

## نقد حال فلسفه اسلامی (۱) و (۲)

گفت‌وگو با: محسن کدیور

اعتماد ملی، ش ۳۲۵ و ۳۲۹، ۸۵/۱۲/۲۴ و ۸۶/۱/۱۶

**چکیده:** روزنامه اعتماد ملی در دو شماره خود به انعکاس دیدگاه‌های آقای محسن کدیور درباره وضعیت فلسفه اسلامی پرداخته است ایشان بعد از شرح تفصیلی تألیفات خود در رشته‌های مختلف فلسفه، دیدگاه خود را درباره فلسفه اسلامی و وضعیت آن در مقایسه با فلسفه غرب بیان می‌کند. وی معتقد است فلسفه در غرب به موازات رشد علوم تجربی و همچنین فراهم شدن جو آزاد، رشد کرده و به روز شده و توانسته است در عین اینکه متنوع شده است به سؤال‌های عصر حاضر پاسخ دهد؛ ولی در شرق -مخصوصاً در جوامع اسلامی- به خاطر نگاه منفی‌ای که نسبت به فلسفه وجود داشته و همچنین رکود رشد علوم تجربی، در جازده و رشدی نکرده است و امروزه در غرب، فلسفه اسلامی به عنوان فلسفه قرون وسطایی شناخته شده و در ردیف علوم اسلامی به حساب می‌آیند و به عنوان فلسفه شناخته نمی‌شود. وی معتقد است فلسفه در جوامع اسلامی در حد کلام تنزل کرده و کلام نیز هم‌شأن فلسفه شده است.

برای آغاز گفت‌وگو از کدیور خواستم تا گزارشی از پروژه‌هایی را که دنبال کرده است، ارائه کند.

برنامه پژوهشی اولم بازخوانی فلسفه اسلامی است. در این پروژه به دنبال ابتکارات حکیمان مسلمان و آن‌چه که آنها بر فلسفه یونان اضافه کردند، بود‌ام. می‌دانیم امروز وقتی که می‌گوییم فیلسوف، به دنبال نکات تمایز او با دیگر فلاسفه می‌گردیم، متفکری که فکر و سخن تازه‌ای را به نام خود در تاریخ فلسفه ثبت کرده باشد.

کارهای ابتدایی‌ام در این وادی در سال ۱۳۷۶ در «دفتر عقل» چاپ شد که مجموعه بیست

و دو مقاله فلسفه کلامی نگارش سال‌های ۷۱ تا ۷۴ است. به دنبال خلأیی که در منبع‌شناسی فلسفی به عنوان قدم اول هر تحقیق فلسفی احساس شد، کتاب مأخذشناسی علوم عقلی (مشخصات کتاب‌شناختی منابع علوم عقلی فارسی و عربی اعم از کتاب، مقاله و رساله از ابتدا تا ۱۳۷۵) با همکاری محمد نوری طراحی شد و پس از هفت سال تلاش در سال ۱۳۷۹ در سه جلد قطور توسط «انتشارات اطلاعات» منتشر شد. سه کار فلسفی منتشر نشده در دست دارم یکی «وجود و ماهیت زمان در فلسفه اسلامی» و دیگری «تحلیل آرای ابتکاری آقاعلی مدرس تهرانی» و بالآخره جلد دوم «دفتر عقل» یعنی مجموعه مقالات فلسفی ده سال اخیر. برنامه پژوهشی دوم که شاید تا حدودی شناخته شده‌تر باشد، پروژه حکمت عملی در دو شاخه است: یکی «فلسفه سیاسی در شیعه» است، نه این‌که به فلسفه سیاسی در سایر فرق توجه نداشته باشم، اما چون در ایران زندگی می‌کنم و مسائل ایران برایم مهم‌تر است و تشیع مذهب اکثریت مردم این جامعه است به فلسفه سیاسی شیعه توجه بیشتری دارم و در نخستین قدم به شکل خاص به مسائل فلسفه سیاسی فقهای شیعه پرداختم. ما می‌توانیم از چند زاویه مسائل فلسفه سیاسی این مذهب را مورد بررسی قرار دهیم.

