

این دو بعد عبارتند از ظاهر و باطن که در ابتدا به شریعت و طریقت تقسیم می‌شوند. شریعت همان راه ظاهری و شامل احکام و دستورهای اسلام است. احکام نیز در برگزیده ارزش‌هاست. شریعت نه صرفاً مجموعه‌ای از قوانین و مقررات، بلکه آکنده از ارزش‌هایی است که نمود و مظهر خارجی کاوش درونی و باطنی برای خدا قلمداد می‌گردد. اما طریقت، که مانند واژه شریعت به معنای راه و جاده است، همان کاوش درونی است. مترادف بودن این دو لفظ حاکی از جدایی ناپذیری جنبه باطنی و ظاهری دین است. هر کدام از شریعت و طریقت نیز دارای جنبه‌های ظاهری و باطنی‌اند. الاهیات دین اسلام، هم دارای جهان‌شناسی است و هم انسان‌شناسی. انسان‌شناسی اسلام دارای دو بعد نظری و عملی است. بعد عملی آن هم ظاهر دارد و هم باطن، و از هر دو طریق خصوصاً طریق باطن، مفاهیم جدا، انسان و جهان شکل می‌گیرد و عمق می‌یابد. وی ادامه می‌دهد، الاهیات خود را به دو شیوه معرفی می‌کند: نخست آنکه الاهیات امری است مربوط به عقاید که به کار تبیین و تنظیم اعتقادات می‌پردازد؛ دوم آنکه الاهیات تداعی‌کننده و پیشنهاد دهنده است و خواهان آن است که مدعیاتش را بپذیریم. به نظر نویسنده اگر بخواهیم کلام هنجاری اسلام را به گونه‌ای بنا کنیم که بتوانیم با آن، جهان را (حتی جهانی را که بخش اعظم آن شیفته و فریفته فرهنگ سکولار مدرن و پست مرده شده است) به نجات و رستگاری دعوت کنیم، باید کار را از مسائل کلامی دین مسیحیت آغاز کنیم. اگر نکات بدیع و نو مباحث مسیحیان درباره مسائل و مشکلات سنتی الاهیات را دریابیم و نیز دریابیم که چرا این عناصر پذیرفته شده‌اند، الاهیات (کلام) خود را نیز غنا بخشیده‌ایم؛ حتی اگر این بازنگری صرفاً به میزانی باشد که بتوانیم برای انکار اندیشه‌های جدیدی که به نظر ما غیر قابل قبول است، چند واژه یاد بگیریم.

نویسنده در پایان بیان می‌دارد که اینک نوبت آن رسیده که متکلمان مسلمان با استفاده از سبک خاص خود، نظرها و دغدغه‌های خود را مطرح کنند. بنابراین، اولین و آسان‌ترین قدم پیدا کردن مسائل مشترک است. قدم بعدی توجه به پاسخ‌هایی است که مسیحیان معاصر برای این مشکلات ارائه کرده‌اند تا بتوانیم روانی و سلامت لازم را در زبان تفکر دینی جدید در جهان غرب به دست آوریم. البته این امر مشکلی است. بعد از آن رفته‌رفته باید تلاش کرد تا به درک موضوعات و مسائل جدید و روش‌هایی که متفکران مسیحی معاصر برای حل آن عرضه کرده‌اند، نایل آییم.

دو اندیشه شرق و غرب (۱) و (۲)

عبدالجواد فلاطوری

اطلاعات: ش ۲۳۷۷۱ - ۲۳۷۷۸ و ۲۰/۸/۸۵

بازتاب اندیشه ۸۰

کزارش‌ها

در ابتدای مقاله نویسنده اشاره‌ای بر این مطلب دارد که، از دیرباز دانشوران مسلمان، نحله‌های فکری گوناگونی را تشکیل داده‌اند که در ضمن اشتراکات بنیادین، تفاوت‌های

