



فلسفه‌های مضاف، شرط پویایی تمدن اسلامی است

فلسفه‌های مضاف در حوزه تمدن‌سازی بسیار به ما کمک می‌کنند. اگر می‌خواهیم فقه ما از فقه‌الفرد به فقه‌الاجتماع و از فقه‌الاجتماع به فقه‌النظام تعالی پیدا کند، حتماً باید در فلسفه فقه کار شود.

فلسفه‌های مضاف در حوزه تمدن‌سازی بسیار به ما کمک می‌کنند. اگر می‌خواهیم فقه ما از فقه‌الفرد به فقه‌الاجتماع و از فقه‌الاجتماع به فقه‌النظام تعالی پیدا کند، حتماً باید در فلسفه فقه کار شود.

به گزارش خبرگزاری مهر، حجت الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه در بهمن ماه ۱۳۴۵ شمسی در شهرستان دزفول، چشم به جهان گشود. دروس حوزوی را در کنار دروس متوسطه (رشته تجربی) در سال ۱۳۶۲ آغاز کرد و از سال ۱۳۶۸ در فراگیری دروس خارج فقه و اصول از محضر استادانی همچون آیات عظام وحید خراسانی، فاضل لنکرانی، جعفر سبحانی، ناصر مکارم شیرازی در حوزه علمیه قم بهره برد. تحصیل دروس تخصصی کلام اسلامی را در کنار دروس خارج فقه و اصول در سال ۱۳۷۰ شمسی آغاز کرد و در سال ۱۳۷۴ در مقطع دکترای کلام اسلامی با رتبه نخست از مؤسسه امام صادق (ع) فارغ التحصیل شد و پایان نامه خود را با عنوان «انتظارات بشر از دین» تدوین نمود. دکتر خسروپناه در سال ۱۳۷۵ شمسی از آیت الله مدرسین در دروس فقه و اصول، اجازه اجتهاد و اجازه نقل حدیث گرفت و از سال ۱۳۹۴ به رتبه استاد تمامی در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی دست یافت.

استاد خسروپناه، در چند حوزه به تحقیق و نظریه پردازی پرداخته است: نظریه فلسفه فلسفه اسلامی، نظریه دیدبانی، نظریه حکمت خودی و تغییر موضوع فلسفه به وجود انضمامی انسان، رئالیسم شبکه ای و تئوری بداهت نظام مند کارآمد، الگوی حکمی اجتهادی و روش شناسی حکمی اجتهادی و نظریه فرایندی از مبانی تا نظام های عینی. مهم ترین دغدغه های فکری، فلسفی و فقهی دکتر خسروپناه در دو حوزه مشخص می شود: اول، جریان شناسی فکری ایران و جهان اسلام و دوم، اسلامی سازی علوم انسانی و به تبع آن نظام سازی فقه اسلامی.

از مهم ترین آثار وی در حوزه علوم انسانی اسلامی می توان به این کتاب ها اشاره کرد: فلسفه علوم اجتماعی؛ در جستجوی علوم انسانی اسلامی و فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)؛ انسان شناسی اسلامی؛ روش شناسی علوم اجتماعی؛ منظومه فکری حضرت آیت الله العظمی خامنه ای؛ منظومه فکری امام خمینی (ره).

از مسئولیت های کنونی استاد خسروپناه می توان به معاون علوم انسانی و هنر دانشگاه آزاد اسلامی و دبیر و نایب رئیس هیئت حمایت از کرسی های نظریه پردازی و نقد و مناظره اشاره کرد.

در این گفت وگو او با نیم نگاهی به نظریه دیدبانی، حکمت خودی، رئالیسم شبکه ای، احیای فلسفه اسلامی بر مدار فلسفه مضاف را مورد اشارت قرار داده و نیز نکاتی نغز در باب تاریخ فلسفه مطرح می کند؛ نکاتی نغز مانند رد الحاد جافقاده زکریای رازی که خود می تواند موضوع گفت وگویی مفصل و مستقل باشد. استاد خسروپناه که مبدع اصطلاح «فلسفه اسلامی» است، اشاره می کند که محتوای این مبحث پیش تر وجود داشته است؛ همان سان که پیش از کسانی چون هگل به عنوان واضع اصطلاح فلسفه دین، محتوای این اصطلاح وجود داشته است. تدقیق های وی پیرامون فلسفه مضاف به امور و فلسفه مضاف به علوم و نیز تفکیک میان مقام تعریف و تحقق، از جمله دقت نظرهای سرمشق او در این گفت وگو است.

*در طول تاریخ اندیشه اسلامی نقدهای بسیاری به فلسفه اسلامی شده است. عمده نقدی که امروزه بر آن می شود بی توجهی به انسان است. شاید بتوان منشأ این نقدها را به این نکته نیز بازگرداند که برخی منتقدان اصولاً فلسفه اسلامی را نه جریانی فلسفی که «تئولوژی» خوانده اند. هگل هم اصولاً همه فلسفه های شرق را تئولوژی می خواند. امری که فردریک چارلز کاپلستون نیز در تاریخ فلسفه خود به آن اشاره می کند.

کاپلستون متفکری نئوتوماسی است. فلسفه آکوئیناس با فلسفه اسلامی قرابت هایی دارد. او اگر فلسفه اسلامی را تئولوژی بخواند قاعدتاً مشرب فکری خود را نیز زیر سوال برده؛ بنابراین بعید است کاپلستون این نظر را قبول داشته باشد. اما فارغ از اینکه چه کسی این سخن را گفته به خود محتوا پردازیم که آیا درست است یا خیر؟

به نظر من اینکه فلسفه اسلامی تئولوژی است، سخن نادرستی است و کسی که این اشکال را مطرح می کند گرفتار

گونه ای مغالطه «کنه و وجه» است. فلسفه اسلامی در ظاهر به «الهیات بالمعنی الاخص» ختم می شود؛ یعنی در فلسفه اسلامی از مباحث امور عامه، واجب الوجود بالذات و واجب الوجود من جمیع الجهات اثبات می شود و قدری هم درباره صفات و افعال خدا سخن به میان می آید. براین اساس فکر می کنند که این نه فلسفه که تئولوژی است.

