسفه، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۳؛ تاریخ تصویب: ۸۷/۹/۱۸)

چکیده

فلسفه اسلامی همواره در تاریخی درازمدت با امواج گوناگون و شکننده‌ای از مخالفت‌ها و شبهه‌تراشی‌ها مواجه بوده و پژوهش‌های عمیقی برای دفع آنها انجام گرفته است، و همین امر موجب رشد کمی و کیفی فلسفه اسلامی شده است. اگر روزگاری جبر و تفویض، حدوث زمانی عالم، زیادت صفات واجب و نفی علت غایی، نفی ضرورت و اعتقاد به اولویت، مرئی بودن خداوند، نفی حسن و قبح ذاتی و مخدوش شدن عدل الهی و ده‌ها مسئله دیگر، فلسفه اسلامی را به چالش می‌کشید، و چنانچه روزی امواج گوناگونی از ایسم‌ها به بازار اندیشه راه می‌یافت و چند صباحی رونق می‌گرفت و فلسفه و فلاسفه اسلامی را درگیر می‌ساخت و آنان ناگزیر می‌شدند که با پژوهش و نوآوری، سنگر دفاع را مستحکم سازند و در برابر تجددخواهی الحادی به مقاومت بپردازند، اکنون دوره فراتجددخواهی یا پست‌مدرنیسم رسیده و شعار طرفداری از کثرت و انشقاق و نسبییت سر می‌دهد. این نگرش، حاکمیت و بی‌طرفی عقل را موهوم می‌شمارد؛ عقیده به پیشرفت را نفی می‌کند؛ به هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) گرایش دارد و فرهنگ‌های بومی و متقابل را با همه ویژگی‌هایشان پذیرا می‌گردد. گفتنی است که در این شرایط نیز افق‌های نوینی در برابر فلسفه اسلامی گشوده می‌شود و به پژوهش‌هایی نو، ژرف‌تر و گسترده‌تر نیاز دارد.

واژگان کلیدی

فلسفه اسلامی، افق‌های نوین، کلام اسلامی، مدرنیسم و پست‌مدرنیسم، رشد کمی و کیفی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

آنچه در دوران‌های مختلف موجب پیدایش افق‌های نوینی در فلسفه اسلامی شده، شبهه‌تراشی - های مخالفان و صاحب‌نظران و ظهور مکاتب و نحله‌های جدید بوده است (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۱۳-۱۴). مسلم این است که در دامن اسلام و فرهنگ اسلامی، فلسفه‌ای پدید آمد که فلسفه یا حکمت اسلامی نامیده شد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ص ۱۴).

هرچند ترجمه آثار فلسفی یونان و آشنایی با اندیشه‌های فلسفی ملل دیگر، رویکرد مسلمانان را به فلسفه اسلامی سرعت و شدت بخشید، فلاسفه اسلامی همواره کوشیدند که با الهام از جنبه‌های مثبت و طرد نقاط منفی فلسفه‌های دیگر، فلسفه‌ای بنا نهند که برای امت اسلامی، بومی و آشنا باشد و نه تنها مغایرت و مباینتی با مفاهیم صریح کتاب و سنت نداشته باشد، بلکه از قدرت بی‌کران عقل و استدلال برهانی و شعاع نافذ شهود نیز بهره‌گیر و حتی حس و ادراک حسی را در حدود توانایی‌هایش به حساب آورد، که این هر سه ابزارهایی است که خود کتاب و سنت نیز آنها را معتبر شناخته است (مطهری، ۱۳۵۰: ص ۱۴).

این فلسفه، فلسفه‌ای راكد و مقطعی نیست؛ بلکه به حکم خاستگاه پایدار و مستحکم خود، همواره رشد و بالندگی داشته و در هر شرایطی توانسته است در برابر امواج مخالف ایستادگی کند. فلاسفه اسلامی هرگز از ظهور اندیشه‌های مخالف و نقادی‌های گوناگون یا مخالفت‌ها و تکفیرها نهراسیده و خودباخته و مقهور نشده‌اند؛ بلکه مواجهه با آنها را به عنوان افق‌های نوینی که در برابرشان گشوده شده، به فال نیک گرفته‌اند و با روی آوردن به پژوهش‌های سازنده، رشد کمی و کیفی فلسفه اسلامی را تضمین کرده و بر عمق و گستره آن افزوده‌اند.

ظهور امواج مخالف در گذشته

استاد مطهری معتقد است که متکلمان اسلامی همواره با ناخن زدن به گفته‌های فلاسفه، آنها را به مبارزه می‌طلبیدند و تشکیک و انتقاد می‌کردند و از این‌رو بن‌بست‌هایی برای آنها به وجود می‌آوردند؛ ولی فلاسفه در برابر آنها تسلیم نمی‌شدند، بلکه به ابتکار و یافتن راه‌حل می‌پرداختند و همین امر سبب پدید آمدن مسائل تازه‌ای می‌شد که در فلسفه‌های یونانی و اسکندرانی بی‌سابقه بود (مطهری، ۱۳۶۹: ص ۴۹).