آن زمان بحث ولایت فقیه در عرصه عمومی ایران تازه مطرح شده بود، لذا فهم این نظریه و طبقه‌بندی آرای فقیهان شیعه از منظر فلسفه سیاسی ذهن مرا مدتی مشغول کرد. «کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه» (۱۳۷۶) اولین کوشش برای طبقه‌بندی نظریات سیاسی فقهای شیعه بود. غیر از ولایت انتصابی مطلقه فقیه، هشت نظریه دیگر هم داریم و با مقایسه کردن این نظریات با هم، می‌توانیم دریابیم که قدر و قیمت هر کدام چقدر است و نظریه یاد شده تنها نظریه سیاسی تشیع نیست. در مورد تحلیل انتقادی نظریه رسمی مجموعه چهارگانه‌ای طراحی شد که یکی از آنها با عنوان «حکومت ولایی» (۱۳۷۷ جلد اول) منتشر شده: چند فصل از جلد دوم نیز با عنوان «حکومت انتصابی» به صورت مقاله در مجله آفتاب (رحمة الله علیه!) چاپ شد و نمی‌دانم چه وقت به صورت کتاب، امکان انتشار بیابد. کتاب قطور «دغدغه‌های حکومت دینی» (۱۳۷۸) مجموعه مقالات قبل از زندان در حوزه اندیشه سیاسی است. کتابی به نام «شریعت و سیاست» هم مجموعه مقالات پس از زندان است که امیدوارم امکان انتشار بیابد. بالآخره «مجموعه منابع پیشگامان اسلام سیاسی در ایران معاصر» که جلد اول آن به نام «سیاست‌نامه خراسانی» (قطعات سیاسی در آثار آخوند ملا محمد کاظم خراسانی) هم‌زمان با یک‌صدمین سال نهضت مشروطه منتشر شد.

بازتاب اندیشه ۸۵  
 نقد حال  
 فلسفه اسلامی  
 (۱) و (۲)

سیاست‌نامه‌های میرزای نائینی و شیخ محمد اسماعیل مجلاتی نیز از این مجموعه در راه است. شاخه دوم حکمت عملی که به تدریج در چهار سال اخیر جای شاخه اول (فلسفه سیاسی) را در ذهنم اشغال کرده، به یک معنی «فلسفه حقوق» است. بحثی میان رشته‌ای مشترک بین فلسفه و حقوق (فقه) و کلام. قدم اول را در این شاخه با بحث «اسلام و حقوق بشر» برداشتم. در شاخه اول پروژه حکمت عملی در چارچوب «اجتهاد در فروع» پیش رفته بودم و در حد وسیع کوشش خودم را کرده بودم، ولی در بخش دوم به «اجتهاد در اصول و مبانی» نزدیک شدم. برخی نارسایی‌ها در زمینه اسلام و مدرنیته، یا «اسلام و خشونت» در همین راستا قرار می‌گیرد. اولین کتاب در این شاخه از حکمت عملی به نام «حق الناس» (در نسبت اسلام و حقوق بشر) در دست حروفچینی است.

در یکی دو سال اخیر، پروژه سومی مرا به خود جذب کرده است: فلسفه کلام یا نوعی کلام فلسفی و استنباط‌های اعتقادی، بویژه در حوزه بحث بازخوانی مفاهیم اصلی کلامی اختصاصی شیعه. از این برنامه پژوهشی چند سخنرانی ویراسته از قبیل بازخوانی امامت در پرتو نهضت حسینی، تأملی در منابع اعتقادی و طهارت معنوی و دو مقاله «قرائت فراموش شده (بازخوانی «نظریه علمای ابرار» قرائت نخستین اسلام شیعی از اصل امامت)» و «طبقه‌بندی اعتقادات دینی» در مجله «مدرسه» منتشر شده است. مقالات متعددی که در نقد این برنامه پژوهشی تاکنون چاپ شده، از جمله یکی از مجلات حوزه علمیه قم که یک شماره را به نقد آن اختصاص داده است؛ این همه دلالت بر اهمیت موضوع دارد. مباحث «قرآن و انسان معاصر» حسینیه ارشاد نیز در این راستا قرار می‌گیرد. به هر حال دو جلد کتاب در این حوزه در دست تدوین دارم.