واژه تئولوژی را به الهیات ترجمه می کنند. در علوم اسلامی نزدیک ترین دیسپلین به تئولوژی «علم کلام» است. تفاوت فلسفه و علم کلام در این است که کلام از الهیات آغاز کرده و امور عامه را از الهیات استخراج می کند؛ اشاعره از غزالی گرفته تا فخر رازی این گونه عمل کرده اند. فخر رازی در «المطالب العالیة» و «المباحث المشرقیة» و حتی در شرحش بر اشارات، مباحث خود را بر این طریق پیش برده است. شرح او بر اشارات، بیشتر جرح اشارات است؛ اما به هرحال فخر رازی با این نقدهایش خدمت بزرگی به فلسفه اسلامی کرد و به همین دلیل هم اندیشمندان برجسته ای چون خواجه نصیرالدین طوسی به اشکالات او پرداخت و در شرح اشارات خود به نقدهای فخر رازی پاسخ داد. اگر فخر رازی شخصیت برجسته ای نبود و نقدهایش مطلب خاصی دربر نداشتند، قاعدتاً خواجه نصیر به آن نمی پرداخت.

کتاب «مواقف» قاضی عضدالدین ایجی یا «شرح مواقف» میرزا شریف جرجانی یا همین طور «مقاصد» و «شرح مقاصد» علامه تفتازانی، اگرچه از امور عامه آغاز کرده و بحث های وجود، ماهیت، عدم و علیت را دارند، اما براساس دیدگاهی که در خداشناسی دارند علیت را تبیین می کنند؛ مثلاً چون به معجزه اعتقاد دارند و گمان کردند معجزه با ضرورت علت و معلول نمی سازد، لذا به انکار ضرورت علت و معلول پرداخته اند. پیروان مکتب تفکیک هم به همین صورت عمل می کنند. آنها سنخیت علت و معلول را قبول ندارند؛ زیرا می گویند اگر سنخیت را بپذیریم بنابراین خالق و مخلوق باید سنخیت داشته باشند و چون بین این دو تباین است و خدا علت عالم است پس سنخیت علت و معلول را نباید پذیرفت. اینکه علیت را مقدم بر خدا بحث کرده اند محل گفت و گو نیست، نکته اینجاست که چون در الهیات بالمعنی الاخص به دیدگاهی رسیده اند، بنابراین امور عامه را به این صورت تبیین می کنند.

روش کسانی که فلسفه را از علم می گیرند نیز به همین صورت است. برای مثال آنها ابتدا براساس مباحث فیزیک نیوتون به دترمینیسم و ضرورت علت و معلول می رسند، اما براساس فیزیک کوانتم اصل عدم قطعیت را با تفسیر امثال هایزنبرگ مطرح می کنند، آنگاه می گویند که چون عدم قطعیت یقینی است، پس باید حتماً اصل عدم موجبیت را در علیت بپذیریم. یعنی امور عامه فلسفی علم مدرن بنا بر برخی تقریرات، مبتنی بر دستاورد علمی است.

متکلمان هم همین طورند. الهیات را پذیرفته و با الهیات امور عامه و فلسفه را تبیین می کنند؛ لذا غزالی در «المستصفی من علم الاصول» علم کلام را این گونه تعریف می کند: «دانشی است که از عوارض موجود بما هو موجود صحبت می کند».

به نظر من اینکه فلسفه اسلامی تئولوژی است، سخن نادرستی است و کسی که این اشکال را مطرح می کند گرفتار گونه ای مغالطه «کنه و وجه» است. فلسفه اسلامی در ظاهر به «الهیات بالمعنی الاخص» ختم می شود

*یعنی غزالی تعریف علم فلسفه را به علم کلام نسبت می دهد؟

بله، دقیقاً تعریف فلسفه را درباره علم کلام به کار برده است؛ ولی قید «علی قانون الاسلام» هم به آن می افزاید. بنابراین در تئولوژی حتی اگر قرار بر بحث امور عامه هم باشد، باید آن را بر الهیات و خداشناسی مبتنی کرد.

*روش مکاتب فلسفی در جهان اسلام چگونه بوده است؟

سوال خوبی است. آیا در فلسفه مشا، حکمت اشراق و حکمت متعالیه هم سیر مباحث مانند متکلمان بوده است؟ خیر، هم فارابی و ابن سینا و هم شیخ اشراق و ملاصدرا براساس بدیهیات - ولو به زعم خودشان - و استدلال عقلی به مباحثی چون ضرورت علت و معلول رسیده اند. آنها شبهه بحث معجزه را در همین جا تبیین می کنند و حتی در مواردی دست به تأویل هم می زنند. ملاصدرا براساس برهانی که برای معاد جسمانی دارد، به معاد جسم برزخی می رسد، درحالی که ظواهر آیات و روایت بر جسم مادی دلالت دارد. برخی از فلاسفه هم از آنجاکه این سخن و این ایده فلسفی با ظواهر نصوص نمی سازد، بحث کرده اند که نمی توان این سخن ملاصدرا را پذیرفت. البته این نقد رویکردی کلامی است، اما ملاصدرا برای اثبات نظر خود به تأویل آیات هم می پردازد. ملاصدرا تمام مدخل های مواقف قیامت مثل صراط، میزان، حساب، کتاب و... را براساس مبانی فلسفی خود تبیین می کند. یکی از علت های عناد فکری تفکیکی ها با ملاصدرا هم در همین نکته است.

بنابراین فیلسوفان مسلمان دقیقاً مسائل را براساس بدیهیات و عقل بدیهی آغاز و سپس امور عامه را مطرح می کنند و براساس امور عامه به الهیات بالمعنی الاخص می رسند و این الهیات تابع آن امور عامه است. علاوه براین، فیلسوفان مسلمان به صورت مفصل به مباحث انسان شناسی نیز پرداخته اند. همه مباحث جلد هشتم اسفار در حوزه انسان شناسی است.

* با توجه به اینکه تفکر صدرایی و حکمت متعالیه، هنوز یکی از جریان های اصلی و یا به عبارتی شاهرگ اصلی فلسفه اسلامی است، نقش آن را در پاسخ به نیازهای معرفتی جامعه امروز چگونه ارزیابی می کنید؟

اینکه فلسفه چه کارایی و کاربردی می تواند داشته باشد، در دوره های مختلف زمانی متفاوت است. ملاصدرا در زمانی زندگی می کند که اخباریون و اصولیون زیادی در فضای فکری تنفس داشتند و تفکرات کلامی متعدد و جریان های گوناگون تصوف رواج بسیار داشت؛ بنابراین دغدغه آن زمان الهیات بود. لذا خود او می گوید که امور عامه ای می نویسم که کاربست الهیاتی از مبدأ تا معاد داشته باشد؛ حتی او کتابی مستقل به اسم «مبدأ و معاد» دارد. اما با این حال کارش تتولوژی نیست، بلکه به معنای دقیق کلمه فلسفه است؛ زیرا در این آثار با روش فلسفی بحث کرده، نه روش کلامی.