اگر متکلمان اسلامی بر حدوث زمانی عالم پای نمی‌فشارند و حتی تا مرحله تکفیر مخالفان نظریه خود پیش نمی‌رفتند، بحث حدوث و قدم در فلسفه چنین گسترشی پیدا نمی‌کرد و آرایسی چون حدوث ذاتی، حدوث دهری میرداماد، حدوث طبعی صدرالمتألهین و حدوث اسمی سبزواری به ظهور نمی‌رسید (سبزواری، ۱۳۴۸: صص ۱۱۲-۱۱۶).

در این میان، اندیشمندی چون امام فخر رازی با طرح این مسئله که اصولاً هیچ آیه‌ای در قرآن بر حدوث زمانی عالم دلالت ندارد، انگیزه متفکران به حدوث زمانی عالم را که تکیه‌گاه مستحکم خود را شرع مقدس می‌دانستند، تضعیف نمی‌کرد (رازی، ۱۴۰۷: صص ۲۹-۳۳).

از آنجا که واجب و ممکن نباید سنخیت وجودی داشته باشند، متکلمان اسلامی خود را ملزم دیدند که به اشتراک لفظی وجود قائل شوند. بر طبق این نظر، وجود تنها میان واجب و ممکن یا همه موجودات، و یا بین ماهیات ممکنه مشترک لفظی است (سبزواری، ۱۳۴۸: صص ۲۲۸ - ۲۴۸).

امام فخر رازی اشتراک معنوی وجود را پذیرفت؛ ولی به دلیل نپذیرفتن تشکیک، خود را ناگزیر دید که واجب‌الوجود را دارای ماهیت بداند و تمایز واجب و ممکن را به ماهیت بسپارد (بهشتی، ۱۳۸۳: ص ۲۱۲). او بر نظریه قاطع عدم ترکیب واجب‌الوجود از وجود و ماهیت، اشکالاتی وارد کرد که خواجه طوسی به همه آنها پاسخ گفت و بطلان اشکالاتش را برملا ساخت (همان: ص ۲۳۸). این ناخن‌زدن‌های امام رازی نه تنها خلل و ریشه‌ای بر اندام فلسفه اسلامی وارد نکرد، بلکه باعث شد که ایشان مواضع خود را استحکام بیشتری ببخشند.

بحث حدوث و قدم، دو مسئله دیگر را نیز پدید آورد که در هر دو، فلاسفه و متکلمان با یکدیگر اختلاف پیدا کردند: الف) لزوم تقدم زمان بر حادث؛ ب) لزوم تقدم ماده حامل قوه بر حادث. در حقیقت، این دو مسئله، سرنوشت حدوث و قدم عالم را در دست دارند؛ به همین جهت، بوعلی سینا در اشارات خود به اثبات آنها پرداخته؛ امام فخر رازی از موضع یک متکلم اشعری به ناخن‌زدن‌ها، بلکه به حمله‌های کوبنده‌ای روی آورده و خواجه طوسی با دفاع‌های پرمایه خویش همه را پاسخ گفته است (همان: ۱۸۹۰: صص ۸۹-۱۷۱). حکم به تقدم زمان و ماده مستعدده موجب می‌شود که سلسله حوادث سر دراز داشته باشد. اگر لازم است که هر پدیده حادثی مسبوق به زمان و ماده حامل قوه باشد، سلسله حوادث تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کند و ما هرگز به اولین حادث نمی‌رسیم. این امر خود سبب شد که میان تسلسل دفعی و تسلسل تعاقبی فرق قائل شوند و اولی را ممتنع و دومی را ممکن بشمارند و در نتیجه، حوزه

اختلافات فلاسفه و متکلمان اسلامی گسترده‌تر شود (همان: صص ۲۸۷-۲۹۳).

استاد مطهری مسائل فلسفه اسلامی را به چهار دسته تقسیم می‌کند: ۱. مسائلی که عیناً از فلسفه یونانی و اسکندرانی گرفته شده است و مسلمین در آنها کار تازه‌ای نکرده‌اند، و یا این کارشان به قدری نبوده که شکل مسئله را تغییر دهد؛ ۲. مسائلی که فلاسفه اسلامی آنها را تکمیل کرده و به آنها صورت استدلالی بهتری بخشیده‌اند؛ ۳. مسائلی که در گذشته در حاله‌ای از ابهام بوده و مسلمین آنها را روشن و مشخص ساخته‌اند؛ ۴. مسائلی که حتی عنوان آنها تازه است و هیچ پیشینه‌ای در یونان و اسکندریه نداشته است (مطهری، ۱۳۶۹: صص ۳۷-۳۸).