اساسی نیز با یکدیگر داشته‌اند. یکی از این اختلافات، دوری یا نزدیکی به فلسفه اصیل یونانی است. مسأله مقابله شرق و غرب فعلاً به وضعی است که ناگزیر جنبه احساساتی و ارزشیابی آن به صورت بد و خوب بیشتر مطرح است تا جنبه عقلانی و چاره جویی عقلانی آن. ناگزیر امر به ارزشیابی سطحی در قلمرو سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی منحصر می‌گردد و در محدوده کنش و واکنش‌هایی از دو طرف شرق و غرب باقی می‌ماند. مجموعه این کنش‌ها و واکنش‌ها در کلمات و شعارهایی از طرف شرقی‌ها، مثل غرب زدگی و از طرف غربی‌ها مثل عقب افتادگی، منعکس می‌شود و جنگ مغلوبه بی پایان به وجود می‌آورد؛ جنگ مغلوبه‌ای که خصوص در ایران هر روز به صورت تازه‌ای تجلی پیدا می‌کند و چاره جویان را هردم متحیرتر.

نویسنده معتقد است به طوری که فرهنگ شرقی و فکر شرقی، فرم دیگری دارد و فرهنگ غربی لازم دیگری. ما الآن دوگانگی را احساس می‌کنیم، یک دوگانگی خالی از موازنه؛ دوگانگی که به صورت غالب و مغلوب و قاهر و مقهور درآمده؛ دوگانگی که شاید هنوز قبل از مقهوریت سیاسی به وجود آمده باشد.

به نظر وی اهمیت یونان در این بود که به افکار، همگونی داد و آنها را به صورت قالب واحدی درآورد. حتی اگر زمانی هم ممکن بود دوگانگی خودش را به یک نحوی نشان دهد، عوامل فلسفی سعی می‌کرد این دوگانگی را بپوشاند. پوشاندن این دوگانگی با روایه‌ها شروع شد. روایه‌ها در زمانی به وجود آمدند که دو سیستم فلسفی محکم، یکی افلاطونی و یکی ارسطویی در مقابل هم جبهه‌سازی کرده بودند. نویسنده ادامه می‌دهد فلوپتین یک یسم فکری آورد که هم توانست ارسطو و هم افلاطون را در آن هضم کند. مبدأ حرکت فکری فلوپتین اصول مختلفی بود: یکی را از آن اصول، اعتقاد به عظمت این دو فیلسوف بود؛ یعنی اعتقاد به عظمت ارسطو و افلاطون. فلوپتین به عنوان شارح افلاطون به میدان می‌آید؛ ولی وسیله شرح را فیزیک و متافیزیک ارسطو می‌گیرد. مهم این اصل است؛ یعنی مدل، مدل فیزیک ارسطویی است، شارح، شارح افلاطونی. فلوپتین بعد از آن که رأی افلاطون را توضیح داد؛ رأیی که مخالف با رأی ارسطو است، می‌گوید: مراد ارسطو هم حتماً همان بوده است که مراد افلاطون بوده، چون نمی‌شود ارسطو چیزی گفته باشد که افلاطون نگفته باشد. نویسنده میانجی‌گری فلسفی را، از یک نظر مفید می‌داند که فلوپتین با این کار خود منشأ حرکت تازه‌ای در افکار فلسفی شد. این طرز عمل او برای بعدی‌ها، یعنی برای مکتب اسکندرانی یک مدل و الگو شد. اولین کسی که برای جمع بین فکر و ایمان، نه جمع بین دو مکتب فلسفی، به بهترین وجه از این مدل استفاده کرد، فیلون یهودی اسکندرانی بود. به نظر نویسنده کار تمام میانجی‌گران پسندیده و خوب بود؛ ولی حق این است که اصل منشأ فکری در این سه دین سامی که در واقع سمبل فکر شرقی است، با منشأ فکر یونانی دوتاست. با این عملی که انجام شد (چه در یهود، چه در مسیحیت، چه در اسلام) جلای فلسفه از یک طرف و صفای دین از طرف دیگر از بین رفت.