○ آقای دکتر اگر اجازه بدهید بحث را از آقاعلی مدرس تهرانی و فلاسفه اسلامی و دیدگاهشان درباره مسائل مدرن پی بگیریم تا برسیم به آخوند خراسانی، اما پیش از این بحث، شما دو نکته گفتید: یکی این که تنوع در فلسفه اسلامی کم است و دوم اینکه گفتید کارهای بحث تحلیلی و تاریخی درباره فلسفه اسلامی اندک است. می‌خواستم ببینم از نظر شما عامل این پدیده چیست؟ ● بله، این عوامل هم درونی است و هم بیرونی. حضرت آقای مصباح یزدی در این زمینه جمله‌ای دارد شنیدنی. به نظر وی «در غرب هیچ‌گاه نظام فلسفی نیرومند و استواری بوجود نیامده، بلکه همواره آشفتگی‌ها و نابسامانی‌ها بر جو فلسفی غرب حاکم بوده و هست. و این درست برخلاف وصفی است که در فلسفی اسلامی جریان داشته و دارد. زیرا فلسفه اسلامی

همواره یک مسیر مستقیم و بالنده را طی کرده است.» ایشان این تنوع را نقطه منفی فلسفه غرب می‌دانند. این رأی جداً قابل مناقشه است. آری در فلسفه اسلامی تنوع بسیار کم است، اگر مقایسه‌ای بین فلاسفه غرب مثلاً افلاطون یا کانت یا دکارت یا هگل صورت گیرد. هر کدام دنیایی متفاوت است.

تنوع در فلسفه زاینده آزادفکری و زاینده تعامل معارف متنوع است. در غرب از زمان دکارت به بعد محیط آزادی بوده است که فیلسوف هر چه به فکرش می‌رسیده، هیچ حد و مرزی و خط قرمز در مقابلش نبوده است و می‌توانسته مطرح کند و این آزادی در جهان اسلام وجود نداشته و ندارد. به‌طور خلاصه می‌توان گفت: اولاً فراهم نبودن جو آزاد در شرق از جمله در جهان اسلام به عدم تنوع در فلسفه انجامیده، همین مسأله در قرون وسطای مسیحیت نیز وجود داشته، و به خاطر تسلط یک اندیشه متصلب مذهبی و مجال و میدان ندادن به افکار متفاوت و دگراندیشان این تنوع را در قرون وسطی مشاهده نمی‌کنیم.

همچنین فلسفه همیشه از دستاورد دیگر علوم استفاده می‌کند. اگر علوم تجربی دوره‌ای، هیأت بطلیموس باشد یا طب جالینوسی یک‌گونه فلسفه رشد می‌کند و اگر در دوره‌ای دیگر فیزیک نیوتنی و طب پاستور باشد، فلسفه دیگری رشد می‌کند. داد و ستد با علوم تجربی مهم است. فلسفه اسلامی در زمان ابن سینا با علم تجربی دوران وی روزآمد بود و مشکلی نداشته و می‌توانسته سؤالات آن زمان را جواب بدهد. اما قرن‌ها علوم تجربی در شرق اسلامی رشد نمی‌کند، سؤالی هم مطرح نمی‌شود که فیلسوف بخواهد جواب دهد. این تنوع در فلسفه غرب به خاطر رشد فزاینده و انقلابی علوم تجربی است، در صورتی که ما هنوز شاهد چنین رشدی در جامعه نیستیم؛ یعنی در زمان نیوتن، گالیله و کوپرنیک تصویر جهان دگرگون می‌شود و با تصویر ارسطویی تفاوت می‌کند. متافیزیک نیز بر اساس این فیزیک هموار می‌شود. این تحول در علوم تجربی در جهان اسلام رخ نداد.