استاد مطهری ۲۲ مسئله را مطرح می‌کند که همه آنها از نظریات خاص صدرراست؛ اعم از اینکه خود وی آن را طرح کرده است یا قبلاً دیگران مطرح ساخته‌اند، ولی از طریق برهان به اثبات نرسیده است (همان: صص ۷۸-۸۲).

دو متکلم بزرگ، یعنی غزالی و رازی از این نظر که در برابر فلسفه اسلامی قد برافراشتند، خدمت بزرگی انجام دادند. آنها از نام‌های پرطنطنه سقراط، افلاطون و ارسطو نهراسیدند و حریتی فکری برای جهان اسلام به ارمغان آوردند.

البته غزالی کار تازه‌ای نکرد؛ یعنی نه بیست مسئله‌ای که وی در تهافت از آنها به‌سختی انتقاد کرد، ارمغان تازه‌ای دربر داشت، و نه پاسخ‌هایی که ابن‌رشد در تهافت التهافت به وی داد، فلسفه را تحرک و تکامل بخشید؛ چراکه نه غزالی فیلسوفی بنام بود و نه ابن‌رشد به نوآوری دست یافت؛ به همین جهت هیچ کدام مورد توجه فلاسفه اسلامی - آن‌گونه که باید و شاید - قرار نگرفتند. گفتنی است که هر دوی این بزرگان، شهرت خود را مدیون غربیانی هستند که کتب آنها را ترجمه کردند. البته غزالی، متفکری مؤمن و معتقد، و ابن‌رشد، شارح بزرگ ارسطو و از معتقدان سرسخت اوست (همان: صص ۵۳-۵۴).

اما فخرالدین توانست با تشکیکات خود، بن‌بست‌هایی برای فلاسفه به وجود آورد، و اگر موشکافی‌ها و نقادی‌های خواجه طوسی در شرح اشارات و تلاش‌های دیگران در برابر او نبود، این بن‌بست‌ها هرگز گشوده نمی‌شد و فلسفه اسلامی دستخوش سکون و رکود می‌گردید. از این رو خدمات غیر مستقیم رازی به فلسفه اسلامی درخور تقدیر و تکریم است (همان: ص ۵۲).

با نگاهی به مسئله علیت درمی‌یابیم که دیوار میان فلسفه و کلام اسلامی در این زمینه بلند است. متکلمان به این دلیل که علت و معلول از یکدیگر انفکاک‌ناپذیرند و از علت سلب اختیار می‌شود، گفتند: خداوند - که صاحب اختیار و اراده است - فاعل عالم است نه علت. پذیرش

اصل علیت مستلزم پذیرش قدم عالم است؛ چراکه علت تامه حالت انتظاری ندارد. با وجود او معلول موجود، و با عدم آن، معلول و معدوم است. میان علت تامه و معلولش انفکاک نیست؛ ولی میان فاعل مختار و فعل انفکاک است؛ زیرا هرگاه اراده کرد، خلق می‌کند. همین امر باعث شد که در مسئله تعریف قدرت واجب‌الوجود نیز با هم درگیر شوند.

همین تضادها و تقابلهای سبب گردید که فلاسفه اسلامی خداوند را فاعل بالعنايه بشناسند و عنایت را - با تحلیل مفهومی - به علت و سببیت و رضا تعریف کنند. نمی‌توان گفت فاعلی که از علم و سببیت و رضا برخوردار است، فاقد اختیار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰ق: ص ۴۱۵؛ صدرالمتألهین، بی‌تا: صص ۵۵-۵۷).

خواجه اعلام کرد که هم اشاعره و هم معتزله ناگزیرند که در برخی از موارد، اصل علیت را بپذیرند، هرچند به ظاهر منکر آن هستند و بر نفی آن پای می‌فشارند. از آنجا که اشاعره معتقدند صفات خدا زائد بر ذات و به قدم ذات قدیم‌اند، چاره‌ای جز قبول اصل علیت در مورد ذات و صفات ندارند، مگر اینکه همچون کرامیه به حدوث صفات قائل شوند. معتزله نیز قائل به احوال‌اند و احوال را - که صفاتی غیر موجود و غیر معدوم‌اند و به اصطلاح آنها ثبوت دارند - قدیم می‌شمارند و ناگزیرند آنها را معلول ذات واجب بشمارند (طوسی، ۱۳۷۱: صص ۸۱-۸۳). فلاسفه معتقد شدند که واحد من جمیع الجهات محال است که مبدأ و کثیر عرضی - و نه طولی - باشد، و متکلمان به دلیل انکار اصل علیت و برخی محذورات دیگر که ذهنشان را مشوش کرده بود، صدور کثیر از واحد را جایز، بلکه لازم شمردند؛ وگرنه این سؤال مطرح است که «من این جاء الکثیرات» (همان: صص ۲۳۵-۲۴۹).