مقام تحولات غرب از رنسانس به بعد، از نظر فکر این طور بوده که یک قدم از فکر سامی دور شده و یک قدم به طرز فکر یونانی نزدیک شده است. تمام تحولات تا به امروز یک قدم، فاصله گیری است از منشأ فکر سامی و یک قدم نزدیک شدن به منشأ فکر یونانی. مسأله، مسأله دین و صحت و سقم دین نیست، مسأله، طرز اندیشه است. هر چه اروپا از منشأ فکری سامی دور تر و به منشأ یونانی نزدیک تر شد، فهمش برای ما شرقی ها مشکل تر شد. وی ادامه می دهد به نظر ارسطو هر مسأله ای نمی تواند همین طور خود به خود وارد علم بشود، مسأله ای می توند وارد علم شود که با شک و تردید توأم باشد. بنابراین علمیت مسأله و فلسفی فلسفه، به همین شک و تردیدش است؛ شک و تردیدی که از ضرورت فکر و از ضرورت تاریخی زمانی ناشی می شود. شک و تردید اولاً ناشی از طرح خود مسأله است که چرا باید ما در فلسفه سؤال بکنیم که مبدأ چیست؟ چرا باید این مسأله، مسأله فلسفی باشد؟ ثانیاً مقام راه راحل هایی که برای این چرایی و در مقابل این سؤال ذکر شده، بررسی شود.

فلسفه و فکرتان وقت فلسفه و فکر است که همه در این شک علمی بمانند و شک علمی به معنای بد نیست، به معنای تحرک دائمی فکر است و جست و جو کردن دائمی برای پیدا کردن راه حل مناسب با علوم و با زمان معین. نویسنده در جواب این سؤال که چطور اسلام و علوم اسلامی مبدأ تحول و تحرک شدند؟ چنین پاسخ می دهد که: وقتی مسیحیت در غرب وارد دنیای علم غرب شد که سراسر مراکز علمی را حیرتی فرا گرفته بود؛ حیرت از این که با این جانور دو پا (یعنی انسان) باید چه کار کنند؟ نظام مکاتب فلسفی عاجز شده بودند از این که برای نجات و سعادت انسان روی زمین نسخه کاملی به دست آورند. موقعیت خوبی برای مسیحیت بود و وقتی که مسیحیت آمد این نسخه را به دست داد، با به دست آوردن این نسخه و نشان دادن راه نجات، کم کم مکاتب فلسفی را کنار زد. در این کنار زدن، یک کار به نفع خودش کرد و آن این بود که تمام مراکز علمی، مسلح به زبان علمی یونانی بود؛ مسیحیت، این زبان علمی یونانی و تصورات علمی را برای خود گرفت و با این اسلحه به میدان آمد، نکته ای است که در اسلام تحقق پیدا نکرد. زبان علمی عالم اسلامی زبان عربی بود. زبان عربی که در آن زمان لااقل قادر نبود تمام تصورات علمی را برگرداند و به دست بدهد. بنابراین، کار دنیای مسیحیت در این مورد بر کار دنیای اسلامی رجحان دارد. نکته دوم این که با سیطره رومیان، تمام مراکز علمی و سیاسی، تمام علوم یونانی را به زبان لاتین برگرداندند؛ یعنی دنیای غربی که گیرنده علوم اسلامی بود، علاوه بر این که مسلح به طرز تفکر یونانی است، مسلح و آماده به اصطلاحات تازه لاتین شدند.