اما در مقام مقایسه باید گفت که زمانه خواجه نصیرالدین طوسی با زمانه ملاصدرا متفاوت است. خواجه نصیر مدتی را با اسماعیلیه حشرونشر داشته و سپس به خدمت مغولان درمی آید. در زمانه او آن قدر مسئله های سیاسی و اجتماعی فراوان است که او برای پاسخ به آنها کتاب «اخلاق ناصری» را می نویسد؛ یعنی نظامی فلسفی را طرح ریزی کرده که در حوزه اخلاق عملی هم کاربست دارد. البته کتاب «اخلاق ناصری» فقط اخلاق نیست، هم اخلاق، هم سیاست مدن و هم تدبیر منزل است.

این سینا با شخصیت متقدمش، یعنی فارابی، فاصله تاریخی چندانی ندارد. جامعه زمان فارابی عصر دغدغه های سیاسی بود؛ بنابراین فلسفه فارابی هم در خدمت فلسفه سیاسی بود و او «آرا اهل مدینه فاضله»، «سیاست مدن» و «...» را بر همین مینا نوشته است؛ اما دغدغه ابن سینا از قضا سیاست نیست، او دغدغه طبیعیات و طب و تا حدودی هم هیئت و ریاضیات دارد. او اصولاً طبیعیات را نوشته تا در خدمت پزشکی باشد. اگر کتاب اول «قانون در طب» را ببینید متوجه می شوید که کاملاً متأثر از امور عامه و مباحث فلسفی ابن سیناست.

*آیا مباحث امور عامه به غنای فلسفه های مضاف کمک کرده است؟

بله! امور عامه کارایی مهمی در راستای فلسفه های مضاف دارد و ایده پردازان فلسفه های مضاف مشغول بحث و تفکر درباره رابطه امور عامه و فلسفه های مضاف هستند. من نیز ده سال است که در حوزه فلسفه علوم انسانی متمرکز هستم و پنج جلد کتاب هم در این موضوعات منتشر کرده ام. در مباحث فلسفه علوم انسانی از بحث های امور عامه (مباحث هستی شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی و...) کمک گرفته ام. البته این به معنای آن نیست که آنچه را ملاصدرا در امور عامه گفته، من حتماً پذیرفته ام. برای مثال با استدلال کاملاً عقلی به اصالت وجود و اصالت ماهیت رسیده ام. همین طور در بحث نسبت خالق و مخلوق معتقدم که نسبت ذات خالق و مخلوق تباین است، اما نسبت خالق با مخلوق از حیث تجلیات عین ربط الی الله است؛ یعنی حیثیت ها متفاوت است. با برهان عقلی به این موارد رسیده ام. از این بحث ها، هم در الهیات و هم در مباحث کلامی و هم در مباحث فلسفه علوم انسانی استفاده شده و با همان مبانی به حوزه ای معرفتی با عنوان «علوم انسانی اسلامی» رسیدم یا به تعبیر دیگر، علوم انسانی حکمی که مبتنی بر حکمتی است که از آن به حکمت خودی یا حکمت نوین اسلامی تعبیر کرده ام. حکمت نوین اسلامی، هم شباهت هایی با منظومه فکری ملاصدرا دارد و هم در حوزه هایی با آن تفاوت دارد.

*درباره رابطه امور عامه و فلسفه های مضاف بیشتر توضیح می دهید؟

بحث از چیستی فلسفه و فلسفه های مضاف، ابعاد بسیار گسترده ای دارد که در مجموعه دوجلدی «فلسفه های مضاف» و کتاب «فلسفه فلسفه اسلامی» بدان پرداخته شده؛ اما اگر بخواهم به صورت خلاصه ایده ای را که از آن دفاع کرده ام بیان کنم، ابتدا باید اشاره ای به تقسیم قدما از مباحث فلسفی بکنم؛ زیرا بحث طبقه بندی علوم اهمیت اصلی را در رابطه فلسفه مطلق و فلسفه های مضاف دارد.

در گذشته، فلسفه مادر همه علوم انگاشته می شد و فیلسوفان تمامی علوم را به حکمت نظری و عملی تقسیم کرده بودند. در بخش حکمت نظری به ریاضیات، طبیعیات و مابعدالطبیعه می پرداختند و در بخش حکمت علمی نیز در باب

اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن سخن می گفتند. این طبقه بندی علوم در عصر جدید تغییرات و تحولات اساسی یافت. در مطالعه طبیعت، روش تجربی و مدل سازی ریاضی غلبه یافت و علوم اجتماعی جدید، به جای حکمت عملی نشست. اما پس از گذر از پوزیتیویسم، دوباره نقش مبانی فلسفی و تعهدات متافیزیکی در علوم آشکار شده و پرسش های معرفت شناختی جدی درباره روش شناسی علوم مطرح است. فلسفه های علوم مانند فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه اقتصاد و فلسفه روانشناسی مسائل بنیادینی را طرح می کنند و از سوی دیگر اندیشه های اجتماعی، اقتصادی، مدیریتی، سیاسی و مانند آن مملو از مفروضات فلسفی و متأثر از مکاتب فلسفی است که سبب شده مباحث فلسفه سیاست، فلسفه الاجتماع، فلسفه اخلاق، فلسفه زبان و مانند آن رونق دوباره بیابد.

تلاش فکری بنده در فلسفه های مضاف و فلسفه فلسفه اسلامی این بوده که تبیین کند چگونه در چارچوب حکمت و فلسفه اسلامی می توان به این پرسش ها و مباحث پرداخت و سبب شد که فلسفه اسلامی امتداد اجتماعی پیدا کند. پیدایش فلسفه های مضاف، به عنوان دانش های جدید و مستقل از علوم دیگر، در جامعه علمی ما پدیده نو و مبارکی است. اگر بخواهیم در عرصه فلسفه های مضاف نوآوری و نظریه پردازی کنیم، ابتدا باید به تعریف روشن و واضحی از این دانش یا دانش ها دست یابیم.

ولی از آنجا که فیلسوفان غربی در طرح دانش های فلسفه های مضاف حق تقدم دارند، بهتر است ابتدا با روش توصیفی به بررسی انواع فلسفه های مضاف تحقق یافته بپردازیم. در سنت تحلیلی، مطالعه اصول عام برخی از شاخه های خاص معرفت، تجربه و بررسی آن اصول عام در هر موضوع یا پدیده های فلسفه خوانده شده است. واژه فلسفه در فلسفه های مضاف را نمی توان ذیل تعریف مشهور فیلسوفان مسلمان از فلسفه گنجاند که آن را به معنای متافیزیک و عوارض موجود بما هو موجود می دانستند. این تطبیق نکردن از دو سوست: از سویی، برخی از این مطالعات، نوعی مطالعه مرتبه دوم در مورد شاخه های معرفتی است که جنبه هنجاری و منطقی دارد و از سوی دیگر برخی از این فلسفه های مضاف دانشهای توصیفی و مرتبه اول درباره پدیده ها هستند.