بحث حدوث و قدم و هیاهوی نفی و اثبات اصل علیت، اختلاف دیگری هم در پی داشت، و آن اینکه مناط احتیاج ممکن به علت چیست؟ چرا باید ممکن برای موجود شدن خود نیازمند علت یا فاعل باشد؟ متکلمان به دلیل قول به حدوث عالم، خود را ملزم دیدند مناط احتیاج را تنها حدوث یا حدوث بشرط الامکان بدانند؛ چراکه اگر غیر از این می‌گفتند، ناگزیر بودند که هم اصل علیت و هم قدم عالم را بپذیرند؛ حال آنکه از نظر ایشان، قدم عالم ممتنع است. مشهور فلاسفه چنین رأی دادند که مناط احتیاج به علت، امکان است. در این میان، بوعلی سینا ژرف‌اندیشی کرد و معتقد شد که امکان هم مناط احتیاج نیست؛ زیرا اگر ممکن همواره در بوتۀ عدم بماند، چه نیازی به علت دارد؟ بنابراین، همچنان که محتاج به علت، خود وجود امکانی است، مناط نیاز هم خود اوست و از این‌رو، نیاز

و نیازمند و مناط نیاز، هر سه یکی است (همان، ص ۶۵؛ مطهری، ۱۳۶۹: ص ۹۶).

درست است که فیلسوف مبدع و مبتکر، خود می‌تواند همواره برای فلسفه، مسئله‌ساز و مسئله‌آفرین باشد و چه‌بسا مسائلی از راه ابداعات فیلسوف و دغدغه‌هایی که پیدا کرده، به فلسفه روی آورد و در حریم فلسفه، بلکه در متن آن منزل و مأوا گزیند؛ اما نباید از نقش سازنده جبهه‌گیری‌های مخالفان و آرای درست یا نادرستی که آنها اظهار می‌کنند، در گشودن افق‌های نو به روی فلسفه و فتح باب پژوهش‌های فلسفی غافل بود.

ما برای هر دو احتمال شاهد داریم و شواهدی را بر احتمال دوم ذکر کردیم. حال بهتر است به شاهدهایی برای احتمال اول اشاره کنیم.

گاهی بوعلی در لابه‌لای پژوهش‌های فلسفی خود شبهاتی مطرح می‌سازد که هنوز پیش نیامده است، و خود به آنها پاسخ می‌دهد؛ برای نمونه، او هنگامی که می‌خواهد حوزه فلسفی را از حوزه علوم طبیعی و ریاضی جدا کند، هر یک از دو عنوان ماقبل‌الطبیعه و مابعدالطبیعه را برای فلسفه زینده می‌شمارد و معتقد می‌شود که فلسفه نسبت به ما که نخست با طبیعت سروکار پیدا می‌کنیم، «مابعدالطبیعه» و برحسب ذات «قبل‌الطبیعه» است و به همین جهت، فلسفه با علوم طبیعی و ریاضی، اصطکاک و تداخل ندارد. آن‌گاه با توجه به اینکه در ریاضیات، با اموری سروکار داریم که در ذهن مجرد از ماده‌اند، شبهه‌ای مطرح می‌کند که نسبت به دخول هندسه در فلسفه چندان قوی نیست؛ چون کم‌متصل قار در عالم خارج، متقوم به ماده است، و فلسفه به اموری که در خارج و ذهن، تقوم به ماده دارند، کاری ندارد؛ ولی این شبهه نسبت به دخول علم حساب در فلسفه قوی است؛ زیرا معدود اعداد، لازم نیست که مادی باشد.

این همان شبهه‌ای است که بعدها ذهن سهروردی را به خود مشغول کرد و نتوانست حساب را از فلسفه جدا کند. ذهن پویای بوعلی قبل از ظهور سهروردی با شبهه مواجه شد و به پاسخگویی پرداخت (ابن‌سینا، ۱۳۸۰ ق: صص ۲۰ و ۲۳-۲۴).

سهروردی بعدها به شبهه‌ای اشاره کرد که به لحاظ درگیری ابن‌کمون با آن شبهه، به نام وی معروف شد؛ چراکه او گفته بود: این شبهه قابل جواب نیست. صدرالمتألهین نقل کرده است که برخی صاحب این شبهه را افتخار شیاطین نامیده‌اند؛ چون او به اظهار شبهه‌ای معروف شده است که هوشمندان از حل آن درمانده‌اند.

فلاسفه برای اثبات توحید واجب می‌گفتند: اگر دو واجب‌الوجود داشته باشیم، لازم است که هر کدام آنها از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز مرکب باشند، و چون ترکیب در ذات واجب محال

است، تعدد هم محال می‌باشد. سه‌روردی شبهه‌ای مطرح کرد که ماحصل آن چنین است که اگر دو واجب‌الوجود فرض کنیم که هیچ‌گونه اشتراکی نداشته باشند، ترکیب لازم نمی‌آید. پس برهان توحید متزلزل شد (سه‌روردی، ۱۳۸۰: ص ۳۹۳).