دنیای مسیحی این دو امتیاز را داشت و آن طوری که ما می گوئیم آنها بیگانه بودند و در ظلمت بودند نبود. برای این که تمام مسیحیت تحت سیطره نوافلاطونی آگوستین بود و در تمام دنیای مسیحیت حکومت می کرد؛ یعنی مسلح به فکر فلسفی بود و نه به فکر علمی. در عوض دنیای اسلامی سه امتیاز داشت که آن سه امتیاز باعث تحرک جدید در تحول غرب شد؛ اصالت حیات، علوم و مغز و خرد. اصالت حیات در مقایسه با مسیحیت، اصلی اسلامی است؛ یعنی همان اصلی است که نیچه (پیغمبر نهیلیست ها و کسی که خدا و هر چه که وابسته

به خداست را نفی می‌کند) در ارتباط با مسیحیت و دربارهٔ اسلام، به این ترتیب ذکر می‌کند و می‌گوید: «اسلام دینی است که به زندگی پاسخ مثبت داده و می‌دهد، دین مردان است. دینی است که سروران و قدرتمندان را می‌پرورد. برخلاف مسیحیت که دینی است که زندگی و حیات را طرد می‌کند و ضعفا و زیردستان را می‌پروراند». عامل دومی که دنیای اسلامی شرقی از آن برخوردار بود و دنیای مسیحی غربی از آن برخوردار نبود، علوم بود. این امر صحیح نیست که ما خیال کنیم عالم اسلامی، فقط به وسیله مکاتب، «اسکندران» عالم اسلام شد. در جهان اسلام دو جریان علمی مجزا از هم وجود داشت که بعد از بغداد، صورت واحدی به خودش گرفت؛ عامل سوم، نیروی عقل و خرد است.

بدیهی است با وجود اصالت حیات اسلامی و با وجود اهمیت علوم، عقل در دنیای اسلامی، اصالت و استقلال پیدا می‌کند و خیلی ساده است که با این توجه، اینها فوراً عقل را هم که در قرآن ذکر شده کم و بیش عقل نظری بدانند؛ درحالی که منظور از عقل، یک نوع عقل ایمانی است نه عقل نظری که آن مبحثی است به جای خود. در هر حال، این سه مبدأ حرکت که برای جهان اسلام امر بلامنازع بود، سه اصل کلی فرهنگی برای دنیای غرب شد.

به نظر نویسنده در شرق، به جای حفظ پیوند فلسفه با علم، روز به روز فلسفه از علوم دورتر شد، نه از علوم چیزی گرفت و نه به علوم چیزی داد. در همان جمعی که در فلسفه ابن سینا، بین متافیزیک و الاهیات می‌شود، پایهٔ این امر ریخته می‌شود. آنجا به صورت الاهیات درمی‌آید، به صورتی درمی‌آید که می‌خواهد فقط جهان محسوس خودش را به نحوی درست کند، اما این امر، کم‌کم، یک نوع تخیلات و تفکرانی ترکیب شد که به هیچ وجه قابل کنترل نبود.

در پایان نویسنده بیان می‌دارد که تمام تحولاتی که در اروپا شد، به خاطر این بوده که خودش را به آن فکر یونانی نزدیک می‌کرد، اما باز آن فکر سامی، غلبه می‌کند، برای ما امکان این هست که باروشن کردن آن چه سرمایه ماست هم این افکار و هم وضع فعلی دنیا را کشف کنیم و هم خودمان منشأ خلاقیت تازه‌ای بشویم، شاید این کار را مکتب، می‌بایست لااقل در دانشکدهٔ الاهیات، آن‌هایی که اینجا می‌آیند و یک مشت جزئیات تبعیدی فلسفی را قبول می‌کند، باید حداقل حاضر شوند در آن تجدید نظر کنند. همین امر باعث می‌شود که این‌ها بتوانند دوباره به آن مبدأ مراجعه کنند.

آیا علم می‌تواند مستقل از فلسفه باشد؟ (۱)، (۲) و (۳)

علیرضا شفا

ایران، شن ۳۴۹۴-۳۴۹۶، ۲۱، ۲۰، ۲۲/۸/۸۵

آیا علم می‌تواند در گرو فلسفه باشد؟ (علم در گرو فلسفه، پس زمینهٔ فلسفی علم، نقد علم محض). هر دانشمندی برای بیان نظریات خود از مجموعه‌ای از کلمات کلیدی بهره می‌جوید. این کلمات به دو دسته کلمات پایه (که معنای آن قابل تحلیل به معنای کلمات