براین اساس، فلسفه های مضاف دو قسم می شوند: قسم اول، فلسفه های مضاف درجه اول هستند که ناظر به واقعیت ها و موجودات اند؛ قسم دوم، فلسفه های مضاف درجه دوم هستند که به نظام های معرفتی (اعم از رشته های علمی یا شاخه های معرفت) می پردازند. میان فلسفه های مضاف به امور و حقایق، به عنوان دانش های درجه اول، با فلسفه مضاف به رشته های علمی، به عنوان دانشهای درجه دوم، تفاوت اساسی وجود دارد و این تفاوت به معنای فلسفه و روش ها و رویکردهای دو دسته دانش برمی گردد. واژه فلسفه در این دو دسته فلسفه های مضاف، مشترک لفظی است و با توجه به اختلاف روشی و رویکردی به هیچ وجه امکان ندارد به این دو واژه معنای یکسانی داد.

دغدغه این سینا از قضا سیاست نیست، او دغدغه طبیعیات و طب و تا حدودی هم هیئت و ریاضیات دارد. او اصولاً طبیعیات را نوشته تا در خدمت پزشکی باشد. اگر کتاب اول «قانون در طب» را ببینید متوجه می شوید که کاملاً متأثر از امور عامه و مباحث فلسفی ابن سیناست

*این تقسیم در فلسفه های مضاف، دو نوع الگوی ارتباطی متفاوت میان امور عامه با فلسفه های مضاف را نیز در پی خواهد داشت!

بله! دقیقاً. روش تحقیق در قسم اول (فلسفه های مضاف به امور) استدلالی و نقدی است و ربط منطقی مستقیم با امور عامه دارد. مسائل و پرسش های فلسفه های امور، پیشینی و درجه اول و ناظر به حقایق خارجی یا ذهنی است؛ مانند فلسفه دین که به واقعیت خارجی دین نظاره کرده و می کوشد تا به تحلیل عقلانی مسائل درونی و مشترک بین ادیان، نظیر خدا و تکلیف و رستگاری و آفرینش و خلود و پیامبری و وحی و حیات ابدی بپردازد. یا در مثالی دیگر در فلسفه اخلاق از چیستی خوب و بد پرسش می شود، ولی پرسش های فلسفه علم اخلاق، تحلیلی و معرفت شناختی و معناشناختی هستند و چگونگی اثبات یا توجیه احکام اخلاق و استنباط بایدها و نبایدها از هست ها و نیست ها، مسائل آن را تشکیل می دهند. بخشهایی از این مسائل در امور عامه یا طبیعیات یا حکمت عملی و مانند آن وجود دارد.

اما روش بحث در فلسفه های مضاف قسم دوم (فلسفه های علوم) توصیفی، تعلیلی، تحلیلی و نقدی است. رویکرد و رهیافت فلسفه های علوم در مقام گردآوری اطلاعات، تاریخی گزارشی و در مقام داوری و تحلیل، تاریخی و معرفت شناختی و عقلانی است؛ یعنی گرچه با روش تاریخی به گردآوری اطلاعات درباره پرسشهای بیرون از علم می پردازیم، اما در مقام داوری و پاسخ یابی برای مسائل درجه دوم علاوه بر روش عقلانی و معرفت شناسانه از گزارش های تاریخی بهره می بریم.

برای تکوین فلسفه های علوم، ابتدا باید رشته های علمی شکل گرفته باشند و تاریخی را پشت سر بگذارند تا مسائل و پرسشهای آنها معلوم شوند؛ ولی برای فلسفه حقایق نیاز نیست پیرامون مضاف الیه آنها دانشی مدون وجود داشته باشد. البته مسائل مرتبه اول و سوالات ناظر به اعیان، یکدست و هم سنخ نیستند؛ زیرا گاه درباره واقعیتی فیزیکی بحث می شود و گاه درباره واقعیتی مجرد و گاه درباره واقعیتی اعتباری. مثلاً برخی از پدیده های اجتماعی مانند بانک مرکزی، سازمانی است که تشکیل و اعتبار آن وابسته به قوانین است؛ وقتی از نقش بانک مرکزی در سیاست های مالی و نرخ ارز می پرسیم، مسئله مرتبه اول است، ولی وقتی از نقش نهادهای اعتباری و رابطه امور حقیقی و اعتباری در اقتصاد بحث می کنیم، پرسش مرتبه دوم و مربوط به فلسفه علم اقتصاد است.

*با این توضیح رابطه فلسفه های علوم با امور عامه یا فلسفه مطلق مسئله سازتر است؟

بر خلاف فلسفه های امور، گزاره های فلسفه های علوم را نمی توان با ربط مستقیم منطقی از امور عامه استنتاج کرد؛ ولی اگر رویکردهای بحث در فلسفه های علوم را بررسی کنیم، می توانیم رابطه فلسفه های علوم با امور عامه را نیز نشان دهیم. فلسفه های علوم اغلب دارای یکی از این دو رویکرد یا منظر هستند: ۱. در رویکرد اول علوم تحقق یافته مورد تحلیل قرار می گیرد و هدف صرفاً توصیفی است، در اغلب موارد نیز توصیفی تاریخی موردنظر است؛ ۲. رویکردی هنجاری در مطالعه مرتبه دوم اتخاذ می شود و تحلیل فلسفی به علوم بایسته و مطلوب ناظر است که چون هدف علم واق عنمایی است، این تحلیل نیز تحلیلی منطقی برای اجتناب علوم از خطاست.