بوعلی‌سینا در پژوهش‌های فلسفی خود با چنین شبهه‌ای درگیر نشد و بنابراین، پاسخی هم به آن نداد. استاد مطهری خاطر نشان می‌سازد که محال است شبهه‌ای وارد باشد و او با آن درگیر نشود و به پاسخگویی به آن نپردازد؛ زیرا انتزاع مفهوم واحد و جوب وجود از دو موجودی که هیچ مابه‌الاشتراکی ندارند محال است، و همین که مفهوم واحد و جوب وجود از آنها انتزاع می‌شود، دلیل است بر اینکه مابه‌الاشتراک دارند، و داشتن مابه‌الاشتراک مستلزم داشتن مابه‌الامتیاز است؛ و آلاً دو واجب‌الوجود نخواهیم داشت و بنابراین به دلیل ترکیب، تعدد واجب‌الوجودها محال است هرگاه گفته شود وجوب وجود عین ذات واجب است، مجالی برای شبهه ابن کمونه نیست. (مطهری، ۱۳۷۰: صص ۲۴۲-۲۴۳).

دوران معاصر

آنچه تا اینجا گفته شد، به دوران قدیم بود. مربوط اکنون فلسفه اسلامی با ایسم‌های فراوانی مواجه است که همچون سیلاب‌های ویرانگر، از غرب به سوی شرق سرازیر است، و اگر سدی مستحکم و استوار در برابر آنها نباشد، تمام باورهای دین‌داران را در هم می‌کوبند. گفتنی است که این ایسم‌ها زیان‌بارند و اساس برخی عقاید را متزلزل می‌کنند و به شکاکیت یا الحاد سوق می‌دهند؛ ولی افق‌های نوینی را نیز در برابر پژوهشگران فلسفه اسلامی می‌گشایند. از سوی دیگر، همان‌گونه که در گذشته‌های دور و نزدیک، اندیشه‌های مخالف پدید آورنده باب‌های تازه‌ای بوده‌اند، امروزه هم اگر پژوهشگران فلسفه اسلامی در برابر امواج سهمگین ایسم‌های مخالف دچار خودباختگی و حقارت نشوند، نه تنها از مواضع خود عقب‌نشینی نمی‌کنند، بلکه حضور آنها را به فال نیک می‌گیرند و همچون اسلاف خود که ظهور بالفعل یا بالقوه اندیشه‌های موج‌آسای مخالف را مایه رشد و تکاپو و تأملاتی عمیق‌تر قرار می‌دادند و تلاش می‌کردند که با نوآوری‌هایشان به استکام مواضع خود پردازند و تفکرات موج‌شکن خویش را ژرف‌تر و دقیق‌تر به کار اندازند و رقیب را مغلوب و ورشکسته کنند، اینان نیز می‌توانند راه آنان را ادامه دهند و برایشان اخلاقی صالح باشند و حیات فلسفه اسلامی را استمرار بخشند.

شاهد این مدعا، کاری است که علامه طباطبایی کرد. فلسفه پرهیمنه ماتریالیسم دیالکتیکی نه تنها افکار و اندیشه‌های غرب را مقهور و بهت‌زده کرد، بلکه جهان اسلام را نیز درنوردید. بسیاری از افراد با انگیزه خدمت به اسلام، سخن از مارکسیسم اسلامی به میان آوردند و حتی ابوذر غفاری - آن یار مخلص اسلام - را هم سوسیالیست مسلمان نامیدند، و این امر تنها به دلیل خودباختگی در برابر سیطره و هیمنه مارکسیسم و احساس ورشکستگی در برابر آن بود؛ ولی علامه طباطبایی پدید آمدن آن را به فال نیک گرفت و از گشوده شدن آن افق نوین استقبال کرد. وی کوشید با همان ابزار فلسفه اسلامی که خود از معتقدان و حامیان آن بود، به میدان آید و به نقادی بپردازد.

در حقیقت، کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* که در چهارده مقاله تدوین شد و استاد مطهری شرح متقنی بر آن نوشت، به منزله اعلام حیات نیرومندان و مستمر فلسفه اسلامی در برابر ایسم‌های نوظهور بود. او ایدئالیسم را نقد کرد و رئالیسم را بر کرسی نشانید. ایشان فلسفه حسی را ناکارآمد معرفی ساخت و فلسفه نسبیّت را مردود اعلام کرد و با انحای اندیشه‌های ماتریالیستی - اعم از دیالکتیک و غیر دیالکتیک - درگیر شد. در این کتاب، مسائلی مانند پیدایش کثرت در ادراکات و ادراکات اعتباری، مادی نبودن علم و ادراک و ارزش معلومات، ضرورت و امکان، جبر و اختیار، قانون طبیعت و قانون قوه و فعل، حدوث و قدم، وحدت و کثرت، ماهیت جوهر و عرض، خدای جهان، و قضا و قدر، به صورت نقادانه‌ای موشکافی شد (طباطبایی، بی تا: صص ۲، ۹ و ۱۱).