جهان اسلام در هفت قرن اخیر در علوم تجربی پیشرفتی نکرد، همان‌طور که اروپا نیز در قرون وسطی پیشرفت چندانی نکرد، در دو قرن اخیر از وقتی رشد علوم انسانی در اروپا آغاز شد و با علوم تجربی تعامل پیدا کرد، فلسفه اوج دیگری گرفت. جامعه‌شناسی و روانشناسی در بجه‌های جدیدی بر فلسفه گشود.

اگر ما بتوانیم در یک جامعه زندگی کنیم که از رشد متوازن همه علوم برخوردار باشد، مسائل فلسفی هم از این رشد بهره می‌گیرد.

○ می‌توانم بگویم علت آن همان عدم تنوع فلسفه می‌باشد؟

● نبودن آزادی، تعصب‌های مذهبی و عدم پیشرفت علوم تجربی باعث شد که فلسفه مارشال نکند، لذا مسائل فلسفه ما در مجموع شبیه مسائل فلسفه قرون وسطای اروپاست. البته در دو مورد، تفاوت‌هایی دارد: یکی در حوزه تعاملات عرفانی و دیگری در حوزه تعاملات کلامی؛ تمایزهای مذهبی باعث شده در این حوزه هم با آن تفاوت داشته باشیم. اما درباره تنوع مسائل، اگر بخواهیم تقسیم‌بندی چهارگانه فلسفه باستانی، قرون وسطی، فلسفه‌های جدید و معاصر را داشته باشیم، فلسفه اسلامی در حوزه دوم قرار می‌گیرد. الان در دایرةالمعارف‌های معتبر فلسفی، فلسفه اسلامی در ضمن فلسفه قرون وسطی قرار می‌گیرد، درحالی‌که پنج قرن از آن دوره گذشته است. به عبارت دیگر ابن سینای ما اشکالی ندارد در آن دوره باشد، اما ملاصدرا (م ۱۰۵۰ هجری) همزمان با رنه دکارت (م ۱۶۵۰ میلادی) بوده، و ملاعلی نوری (م ۱۲۴۶ هجری) همزمان با امانوئل کانت (م ۱۸۰۵ میلادی) زیسته و علامه طباطبائی (م ۱۳۶۰ هجری شمسی) معاصر با مارتین هایدگر (م ۱۹۷۶ میلادی) بوده است، راستی این معاصرت زمانی به معاصرت فلسفی هم انجامیده؟ اگر این فیلسوفان به لحاظ روش و مسائل مطرح ذیل فلسفه قرون وسطی گنجانده شوند، ما تأخیر فرهنگی داریم؛ یعنی فلسفه اسلامی در زمان ما همچنان درگیر مسائل قرون گذشته است و پاسخگوی مسائل زمانی عصر ما نیست، درحالی‌که فارابی و ابن سینا پاسخگوی سؤال‌های عقلی زمانه خودشان بوده‌اند.

امروز در غالب دپارتمان‌های فلسفه دنیا، فلسفه اسلامی مطرح نیست. فلسفه اسلامی همانند کلام، فقه، عرفان، قرآن، حدیث و تاریخ اسلام بخش‌های مختلف مطالعات اسلامی (Islamic Studies) شمرده می‌شود. تنها در برخی دپارتمان‌های فلسفه، فلسفه فارابی و ابن سینا در قسمت فلسفه قرون وسطی در حاشیه فلسفه توماس آکویناس که به شدت متأثر از فلسفه ابن سیناست تدریس می‌شود.

○ بحث دیگری که فکر می‌کنم می‌توان به آن هم پرداخت «کلام» است، گاهی احساس می‌شود که فلسفه ما بیشتر به کلام تبدیل شده است.

● بله، اصلاً تفاوت فلسفه اسلامی با دیگر فلسفه‌ها در همین کلام است. فلسفه دوران اسلامی تا حدود زیادی با کلام اسلامی تعامل داشته است.