برای مثال گفته می شود علم پزشکی عبارت از دانشی است که باید به احوال بدن از حیث سلامت و بیماری بپردازد یا فلسفه دانشی است که باید به عوارض موجود بماهو موجود نظر داشته باشد یا کلام اسلامی دانشی است که باید به تبیین و اثبات و دفاع از عقاید دینی اقدام کند. در این تعاریف، مقام بایسته و مقام منطقی لحاظ شده است؛ یعنی علم پزشکی و فلسفه و کلام اسلامی باید چنان باشد که گفته شد. اما سخن در این است که آیا پزشکی و فلسفه و کلام در مقام تحقق نیز همان است که در مقام تعریف گفته شد؟ بی شک، هر انسان منصفی خواهد پذیرفت که میان دانش در مقام تعریف با دانش در مقام تحقق فاصله است و نباید گمان کرد که چون علم در مقام تعریف چنین است پس در مقام تحقق نیز همان است. پزشکی، فلسفه و کلام تحقق یافته در خارج به کمال مطابق با تعریف خود نرسیده، ولی در حال تکامل است؛ حتی با این نگاه متوجه می شویم که گزاره های غیرپزشکی، غیرفلسفی و غیرکلامی در این رشته ها وجود دارد. پس نسبت دانش در مقام تعریف با دانش در مقام تحقق، عموم و خصوص من وجه است. شایان ذکر است که علوم در مقام تعریف، تاریخ ندارند؛ ولی علوم در مقام تحقق امری تاریخ مند و تدریجی الحصول هستند. بنابراین، فلسفه علوم در مقام تحقق، درصدد ارزیابی و کشف صحت و سقم آرای درون علوم نیستند و تنها به توصیف تاریخی و تحلیل عقلانی دانش تحقق یافته به صورت هویت جمعی می پردازد. تفکیک دو مقام تعریف و تحقق علاوه بر فلسفه علوم در فلسفه امور نیز جاری است.

علاوه بر فلسفه های علوم که با دو رویکرد تاریخی و منطقی تأسیس و تکامل یافته اند، می توان در علم شناسی، به نحوه تغییر از وضعیت تحقق یافته به وضعیت مطلوب نیز پرداخت. فلسفه های علوم اگر به جای رویکردی صرفاً توصیفی دارای رویکرد هنجاری نیز باشند، می تواند منشأ تحول اساسی و بنیادین در دانشها و رشته های علمی شود و علاوه بر توصیف تاریخی از واقعیت خارجی، با تحلیل عقلانی به مرحله توصیه و پیشنهاد منتهی گردد. از این رویکرد با عنوان «دیدبانی» یاد کرده ایم.

منظور از نظریه «دیدبانی» شیوه بررسی تاریخی و منطقی است. این شیوه، امکان دستیابی ما به فلسفه مضاف به علوم و واقعیت ها را با رویکرد تاریخی منطقی و تحول فرامسئلهای در علوم را فراهم می سازد و آنها را از رکود و سکون بیرون می آورد. بر این باور هستیم که خدای سبحان در قرآن با رویکرد تاریخی منطقی درباره جوامع گذشته سخن گفته است؛ یعنی ابتدا با رویکرد تاریخی به توصیف آنها و سپس با روش منطقی به آسیب شناسی و توصیه های بایسته پرداخته است.

البته لازم است یادآوری کنم که ادعا نمی کنم فلسفه مضاف به علوم تنها راه تحول است، بلکه می گویم یکی از راه های مهم تحول فرامسئله ای علوم، تأسیس فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی منطقی است. برای فلسفه های علوم سه دسته مسئله در کتاب ها و مقالات ذکر کرده ام که یک دسته از این مسائل بررسی «پیش فرض ها و مبادی علمی و غیرعلمی (تبیین روانشناختی و جامعه شناختی) دانش و رفتار جمعی و تأثیرگذار عالمان» است. در این دسته از مسائل فلسفه های علوم، امور عامه و فلسفه های امور تأثیر جدی و نقش معیار ارزیابی مبادی و مبانی را دارد.

*بازگردیم به نقش حکمت متعالیه، آیا می توان گفت که فلسفه های مضاف در تکامل اندیشه و روش ملاصدرا هستند؟

هر اهل فلسفه ای فرزند زمانه خویش است. اینکه چرا ملاصدرا به آن نظام فلسفی رسید، به دلیل اوضاع زمانه اش بود و خود ملاصدرا نیز فرزند زمانه اش به حساب می آمد. ما اکنون قطعاً به نظام فلسفی جدیدی محتاجیم؛ زیرا فرزند زمانه مان هستیم و با پرسش‌هایی مواجهیم که زمان ملاصدرا مطرح نبوده و در هیچ زمانه دیگری هم سابقه نداشته است.

* به اعتقاد شما فلسفه اسلامی می تواند به این پرسش‌ها پاسخ دهد؟

طبیعتاً فلسفه اسلامی باید متناسب با زمانه حرکت کند و به پرسش‌ها پاسخ دهد و این البته به آزاداندیشی فیلسوفان هم می انجامد.

* این آزاداندیشی فیلسوفان مسلمان در طول تاریخ مثال زدنی است. آنها در بیشتر مواقع بدون هراس، مسائل و مباحثشان را مطرح می کردند، حتی در مواجهه با ائمه (علیهم السلام). در مواردی هم شخصیت‌هایی مانند زکریای رازی را داشتیم که اندیشه‌هایش به نحوی الحادی نیز بود.

در هر زمان و عصری و در هر مملکتی ممکن است هم آزادی‌هایی باشد و هم محدودیت‌هایی. هر جامعه ای خطوط قرمزی دارد. طبیعتاً فلاسفه ما در دوران گذشته به دلیل همین خطوط قرمز گرفتار مشکلاتی بودند. این سینا گاهی اوقات تا چند ماه زندگی مخفیانه داشت تا اینکه مثلاً حاکم قولنج می گرفت و همه جا درخواست کمک خود را جار می زدند تا بوعلی خود را نشان دهد. پسر صلاح الدین ایوبی شیخ اشراق را به حلب دعوت کرد، اما وقتی خبرهایی به صلاح الدین رسید، دستور داد که او را به قتل برسانند. در زندان آن قدر گرسنه اش نگه داشتند تا وفات کرد. این موارد را نمی توان نادیده گرفت، بنابراین همیشه هم در زمینه آزاداندیشی و آزادمنشی راحت نبودند.

در جامعه امروز ما مدام سخنان و اندیشه‌های هاوکینگ و داوکینز مطرح می شود و حتی دبیرستانی‌های ما هم گرفتار شبهات این شخصیت‌ها شده اند؛ اما هیچ کدام از نقدهایی که بر آثار آنها نوشته شده، به هیچ وجه شهرتی ندارند

* برداشت من این است که معتقد هستید در فلسفه مطلق، باید حکمت متعالیه را کنار بگذاریم و فلسفه جدیدی عرضه کنیم. مدعیان در بحث «حکمت خودی» همین است.

خیر، حکمت متعالیه را نباید کنار گذاشت، حکمت متعالیه هنوز ظرفیت‌های بسیاری دارد که در مباحث و پرسش‌های جدید ما امتداد نیافته است. ولی بر آزاداندیشی تأکید دارم. بنده در پژوهش فلسفه اسلامی به صورت تفصیلی به مطالعه تاریخی فلسفه اسلامی در بررسی ماهیت، هندسه، ساختار و گرایش‌های گوناگون آن و به ویژه موضوع فلسفه اسلامی و رابطه آن با دیگر دانش‌ها پرداخته و در بررسی تحلیلی و هنجاری پیشنهاد اصلاحی خویش را در قالب نظریه «حکمت خودی» عرضه کرده ام.