اینها افق‌های نوینی بود که در دوران معاصر تا زمان علامه طباطبایی و استاد مطهری در برابر فلسفه اسلامی گشوده شد و فیلسوف را بدون احساس خودباختگی به میدان آورد و با پژوهش‌های خود به نقادی واداشت. اکنون در دوره ما ایسم‌های تازه‌ای سر برآورده‌اند. می‌توان گفت که برخی از ایسم‌های جدید و نوظهور، کار ما را در برابر بسیاری از ایسم‌ها آسان، و ما را از نقد آنها بی‌نیاز ساخته‌اند.

خوشبختانه ایسم‌هایی که در غرب پدید می‌آیند، هرچند وجوه تشابهی با یکدیگر دارند، جنبه‌های اختلاف آنها موجب شده است که هر کدام دیگری را از همه جهت یا برخی جنبه‌ها مردود بشمارند، و همواره این حقیقت متجلی است که «للحق دولة و للباطل حولة»؛ به همین دلیل بسیاری از ایسم‌هایی که آمده‌اند و فلسفه‌های الهی و به‌ویژه فلسفه اسلامی را به چالش کشیده‌اند، خود به خود از دور خارج شده و جای خود را به ایسم‌های دیگری داده‌اند. با وجود

این، غرب هرگز مغرور یا مقهور هیچ ایسمی نمی‌شود و همواره با پژوهش‌های خود فیلسوفان را معزز و محترم می‌شمارد و در حقیقت، با اینکه به هیچ ایسمی به دیده‌ جاودانگی و پایداری و ماندگاری نمی‌نگرد، یک ایسم همواره برایش محترم و مقدس است و آن، تلاش مستمر و پیگیر در راه حل معضلات نظری و عملی انسان‌هاست؛ هرچند گهگاهی دچار سرخوردگی و یأس نیز می‌شود.

دنیای غرب در چند قرن، شاهد امواجی از مدرنیته بود. در موج اول - که تا قرن نوزدهم ادامه داشت - اندیشه‌هایی چون انسان‌گرایی، عقل‌گرایی، فردگرایی، عقیده به سوژه بودن انسان، پافشاری بر آزادی و تأکید بر دولت حداقلی حاکم بود و همه آنها در مفهوم لیبرالیسم خلاصه می‌شد. با ظهور لیبرالیسم، تمام قید و بندهای قرون وسطایی برداشته شد (بیات، ۱۳۸۱: ص ۵۳۹).

در آستانه قرن بیستم تا حدود دهه هفتاد، موج دوم مدرنیته خود را نشان داد و به تدریج، عنصر انضباط و قدرت‌ جانشین آزادی شد. این بار، قدرت و سازمان و انضباط و انتظام، سوار بر موج دوم، تمامی عرصه‌ها و زوایا را درنوردید؛ سرمایه‌داری سازمان یافت و دولت در تمام ساختارهای اقتصادی دخالت کرد (همان: ص ۵۴۰).

از آنجا که هر افراط تفریطی در پی دارد، موج سوم هم از راه رسید و با اینکه موج دوم بر سازماندهی، وحدت‌گرایی، تمرکزگرایی، نظریه‌پردازی‌های بزرگ و ادعای کشف حقیقت پای می‌فشرده، این موج پیام‌آور تکثرگرایی، فردگرایی، اعتنا به همه فرهنگ‌ها، نسبی‌گرایی و نفی هرگونه ادعا بر کشف حقیقت است. از آن پس، اقتدار دولت‌ها کاهش می‌یابد؛ نظرات عام و جهان‌شمول تحت فشار تردید قرار می‌گیرند و هرگونه معرفت‌عینی و منطقی‌نفی می‌شود و بدین ترتیب، مدرنیسم میدان را خالی می‌کند و پست‌مدرنیسم بر کرسی می‌نشیند.

هرچند امواج مدرنیسم کوبنده و در هم شکننده بود، از همان آغاز قرن بیستم، شخصیت‌هایی پدید آمدند و دنیای متجدد را به چالش کشیدند.

نهضت رمانتیسم، تغافل متفکران روشنفکر را نسبت به احساس و ایمان برنمی‌تابد. پس از رویدادهای ناگواری چون بمباران شیمیایی هیروشیما و ناکازاکی آشکار شد که مدرنیسم پاسخگوی نیازهای بشر نیست و تحفه‌ ارزنده‌ای برای جوامع انسانی به ارمغان نیاورده است. مارکس نیز مخالف فراگرایی و لیبرالیسم مدرنیته بود. فروید هم به گونه‌ای دیگر در برابر آن ایستاد و از عقلانیت مدرنیسم انتقاد کرد (همان: ص ۵۵۰).

گرچه نظریه پردازان پست مدرنیسم خود گرفتار تشتت‌ها و اختلافات بسیارند، وجه مشترک همه آنها، ابزار آرایبی در زمینه فلسفه، علم، سیاست، ادبیات و هنر و به نقد کشیدن مدرنیسم و آرمان‌ها و نظریات آن است (همان: ص ۱۰۲).