در قرن هفتم خواجه نصیر، کلام را به فلسفه نزدیک می‌کند و قبل از او غزالی کلام را با منطق آشتی می‌دهد. بعد از خواجه هم کلام، فلسفی می‌شود، هم فلسفه، کلام می‌شود؛

به طوری که ما کلام فلسفی و فلسفه کلامی نداریم و هر دو یکی است و این برای هر دو مضر شد با اینکه باعث شد محتوای کلام به فلسفه ارتقا پیدا کند، ولی فلسفه نیز به سطح کلام تنزل پیدا کرد. این وضعیت همانطور ادامه پیدا می‌کند، تا زمان ملاحظه کردیم که دیگر در آن دوره تفاوت واقعی چندانی بین فلسفه، کلام و عرفان پیدا نمی‌کنیم. به هر حال، کلام از فلسفه تأثیر زیادی گرفته است. در کلام جدید به خاطر اینکه در دنیای مسیحیت تنوع افکار در مواجهه با مسائل غیر کلامی زیاد بوده، متألهان هم تأثیر پذیرفته‌اند. این مسائل جدید کلامی متقابلاً در فلسفه دین پویایی ایجاد کرد. علم کلام در بین ما مسلمانان سال‌هاست که مرده است، به این معنا که به شکل مقلدانه باقی مانده و رشدی نکرده است.

مقالات اخیر شما در بازاندیشی تشیع منشأ بحث‌های متفاوتی شده است. برخی از این نواندیشی‌ها به شدت استقبال کرده و آن را به نفع اسلام و تشیع دانسته‌اند و برخی برعکس از این‌گونه مباحث به شدت خشمگین شده آن را مضر به اعتقادات مردم ارزیابی کرده‌اند و خواستار توقف انتشار آنها شده‌اند. نظر خودتان چیست؟ شما با چه انگیزه‌ای به این مباحث پرداخته‌اید و چه ضرورتی در طرح این مباحث احساس می‌کنید؟

من از انتقادات و تذکرات استقبال می‌کنم. به فرموده امام علی علیه السلام: «حیات علم به نقد است.» از حساسیت منتقدان نیز تشکر می‌کنم. این دو، سه مقاله، حاصل تحقیقی وسیع است و تنها مقدمه و درآمدی از آن منتشر شده است. انگیزه این جانب از تحقیق و بازاندیشی در ارکان تشیع بویژه اصل امامت، بعد از تحری حقیقت، خرافه‌زدایی و پالایش اعتقادات والای دینی از باورهای سخیف عرفی است. افکار خرافی و زیاده‌روی‌های غالیانه که متأسفانه در برخی از مجالس و مناظر مذهبی ما رواج یافته، باعث سوء استفاده قشریون و هابی برای حمله به تشیع عرضه می‌کنند.

به عنوان مثال این‌گونه تبلیغ می‌کنند و سوگوارانه از زبان برخی از مداحان بی‌سواد تا دل‌تان بخواهد مؤید و قرینه جمع کرده‌اند که گویا العیاذ بالله شیعیان، ائمه را مساوی یا برتر از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم می‌دانند و تفسیر قرآن و نقل روایات نبوی را بدون احادیث ائمه اهل بیت علیهم السلام مجاز نمی‌دانند، در نتیجه عملاً نزد شیعه احادیث ائمه منزلتی بیشتر از قرآن و پیامبر دارد. من فکر می‌کنم این جفا به اهل بیت باشد. بارها گفته‌ام و تکرار می‌کنم که قرائت علوی از اسلام نبوی را عالمانه‌ترین، عقلایی‌ترین، عادلانه‌ترین و اخلاقی‌ترین قرائت اسلامی می‌دانم. علی بن ابی طالب علیه السلام را نزدیک‌ترین انسان به رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم در منش و روش می‌شناسم.