فلسفه در جهان اسلام هرچند در معنای عام شامل حکمت نظری و حکمت عملی به کار رفته، ولی تمرکز و توجه خاص به مابعدالطبیعه و فلسفه اولی داشته است و پس از مدتی طبیعیات، ریاضیات و حکمت عملی از مرکز توجه مطالعات فلسفی خارج شد و توانست با تبیین باورها و اعتقادات اسلامی و دفاع از آنها در میان متفکران مسلمان، زنده و پویا باقی بماند. هم اکنون نیز فلسفه اسلامی در میان علوم اسلامی مانند تفسیر، حدیث، کلام، فقه و اصول فقه، اخلاق، عرفان و جایگاهی خاص و تأثیرگذار دارد. فلسفه نه تنها در مقام علمی در عرض دیگر علوم اسلامی، بلکه به عنوان عقلانیت مبتنی بر استدلال، محملی است که می تواند علوم دیگر را تحت تأثیر خود قرار دهد.

آسیب شناسی فلسفه اسلامی درصدد کشف کاستی‌ها و کج روی‌های معرفتی، ساختاری و محتوایی در حوزه فلسفه اسلامی است. با بررسی منظومه ای که امروزه به نام فلسفه اسلامی شناخته می شود و از زمان اسحاق بن کندی آغاز شده و تاکنون ادامه یافته است، یکی از کاستی‌های فلسفه اسلامی نپرداختن به مفاهیم و حوزه‌های نوپدید است.

چرا پس از شیخ الرئیس ابوعلی سینا، فیلسوفان مسلمان از طبیعیات و ریاضیات فاصله گرفتند و چندان به حکمت عملی نپرداختند؟ مدعای نظریه «حکمت خودی» این است که ریشه قطع رابطه فلسفه اسلامی با علوم را باید در روش فلسفه اسلامی جست و جو کرد که به مرور از فیلسوفان پس از ابن سینا آغاز شد و تاکنون ادامه یافته است. آیا این به معنای این است که فلسفه اسلامی نیز مانند فلسفه غرب روش برهانی را کنار بگذارد یا آنکه با حفظ اصالت استدلالی و برهانی راهی برای ارتباط با دیگر علوم بیابد؟ چگونه فلسفه اسلامی می تواند با رویکرد استدلالی، برهانی و متقن

خود، بر علوم مختلف که دغدغه شناخت جزئی دارند و ناگزیر از روش تجربی و برقراری رابطه با عینیت هستند تأثیر گذاشته و بر بالندگی و اتقان علوم بیفزاید و آنها را از ماده‌گرایی و انکار مبدأ و غایت برهاند؟ ضمن اینکه علوم متأثر از فلسفه اسلامی بتوانند کارکرد خود را در شناخت هستی به نحو جزئی و خاص حفظ کنند و شناخت مطابق با واقعی از جهان ارائه کنند که در زندگی انسان و بهبود کیفیت حیات بشری مؤثر باشد! برای پاسخ به این سوالات، نظریه رئالیسم شبکه‌ای را عرضه کرده‌ام.

اما درباره «حکمت خودی»، تعریف و تبیین «فلسفه بایسته» مبتنی بر مقدمات و پیش فرض‌هایی است که از جمله آن پیش فرض‌ها: تعریف و ملاک آن، ملاک تمایز علوم، موضوع علم، مفهوم حکمت در متون اسلامی و شاخصه‌ها و مؤلفه‌های کلیدی و اساسی و به تعبیر دیگر، ذاتیات فلسفه است؛ اما در کنار رعایت این ذاتیات، این فلسفه در زمانهای عرضه می‌شود که مقتضیات زمانه به عنوان عرضیات در تکوین و تدوین فلسفه بایسته ایفای نقش دارند. یکی از این عرضیات توان آن فلسفه در پاسخ به مسئله «علوم انسانی اسلامی» است. این علوم علاوه بر بهره‌گیری از روش تجربی، زاینده مبانی متافیزیکی و فلسفی اسلامی است؛ اگر حکمت اسلامی نتواند به فلسفه‌های مضاف به پدیده‌ها و امور اجتماعی و انسانی پاسخ بگوید، شایسته و بایسته این عصر نیست.

مدعای ما در حکمت خودی این است که تعریف انسان محورانه از فلسفه، علاوه بر ایجاد امکان تأسیس علوم انسانی اسلامی، واجد قوت‌های زیر نیز هست: اولاً، این رویکرد با متون و آموزه‌های اسلامی هماهنگ‌تر است و دغدغه متکلمان اسلامی را مبنی بر تأثیرپذیری فیلسوفان مسلمان از یونانیان در مقام تعریف فلسفه برطرف می‌کند. ثانیاً، این شیوه که تعریف فلسفه انسان محورانه باشد، تا حدودی در آثار فیلسوفان مسلمان نیز مشاهده می‌شود؛ برای نمونه وقتی ملاصدرا فلسفه را به حکمت نظری و عملی تقسیم می‌کند و از این تقسیم، معنای عام فلسفه را استفاده می‌کند، از پیش فرض انسان‌شناسی بهره می‌گیرد. وی بر این باور است که حکمت نظری درصدد تبدیل نفس انسانی به صورت جهان عقلی است که مشابهت با جهان عینی داشته باشد و حکمت علمی نیز در مقام ایجاد هیئت استعلایی برای نفس نسبت به بدن است.

همان‌گونه که فلسفه اسلامی به برخی فلسفه‌های امور، مانند فلسفه اولی (هستی‌شناسی) و فلسفه معرفت و فلسفه نفس (علم النفس فلسفی) و فلسفه واجب تعالی (الهیات بالمعنی الاخص) یا فلسفه دین (نبوات و ولایات) پرداخته است، باید به سایر فلسفه‌های امور نیز بپردازد که با توجه به مباحث علوم انسانی اسلامی و حتی مهندسی، موارد زیر می‌تواند در دستور کار قرارگیرد: فلسفه زبان، فلسفه اطلاعات، فلسفه تکنولوژی، فلسفه حق، فلسفه فرهنگ، فلسفه جامعه، فلسفه تاریخ، فلسفه اقتصادی، فلسفه سیاسی، فلسفه محیط زیست، فلسفه رسانه، فلسفه ادبیات، فلسفه زندگی، فلسفه تربیت، فلسفه فعل، فلسفه هنر، فلسفه سلامت، فلسفه معنویت، فلسفه خلق، فلسفه تفسیر (فهم)، فلسفه ذهن، فلسفه جواهر، فلسفه اعراض، فلسفه مجردات، فلسفه طبیعت. نظریه پردازی مرتبه اول در این حوزه‌ها می‌تواند در مطالعه مرتبه دوم علوم که به این موضوعات می‌پردازند کمک بسیار کند.