این گونه به چالش کشیدن‌ها که در غرب صورت می‌گیرد، بهترین محرک و مشوق فیلسوفان اسلامی است که با عزمی راسخ بر مواضع خود استوار بمانند و از نقدهای متنوعی که اندیشمندان غربی به بازار اندیشه عرضه می‌کنند، بهره گیرند؛ بدها را دفع کنند و از میان خوب‌ها خوب‌ترها را برگزینند و مصداق آیه شریفه «يَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ»^۱ باشند و بر عمق و گستردگی فلسفه اسلامی بیفزایند.

پست مدرنیسم خود را پویا و مخالف اندیشه‌های جزمی مدرنیته می‌داند؛ ولی به سنت و تاریخ پایبند است و بر سنت‌های قومی و محلی (نسبیت‌های اخلاقی) پای می‌فشارد و بنابراین، از درون دچار تناقض‌گویی است.

پست مدرنیسم رسالت خود را در ظاهر کردن بحران‌های عمیق فلسفی و معنوی می‌داند و آمده است تا قاطعیت‌های مدرنیته را در معرض شکست و گسست قرار دهد (همان: ص ۱۰۳).

پژوهشگر فلسفه اسلامی از این پدیده که پست مدرنیسم قطعیت‌های مدرنیته را به چالش می‌کشد، خشنود خواهد بود؛ ولی نباید از اینکه بازگشت به تاریخ و سنت را مجاز می‌شمارد، مغرور شود و گمان کند که فلسفه اسلامی می‌تواند به عنوان یک سنت فکری در برابر آن پایدار بماند.

وقتی پست مدرنیسم خود را پرچمدار نسبیت، کثرت‌گرایی و در هم شکستن قطعیت‌ها و جزمیت‌ها می‌داند و مطلق‌اندیشی را محکوم می‌کند، فیلسوفان اسلامی باید بدانند که این بار تحت لوای فراتجددگرایی و فرانوگرایی، تمام اندیشه‌های آنها دچار خدشه شده است. دیگر فرقی نمی‌کند که حکیم مسلمان گرایش مشائی داشته باشد یا اشراقی و یا صدرایی، و حتی تفاوتی ندارد که گرایش عرفانی داشته باشد یا کلامی، و یا طرفدار مکتب تفکیک باشد و تشیع را بر تفلسف ترجیح دهد یا به هماهنگی عقل و شرع و برهان و قرآن، بلکه دل و عرفان، گرایش داشته باشد.

روزگاری جبر و تفویض، حدوث زمانی عالم، انکار اصل علیت و انکار قاعده «الواحد»، زیادت صفات واجب بر ذات یا نفی صفات، نفی معلل بودن فعل واجب به غایت، نفی ضرورت و اعتقاد به اولویت، قابل رؤیت بودن خداوند، نفی حسن و قبح ذاتی و انتقادپذیر بودن عدل خداوند و دهها مسئله دیگر، فلسفه اسلامی را به چالش می‌کشید و فیلسوف را به پژوهش‌های عمیق فلسفی وامی‌داشت. همچنین تا چندی پیش، امواج کوبندهٔ اومانیزم، آنارشیسم، اگزیستانسیالیسم، ایدئالیسم، فیدئیسیم (ایمان‌گرایی افراطی که معیارهای عقلی را مردود می‌شمرد)، پدیدارشناسی، پراگماتیسم، پروتستانتیسم، پلورالیسم، پوزیتیویسم، امپریسم، رمانتیسم، تلرانس (تساهل و تسامح) جامعهٔ مدنی، جهانی شدن، سکولاریسم، و دهها ایسم دیگر، فلسفهٔ اسلامی را به تکاپو وادار می‌کرد.

اما اکنون دورهٔ جدید فراتجددخواهی رسیده و با شعارهای پرونق خود، همهٔ افکار گذشته را - اعم از اینکه ما آنها را حق بشماریم یا باطل - خدشه‌دار می‌کند.