ائمه اهل بیت به لحاظ علمی سرآمد اصحاب رسول الله و به لحاظ عملی مهذب‌ترین، مزکی‌ترین و طاهرترین یاران پیامبر بوده‌اند. ائمه اطهار مصداق بارز عبادالرحمن و مخلصین قرآنی هستند، این باورهای شیعه معتدل است که در عین ایمان به برتری علمی و عملی ائمه علیهم‌السلام نسبت به دیگر اصحاب پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، از نسبت دادن فضایل و مناقب فرائسانی و فوق بشری به ایشان پرهیز می‌کند و ائمه را واقعاً مادون پیامبر و قرآن می‌داند، نقد تشیع افراطی (آمیخته و غلو و تفویض) خدمت به ائمه اهل بیت است. ملاک تشیع اعتدالی در معرفت ائمه در درجه اول قواعد قرآنی، در درجه دوم سنت متواتر نبوی، در درجه سوم سنت متواتر خود ائمه و بالأخره ضوابط عقلایی و معیارهایی عقلانی است. مبنای اکثر توصیف‌های افراطی از ائمه اطهار روایات ضعیفی است که توسط غالبانی از قبیل مغیره بن سعید و ابوالخطاب نقل شده‌اند. یکی از افتخارات شیعه این بوده و هست که امامت از اصول اعتقادی است نه از فروع فقهی. اصل اعتقادی نیازمند مستندی یقینی و قطعی در سطح آیات نص، روایات متواتر نص و عقل قطعی است. با اخبار واحد ظنی، ولو صحیح‌السند، نمی‌توان امر اعتقادی یقینی را اثبات کرد. «ان الظن لایغنی من الحق شیئاً». امر اعتقادی تقلیدبردار نیست و تحقیق می‌طلبد. از رواج شیعه افراطی و عدم نقد آن بیش از همه دشمنان اسلام، ناصبیان و وهابیان سود می‌برند. براین اساس بنده ارائه سیمایی معقول از تشیع را فریضه دینی می‌دانم.

## ● اشاره

حسین حجازی

۱. آقای کدیور معتقد است تنوع در فلسفه غرب زاینده آزادفکری بوده و در غرب از زمان دکارت به بعد محیط آزادی فراهم بوده است و فیلسوف هر چه به فکرش می‌رسید هیچ حد و مرز و خط قرمزی در مقابلش نبوده است؛ درحالی‌که فراهم نبودن جو آزاد در شرق از جمله جهان اسلام به عدم تنوع در فلسفه انجامیده است. این سخن اگر چه صحیح به نظر می‌رسد، اما نمی‌توان آن را به‌طور کلی پذیرفت؛ زیرا آزادی اندیشه اگر چه باعث پیدایش نحله‌های مختلف فکری و تنوع در اندیشه می‌شود، ولی قطعاً تعریف ما از فلسفه تعریف خاصی بوده و هر اندیشه‌ای را که در بازار آزاداندیشی به نمایش درآمده است نمی‌توان به عنوان فکر فلسفی شناخت و سخن آقای مصباح یزدی که فلسفه غرب را «آشفته بازار اندیشه» می‌خواند بر همین پایه استوار است. بله اگر بخواهیم در تعریف فلسفه توسعه دهیم قطعاً سخن آقای کدیور درست خواهد بود. و این سخن وی که عدم جو آزاد در جهان

بازتاب اندیشه ۸۵

۴۵

نقد حال  
فلسفه اسلامی

(۱) و (۲)

اسلام باعث شده تا فلسفه در بین مسلمین رشد نکند نیز فی الجمله صحیح بوده، ولی کلیت ندارد؛ زیرا اگر چه نوع نگاه بعضی فقیهان به فلسفه در جهان اسلام مشکلاتی را برای فلاسفه آفریده است، اما این امر نمی‌توانسته در آزاداندیشی فیلسوفان مسلمان تأثیرگذار باشد، چنان‌که می‌بینیم علی‌رغم همه فشارهایی که برای فلاسفه وارد می‌شده مسائل فلسفه اسلامی در این دوران بسیار گسترده شده است و عدم حصول تنوع در فلسفه نزد فیلسوفان مسلمان به نوع نگاه آنها به تعریف فلسفه برمی‌گردد. فلسفه نزد فیلسوفان مسلمان علمی است که به مطالعه هستی از آن جهت که هستی است می‌پردازد و این محدودیت تعریف قطعاً باعث محدود شدن داده‌های عقلی عنوان آموزه‌های فلسفی می‌شود.