*آیا توجه به اقتضائات علوم انسانی اسلامی در فلسفه پردازی، مخالف ذاتیات فلسفه و آزاداندیشی نیست؟

خیر، اصولاً دین مبین اسلام دین آزاداندیشی است؛ هرچند ممکن است برخی به بهانه آزاداندیشی حرف‌های غیرعلمی و غیرمنطقی هم بزنند یا اینکه بخواهند با سخنان خود دانشجویان را به انحراف اخلاقی و عقیدتی بکشانند. عجیب آنکه همین گروه نقد را نیز تاب نمی‌آورند. زمانی سیدجواد طباطبایی به نقد عبدالکریم سروش پرداخت. ایشان در جواب نقد گفت که باید دهان تو را دوخت و قلمت را شکست. این یعنی چه؟ یعنی اینکه برخی، آزادی را فقط برای خودشان می‌خواهند.

مشروطه بر دو مفهوم استوار بود: حریت و عدالت. ولی چه شد؟ شیخ فضل الله را اعدام و بهمانی و طباطبایی را ترور کردند. آن قدر مشروطه خواهان ظلم کردند که مردم شخصیت مستبدی مانند رضاخان را به راحتی پذیرفتند؛ حتی برخی علما هم این مستبد مستکبر را قبول کردند. بنابراین باید سطح این آزادی اندیشه را لحاظ کرد.

برخی به هیچ وجه فلسفه اسلامی را قبول ندارند و مدام جار می‌زنند که فلاسفه یک سری افراد بی سواد بودند، علامه طباطبایی هیچ حرف معقولی نزده، آیت الله جوادی آملی هیچ سخن عاقلانه‌ای ندارد و... مدام به ما می‌گویند که جواب اینها را بدهید. در این مواقع پاسخ من این بوده و هست که اینجا من نباید پاسخی بدهم، بلکه روان پزشکان باید وارد کار شوند. واقعاً رفتار کسی که می‌خواهد همه میراث را زیر سوال ببرد و خرد کند، طبیعی نیست.

البته بسیار علاقه مندم به کسانی که مباحثشان را به صورت علمی مطرح می کنند گوش کنم، حتی اگر آن را نپسندم و اگر تمایل و حوصله ای هم باشد به نقد آنها بپردازم؛ اما بسیاری از این به اصطلاح نقدها، هیچ مبنایی ندارد. صرفاً نوعی ژست روشن فکری است. می آیند و حرف های نامعقول و غیرمنطقی را کنار هم می چینند که معلوم نیست چه شمری دارد!

در جامعه امروز ما مدام سخنان و اندیشه های هاوکینگ و داوکینز مطرح می شود و حتی دبیرستانی های ما هم گرفتار شبهات این شخصیت ها شده اند؛ اما هیچ کدام از نقدهایی که بر آثار آنها نوشته شده، به هیچ وجه شهرتی ندارند. برای مثال کتاب «هاوکینگ در محضر خدا»، «نوآته ئیسم» یا «توهم داوکینز» در خود غرب و توسط منتقدان غربی نوشته شده است، اما نمی دانم چرا در ایران کسی آنها را نمی بیند، گویی هاله تقدسی دور اندیشه های هاوکینگ و داوکینز وجود دارد.

*یک معضل بزرگ جامعه امروز ما «نقد» است. فرهنگ نقد و فرهنگ نقدپذیری در جامعه ما جا نیفتاده و مردم عادی و حتی طبقه نخبگان در مقابل نقد جبهه می گیرند. وقتی اصلی را به عنوان مسئله یقینی می پذیرند، محال است که نقد آن را بخوانند.

بله متأسفانه. اینها همه چیز را صرفاً تکرار می کنند. به هر حال این مسئله جنبه نسبی دارد.

از آنجا که نام زکریای رازی را در سوالات خود آوردید و او را دارای اندیشه الحادی معرفی کردید، باید توضیحی عرض کنم. این از خطاهای مشهوری است که زکریا را ملحد می دانند و در جامعه ما بسیار مطرح شده است. زکریای رازی طبیب، داروساز و داروشناس بود و کمتر به فلسفه پرداخت. اگر کتاب هایی مثل الحاوی و الطب الروحانی را که شک و شبهه ای در نسبت دادن آنها به زکریا نیست، بخوانید هیچ اثری از الحاد در آنها نخواهید یافت. حتی در مواردی آثار دین داری و تشیع در مباحث این کتاب ها مشهود است.

من در مورد الحاد زکریا تحقیق کردم. برای نخستین بار در دوران معاصر علامه شهید مرتضی مطهری به این مسئله اشاره کرد. در آن زمان قدرت سیاسی دست اسماعیلیه بود. آنها هم در مصر و هم در بخش هایی از ایران حکومت سیاسی داشتند. اسماعیلیه مخالفشان را تکفیر می کردند، حتی اگر شیعیان اثنی عشری بودند. تحلیل من این است که زکریا شیعه اثنی عشری بوده و به همین دلیل تکفیر شده است. جالب اینجاست که منابع اسماعیلیه دو کتاب به زکریای رازی نسبت داده اند که در انکار نبوت است و برای این دو کتاب نیز او را تکفیر کردند. البته هیچ منبع غیراسماعیلی، این دو کتاب را به زکریا نسبت نداده است.

اما زنداقه و ماتریالیست هایی چون ابن ابی العوجا در زمان ائمه (عهم) بودند که با امام رضا (ع) گفت و گو می کردند. علمای زرتشتی و جاثلیق با امام بحث کرده و در گفت و گو با ائمه آزاد بودند.

جامعه زمان فارابی عصر دغدغه های سیاسی بود؛ بنابراین فلسفه فارابی هم در خدمت فلسفه سیاسی بود و او «آرا اهل مدینه فاضله»، «سیاست مدن» وhellip را بر همین مبنا نوشته است

*انکار نبوت توسط زکریا را دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در جلد دوم کتاب ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام تأیید و درباره آن بحث کرده است، حتی در مواردی ارجاع مباحث به الطب الروحانی است.

من الطب الروحانی را کامل خوانده ام و رد و یا نشانه ای از الحاد در آن نیافته ام. دکتر ابراهیمی دینانی این مسئله را مدام درباره زکریا مطرح می کند، اما استنادات درستی ندارد، در الطب الروحانی که هیچ دلالتی بر انکار نبوت نیست.