پست‌مدرنیسم خود را مخالف وحدت‌گرایی و طرفدار کثرت و انشقاق و نسبیت می‌داند؛ روایت‌های کلان را نفی می‌کند و روایت‌های جزئی را می‌پذیرد؛ سوژهٔ مستقل را نفی و سوژه و ابژه را در هم ادغام می‌کند و بر اندام نحله‌ها و فلسفه‌های غربی ریشه می‌افکند؛ حاکمیت و بی‌طرفی عقل را موهوم می‌شمارد؛ عقیده به پیشرفت را نفی می‌کند و به هیچ‌انگاری (نیهیلیسم) گرایش دارد؛ بازنمایی واقعیت را بدون میانجی‌گری زبان و گفتمان ناممکن می‌شمارد؛ بر نفی همسانی میان زبان و جهان تأکید می‌کند؛ فرهنگ‌های بومی را با همهٔ ویژگی‌هایشان پذیرا می‌شود و برای هیچ‌یک از عرصه‌های فکری و فلسفی، ارزش و اعتباری قائل نیست و البته برای این بی‌اعتبار دانستن همه چیز، ارزش و اعتباری ویژه قائل است. این تناقض‌گویی، راه را بر پژوهشگران و اندیشمندانی که در پی کشف حقیقت‌اند، می‌گشاید. اگر هیچ فکر و اندیشه‌ای اعتبار ندارد، خود همان اندیشه‌ای که به بی‌اعتباری اندیشه‌ها حکم می‌کند نیز بی‌اعتبار است؛ بنابراین، دریچه‌ای برای نقد و بررسی سایر اندیشه‌ها گشوده می‌شود. نه معقول است که هر اندیشه‌ای را بدون نقادی بپذیریم و نه قابل اعتماد است که همه چیز را یکپارچه نفی کنیم. وانگهی، اگر اندیشهٔ نفی سایر اندیشه‌ها تافته‌ای جدا بافته و دارای ارزش و اعتبار باشد، باید پرسید که به چه ملاکی همهٔ اندیشه‌ها باطل، و تنها این اندیشه حق است؟ اگر ملاکی هست، باید ارائه شود، و اگر نه، خود به خود از صحنهٔ ارزش و اعتبار خارج می‌شود.

نتیجه‌گیری

آیا با این تزلزل که اندیشه‌های غربی و فلسفه‌های متنوع و غیر اسلامی را فرا گرفته، و این دگرگونی‌ها و چالش‌هایی که پیوسته دامن‌گیر فلسفه‌های غربی است، نباید فلسفه اسلامی همچون گذشته راه خود را در عرصه پژوهش، نوآوری و حرکت به سوی تکامل ادامه دهد؟ ظهور فلسفه‌های نو - خواه به تمام معنی باطل باشند و خواه حقایقی در دل خود نهفته داشته باشند - موجب می‌شود که فیلسوف ژرف‌نگر اسلامی، سرمایه‌های برجای مانده از بزرگان فلسفه اسلامی را به جریان اندازد و در راه افزایش کیفی و کمی آن بکوشد و نگذارد که این سرمایه عظیم راکد بماند و دنیای غرب چنین بینگارد که مسلمانان فلسفه‌ای ندارند و با این‌رشد، فلسفه آنها به پایان رسیده است.

ما اگر در عرصه پژوهش بکوشیم، بی‌تردید می‌توانیم به نوآوری‌های فراوانی دست یابیم و ضعف‌ها را شناسایی و برطرف کنیم. همچنین با استفاده از امکانات رسانه‌ای می‌توانیم فلسفه اسلامی را از غربت و مظلومیت نجات دهیم و آینده امت اسلامی را با تکیه بر فلسفه اصیل اسلامی، قوام و استحکام بخشیم.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ:

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا (۱۳۸۰ ق)، *الشفاء، الالهيات*، تحقیق الاستاذین الاب قنوتی و سعید زاید، القاہرہ، الہیئة العامة لشؤون المطابع الامیریہ.
۳. _____ (۱۳۶۳)، *المبدء و المعاد*، تصدیق نورانی، چاپ اول.
۴. بهشتی، احمد (۱۳۸۳)، *هستی و علل آن*، قم، بوستان کتاب.
۵. _____ (۱۳۸۳)، *صنع و ابداع*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۶. بیات، عبدالرسول و جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، *فرهنگ واژه‌ها*، قم، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۷. الرازی، الامام فخر الدین (۱۴۰۷ ق)، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق الدكتور احمد حجازی السقاء، بیروت، دارالکتاب العربی.
۸. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۴۸)، *شرح غرر الفرائد* (معروف به شرح منظومه حکمت)، زیر نظر دکتر مهدی محقق و ایزوتسو، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. *گاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۱۰. صدرالمتألهین شیرازی [بی تا]، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه مصطفوی.
۱۱. *تعلیقات علی الشفاء* [بی تا]، افسست از روی چاپ سنگی، ضمیمه الهیات شفاء، قم، انتشارات بیدار.
۱۲. طباطبایی، سید محمدحسین [بی تا]، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، به کوشش سیدهادی خسروشاهی، قم، مرکز بررسی‌های اسلامی.

۱۳. طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱)، شرح الاشارات و التنبیحات، مؤسسه النصر، مطبعة الحیدری.

۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۶۹)، مقالات فلسفی، انتشارات حکمت.

۱۵. _____ (۱۳۵۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقاله چهاردهم.

۱۶. _____ (۱۳۷۰)، درس‌های الهیات شفا، چاپ اول، انتشارات

حکمت.

۱۷. _____ (۱۳۶۷)، شرح مبسوط منظومه، چاپ پنجم، انتشارات

حکمت.