مسئله دیگری که در عدم تنوع در فلسفه نزد مسلمین تأثیرگذار بوده، مسأله پایبندی فیلسوفان مسلمان به آموزه‌های اسلامی به عنوان داده‌های فراعقلی و برخاسته از عقلی برتر بوده است. این فیلسوفان تلاش داشتند سخنی برخلاف آموزه‌های دینی خود بر زبان نزنند و هرگاه عقل آنها در تحلیل مسأله‌ای درمی‌ماند و یافته خود را برخلاف آموزه‌های شرع می‌یافت آموزه‌های شرعی را بر یافته‌های خود ترجیح می‌دادند. درحالی‌که فلاسفه غربی چنین تعهدی نداشته و با دینی مواجه بودند که کمترین گزاره‌ها را نسبت به مسائل هستی‌شناختی ارائه می‌داد. از این رو این فلاسفه نسبت به فیلسوفان مسلمان در پایبندی نسبت به یافته‌های عقلی خود آزادتر بودند.

۲. آقای کدیور معتقد است یکی دیگر از عوامل عدم تنوع و رشد فلسفه اسلامی متوقف شدن رشد علوم تجربی در جهان اسلام است. وی بر این باور است که رشد فزاینده و انقلابی علوم تجربی در غرب منجر به تنوع و تکثر در فلسفه غرب شد؛ یعنی در زمان نیوتن و گالیله و کوپرنیک تصویر جهان دگرگون می‌شود و تصویر ارسطویی تفاوت می‌کند و متافیزیک نیز بر اساس این فیزیک است. این گفتار انسان را به یاد سخنان مارکسیست‌ها در اوائل انقلاب بلشویکی در روسیه تزاری می‌اندازد؛ آنها ادعا می‌کردند که می‌خواهند همراه با پیشرفت علوم و فنون، فلسفه‌ای مبتنی بر این علوم بنا کنند. آقای کدیور هم بر این باور است که وقتی فیزیک عوض شد متافیزیک هم عوض خواهد شد. این سخن تنها در آن بخش از گزاره‌های فلسفی که بر پایه داده‌های فیزیک به عنوان اصل موضوعی بنا نهاده شدند صحیح نمی‌باشد و نسبت این گزاره‌ها به مجموع گزاره‌های فلسفه اسلامی بسیار ناچیز است بنابراین نمی‌توان به‌طور کلی قایل شد رشد علوم تجربی باعث انقلاب در فلسفه و متافیزیک می‌شود و چون جوامع اسلامی چنین رشدی نداشته‌اند چنین انقلابی نیز در فلسفه آنها رخ نداده است. البته بدون شک، رشد علوم تجربی در مباحث فلسفه تأثیرگذار بوده و باعث رشد آن می‌شود. ثانیاً حتماً لازم نیست در جوامع مسلمان علم پیشرفت کند تا



فلسفه آنها رشد کند، بلکه رشد علوم در هر جای جهان، برای تعبیر و از هم پاشیدن زیر بنای فلسفه اسلامی کافی می‌باشد و با توجه به اینکه علوم، رشد کرده‌اند و فیلسوفان مسلمان مخصوصاً در عصر حاضر علی‌رغم آشنایی با این علوم، هنوز به آموزه‌های فلسفه اسلامی پایبند هستند معلوم می‌شود فرضیه آقای کدیور درباره رابطه رشد علوم و حصول تنوع در فلسفه کلیت نداشته و نهایتاً به صورتی موجب جزئی پذیرفتنی است. البته ذکر این نکته به این معنی نیست که ما از عمق بخشی فلسفه اسلامی صرف نظر کرده و این فلسفه را به همین شکل فعلی کافی و وافی بدانیم.