*بگذارید دوباره به فلسفه های مضاف بپردازیم. هرچند که رشته های فلسفه های مضاف در غرب جدیدند، اما مباحث در طول تاریخ تفکر در منظومه های فکری اندیشمندان وجود داشته است. با این حال فیلسوفان مسلمان کمتر متعرض این مباحث شده اند. هرچند ابن سینا یا ابوحیان توحیدی، مباحثی وجود دارد که می توان آن را ذیل حوزه زیبایی شناسی طبقه بندی کرد.

اشاره کردم که در مباحث فلسفی خودمان، مباحثی در فلسفه های امور وجود دارد. در این حوزه ها برخی اصطلاحات جدید است، اما فلسفه سیاست، فلسفه هنر یا زیبایی و مثلاً فلسفه عشق بوده است. یعنی مباحث و محتوای فلسفه عشق در کتاب ها بوده، بدون اینکه عنوان فلسفه عشق را به خود گرفته باشند یا همین طور فلسفه ریاضی. در

کتاب شفای ابن سینا، مباحث فلسفه ریاضی را می‌توانید بعبینه ببینید. بنابراین فلسفه‌های مضاف به امور در آثار فلاسفه مسلمان و مسیحی وجود داشته است. البته فلسفه‌های مضاف به علوم پس از تدوین و تکوین آن علم مطرح می‌شود و با تحول نظریه‌ها، پرسشهای جدیدی طرح می‌گردد که باید به آن پرداخته شود.

در مورد اصطلاح فلسفه‌های مضاف نیز، در غرب نخستین کسانی که به فلسفه‌های مضاف توجه مستقل کردند فیلسوفان تحلیلی بودند. فیلسوفان اگزیستانس هم به فلسفه‌های مضاف پرداختند، ولی اصطلاح فلسفه مضاف را نداشتند. اصطلاح فلسفه حق یا فلسفه دین را نیز هگل جعل کرده است؛ اما این بدان معنی نیست که محتوای فلسفه دین پیش از او وجود نداشته است. من اصطلاح فلسفه اسلامی را جعل کرده‌ام، اما محتوای مباحث مربوط به فلسفه فلسفه اسلامی پیش تر وجود داشته است و فقط اصطلاح آن جدید است. به هر حال اکنون فلسفه‌های مضاف با نگاه و توجهی استقلالی در حال پیگیری است.

*فلسفه‌های مضاف در حوزه تمدن سازی چه تأثیر یا کاربردی دارند؟

بسیار به ما کمک می‌کنند. برای مثال اگر می‌خواهیم فقه ما از فقه الفرد به فقه الاجتماع و از فقه الاجتماع به فقه النظام تعالی پیدا کند، حتماً باید در فلسفه فقه کار شود؛ یعنی برای تعالی در فقه باید حتماً ابتدا به فلسفه فقه بپردازیم.

*از جریان‌های نقد فلسفه اسلامی چه تحلیلی دارید؟ آیا این جریان‌ها در دوران معاصر توانسته‌اند به گفت‌وگوهای جدی با فلسفه اسلامی بپردازند؟

هم نقدهایی که اخباریون دارند و هم نقدهای تفکیکی‌ها فراموش نکنیم که تفکیکی‌ها اخباری نیستند، بلکه اصولی‌اند و هم انتقادات طرف داران فلسفه غرب به فلسفه اسلامی، همه می‌توانند مفید باشند و به رشد و تعالی فلسفه اسلامی کمک کنند. مکتب تفکیک به نظرم جریانی مهم است و بسیار کمک کرده است.

برخی نقدهای میرزا مهدی اصفهانی، نقدهای آقا مجتبی قزوینی و همچنین نقدهای که اکنون آقای سید جعفر سیدان دارد، بسیار مهم هستند. البته مهم بودن به معنای وارد بودن نقدها نیست. منظورم این است که برای مثال وقتی شیخ مجتبی قزوینی یا آقای سیدان به نقد سنخیت می‌پردازند، به فلسفه اسلامی بسیار کمک می‌کند که تبیین سنخیت خود را دقیق تر کند.

مرحوم میرزا جوادآقای تهرانی کتابی دارد به نام عارف و صوفی چه می‌گویند؟ که در آن تمام ادله اصالت وجود را نقد کرده است. خوب این به فیلسوف بسیار کمک می‌کند که تبیین‌ها و استدلال‌هایش در اصالت وجود دقیق تر باشد.

این طوری نیست که ناقدان جریان‌های گوناگون تأثیری نگذاشته‌اند؛ گاهی اوقات ممکن است با فاصله چند دهه‌ای یا حتی بیش از یک قرن بتوانند بر فلسفه تأثیر بگذارند و تحول ایجاد کنند. اصولاً در طول تاریخ، نقد متکلمان بر فلاسفه، نقد عرفا بر فلاسفه، نقد فلاسفه بر عرفا و نقد فلاسفه بر متکلمان بسیار تأثیرگذار بوده و کلام و فلسفه و عرفان بر مبنای این نقدها رشد کرده‌اند. اکنون در حوزه‌های علمیه عده‌ای طرف دار تفکیک و منتقد شدید فلسفه هستند و عده‌ای طرف دار علم کلام و منتقد فلسفه و تفکیک هستند. به اعتقاد من همین نقدها و همین تفاوت‌ها باعث گفت‌وگو به معنای واقعی کلمه شده و در نتیجه بالندگی فلسفه و کلام را موجب خواهند شد. جریان تفکیک هم از این گفت‌وگوها بسیار رشد خواهد کرد.

مهم این است که نخست آزادی گفت‌وگو وجود داشته باشد؛ مثلاً اگر تفکیکی‌ها خواستند نشست‌های در قم برگزار کنند، دیگران این نشست را برهم نزنند. اگر اهل فلسفه خواستند نشست‌های در مشهد برگزار کنند، نباید تفکیکی‌ها به تخریب یا برگزار نشدن این جلسه بپندیشند. اما متأسفانه این آسیب‌ها وجود دارد. گاهی اوقات حتی به رقبا اجازه نمی‌دهند گفت‌وگوها را صورت دهند. این بسیار بد است. حتی ممکن است همدیگر را دشنام‌ها بدهند و به هم توهین کنند که خلاف اخلاق و مروت و منطق است. اگر این منطق و اخلاق رعایت شود هیچ اشکالی به نقد نیست. پی نوشت:

این گفت‌وگو در فصلنامه علوم انسانی اسلامی صدر، شماره ۳۲/ بهار ۱۳۹۹ منتشر شده است.