۳. آقای کدیور با پذیرش تقسیم فلسفه به چهار بخش باستانی، قرون وسطایی، جدید و معاصر، فلسفه اسلامی را در بخش قرون وسطایی جا داده و تلاش می‌کند تا از بازتاب منفی کلمه «قرون وسطی» در اذهان اندیشمندان، ذهنیتی منفی نزد اشخاص نسبت به فلسفه اسلامی ایجاد کند.

این مقایسه، در ذهن شنونده این شبهه را ایجاد می‌کند که همانطور که در اروپا، فلسفه قرون وسطایی متروک شد و جای خود را به فلسفه جدید و سپس فلسفه معاصر داد در میان مسلمین نیز باید چنین اتفاقی رخ بدهد تا بتوان به سؤال‌های عصر حاضر پاسخ داد. ولی به نظر می‌رسد این سخن از چند جهت مخدوش است: نخست اینکه اصلاً چرا باید تقسیم رباعی فلسفه را به آنچه که ایشان گفته‌اند بپذیریم و در صورت پذیرش، چرا باید فلسفه اسلامی را در ردیف فلسفه قرون وسطایی بدانیم، و دیگر اینکه برای پاسخ‌گویی به سؤالات این عصر لزوماً نباید فلسفه جدیدی، آن هم بر پایه علوم تجربی، بنا نهاد بلکه تعمیق و توسعه فلسفه اسلامی و به روز کردن آن بخش از گزاره‌هایی که بر پایه اصول موضوعی بنا نهاده شده است نیز می‌تواند این نیاز را برآورد.

مسئله‌ای که در اینجا باعث تعجب می‌شود این است که آقای کدیور با اینکه فلسفه اسلامی را فلسفه قرون وسطایی می‌داند و معتقد است باید تغییر و تحوّل در نظام این فلسفه رخ دهد، ولی با این حال، دسته‌بندی تألیفات خود را بر پایه تقسیم ارسطویی فلسفه به حکمت نظری و حکمت عملی (سیاست مُدُن و...) بنا گزارده است؛ در حالی که این تقسیم‌بندی تقریباً حدود دو قرن است که نزد فلاسفه اسلامی متروک شده است.

۴. مطلب دیگری که در سخنان آقای کدیور باید مورد دقت و بررسی قرار گیرد، مسئله تأثیرات متقابل فلسفه و کلام بر یکدیگر در نزد مسلمین است. اینکه کلام اسلامی متأثر از فلسفه اسلامی بوده و رنگ فلسفی به خود گرفته است، نه به خاطر این است که هویت خود را از دست داده، بلکه به این خاطر است که اولویت اول علم کلام اثبات مسائل توحید به کمک عقل و آموزه‌های عقلی است. از این رو علم کلام در این بخش از مباحث خود از آموزه‌های فلسفه اسلامی به عنوان داده‌های عقلی ثابت شده استفاده می‌کند و شباهت مسائلی که در

خداشناسی در فلسفه و کلام شبیه همدیگر هستند لزوماً به این معنی نیست که فلسفه در حد کلام تنزل کرده و وظیفه کلام را به عهده گرفته است؛ بلکه فلسفه بدون تعهد به آموزه‌های دینی، راه خود را می‌پیماید (اگر چه فیلسوفان مسلمان متعهد هستند حرفی برخلاف آموزه‌های دینی نزنند) و گزاره‌های خود را عرضه می‌کند. اما از آنجا که هدف فلسفه، هستی‌شناسی بوده و هستی تنوع‌بردار نمی‌باشد، گزاره‌های فلسفی با آموزه‌های کلامی همسان شده است و تفاوت علوم چنان‌که در «کفایه» مرحوم آخوند خراسانی اشاره شده به تفاوت اهداف است نه به تفاوت موضوعات و مسائل علوم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی