

تأملی در فلسفه و کلام اسلامی معاصر^۱

[۱] سؤال: تعریف علم کلام از دیدگاه متکلمین اسلامی و متکلمین غربی

چیست؟

جواب: به شکل سنتی حدود هفت تعریف از علم کلام اسلامی ارائه شده است که اینها را در مواقف، مقاصد، تجرید و مانند اینها جمع آوری کرده اند. ممکن است بتوانیم همه اینها را به جامعی بگردانیم و بگوئیم: علم کلام چه در دیدگاه متکلمین مسلمان و چه غیر مسلمان دو وظیفه عمده را بر عهده دارد: یکی تبیین عقلانی دین و دوم دفاع عقلانی از دین، فی الواقع بخش اول متوجه سازگاری اجزای دین است که در این منظومه دین، مواردی لا اقل در ظاهر با هم متناقض و متنافر نباشند و متکلم سازگاری و تبیین عقلانی این اجزاء را بعهدہ دارد. چون انسانها هستند که به دین معتقدند و این وظیفه اول نیز وظیفه معتقدین به دین است، یعنی خدمتی را به معتقدین يك دیانت انجام می دهد، لذا متکلم کاری می کند که دین در نزد معتقدین به آن دین، معقول باشد. معقولیت یا عقلانیت یا سازگاری عقلانی

۱. روزنامه اطلاعات، شماره های ۲۰۷۰۵، ۲۰۷۱۱، ۲۰۷۱۶، ۲۰۷۲۳، ۲۸ بهمن و ۱۲ و ۱۹ اسفند ۱۳۷۴.

صفحات ۷. پرسش و پاسخ در زمینه علوم اسلامی (۲۵)، بخش فلسفه و کلام، «فلسفه و کلام در گستراندیشه های نو» پرسشگر آقای غلامعلی جهانی مقدم.

اجزای درون دینی با یکدیگر وظیفه اول علم کلام است. وظیفه دوم دفاع عقلانی از دین است در مقابل شبهات و هجومهایی که از خارج دین به ساحت دین صورت می گیرد، در این صورت متکلم پاسدار حریم دیانت محسوب می شود، این نیز همچون قسم اول خدمت به معتقدین دین محسوب می شود لکن ناظر به اجزای درون دینی نیست. بلکه مسائلی را که غالباً از بیرون دین به وسیله مذاهب یا ادیان یا مکاتب یا علوم دیگر صورت گرفته است، علمی باید پاسخگو باشد. این علم، علم کلام خواهد بود. بنابراین علم کلام چه اسلامی باشد و چه مسیحی و یا حتی اگر فرض بکنیم کلام مکاتب غیر الهی کلام مارکسیستی هم که باشد. می توانیم تصور بکنیم که هم وظیفه تبیین عقلانی آن مکتب یا نحله یا مذهب و یا دین را به عهده دارد و هم دفاع در مقابل شبهات و مسائل برون دینی را، این تعریفی است که می توان از علم کلام ارائه داد. ویژگی دفاعی، ویژگی دوم علم کلام بود. وجه مشترک در دو وظیفه علم کلام بینش عقلانی است. البته کوشش شده است که، کلام نقلی نیز داشته باشیم ولی آنچیزی که کلام را کلام می کند نوعاً تبیین عقلانی است.

[۲] سؤال: پس نتیجه می گیریم که علم کلام صرفاً ارتباطش با دین است یعنی اگر فرض کنیم در جامعه ای دینی موجود نباشد کلامی نیز وجود نخواهد داشت، نکته دیگر اینکه در دو شاخصی که برای علم کلام بیان گردید (یعنی تبیین عقلانی و دفاع عقلانی از دین) عقل مدخلیت دارد، حال میزان مدخلیت عقل در اینجا به چه مقدار است؟ آیا این مدخلیت به اندازه فلسفه است یا خیر بلکه عقل تا حدودی در علم کلام کاربرد دارد و وظیفه تا حدودی نیز به نقل برمی گردد؟

جواب: قطعاً میزان دخالت عقل در کلام نسبت به فلسفه کمتر است، چون در اینجا اصول و منابع نقلی نیز به شدت مطرحند، به عنوان نمونه وقتی ما اثبات کردیم خدایی هست و خداوند پیامهایی را بنام وحی در اختیار انسانهای خاصی به نام پیامبر قرار داده تا آنها نیز در اختیار جامعه انسانی قرار بدهند خود این پیام وحی، يك منبعی می شود برای متکلم، و اصولی را ارائه می دهد که متکلم از این اصول در کنار اصول عقلی استفاده می کند در حالیکه فلسفه در مجموع کارش عقلانی است، منبع و روش او نیز عقلانی است ولی در کلام اسلامی هم کلام نقلی داریم و هم کلام عقلی، کلام نقلی را نوعاً در مباحث جزئی مثل بحث

امامت و نبوت خاصه و جزئیات معاد داریم، یعنی جایی که نوعاً پای عقل چوبین است و یا حد عقل دخالت در آنها نیست چون مسأله‌ای خاص و جزئی است مثلاً در اینکه چه کسی باید امام باشد؟ یا چند امام داریم؟ یا چه کسی باید نبی باشد؟ یا جزئیات معاد، که از طور و حیطة عقل فراتر است، در این صورت باید به صورت دیگری با آن برخورد نمود. در اینجا دیگر کلام عقلی پایان می‌پذیرد و وارد کلام نقلی می‌شود و علم کلام تبیین آنها را بعهدہ می‌گیرد، این مباحث را نوعاً فقط با معتقدین به مذہبهای دیگر (مثلاً در مسأله امامت) داریم، و یا اینکه مثلاً در بحث معاد نیز با معتقدین خاص دین خودمان سروکار داریم. ولی کلامی که امروز بحث است و بخصوص در مقابله و مقایسه با کلام جدید مطرح می‌شود آن بخش عقلانی کلام و آن نکاتی است که در ابتدای سخن به آن اشاره شد.

[۳] سؤال: بخش عقلانی کلام شامل چه مباحثی است؟

جواب: اگر بخواهیم به عناوین اصلی کلامی اشاره‌ای داشته باشیم باید در این ارتباط مباحثی را که به صورت سنتی در بخش کلام عقلی مورد بحث بوده است بر شمیریم که نوعاً مسأله تبیینی و اثبات وجود خداست و همچنین اثبات ضرورت وحی، ضرورت پیامبری و نبوت و اثبات معاد، که اینجا جزء مسائل اصلی بوده است، البته مسائلی را نیز می‌توان به این مجموعه اضافه نمود، از جمله جبر و اختیار، عدالت خدا، مسأله شر و... شبیه این مسائل را با تفاوت‌هایی می‌توان در کلام مسیحی مشاهده نمود، بعضی از این مسائل مثل اثبات وجود خدا مشترک است، برخی مسائل اختصاصی نیز در کلام آنها دیده می‌شود، مانند تلقی خاص آنها از مسأله تثلیث و یا برداشت خاص آنها از مسأله معاد و مانند اینها.

[۴] سؤال: با توجه به اینکه يك بعد از مسائل کلامی برگشت به مسائل عقلانی

داشت و کمتر از نقل بهره می‌برد، بنابراین از این بعد وارد مسائل فلسفی نیز خواهیم شد چرا که در این صورت برخی مباحث مانند خداشناسی در هر دو علم مشترک خواهد بود، در این صورت چه تفاوتی میان مباحث خداشناسی در علم کلام با طرح همین مباحث در فلسفه وجود دارد؟

جواب: در این زمینه‌ها، هم می‌توانیم بحث فلسفی داشته باشیم و هم بحث کلامی، نمونه‌اش در کتابهای فلسفی ما مانند الهیات شفا دیده می‌شود. آخرین فصل این کتاب

شریف اختصاص دارد به مباحث نبوت و ولایت، یعنی مبین دیدگاههای حکیمی به نام ابن سیناست که قطعاً متکلم نیست. با تلقی خاص ایشان از مسائل خداشناسی، که مقاله عاشر در آن کتاب به این بحث اختصاص دارد، غیر از مسأله خداشناسی تلقی خاص ایشان از نبوت و اثبات عقلی نیاز به نبی هم هست که در آنجا برهان حکیمانه بر نبوت اقامه شده است که ما در مقابل آن برهان متکلمان نیز داریم. غیر از اینها ابن سینا در معاد نیز به صورت جداگانه هم در «اشارات» و هم در «شفا» بحث ضرورت معاد را مطرح کرده است، البته زمانی که به معاد جسمانی می‌رسد از آنجا که فلسفه مشاء، ناتوان از اثبات این مسأله است می‌گوید: چون صادق مصدق (یعنی پیامبر اکرم (ص) این مسأله را فرموده اند ما می‌پذیریم، اما فلسفه از اثبات این مطلب ناتوان است (البته فلسفه مشاء).

بنابر این در این مسائل هم فلسفه و هم کلام سخن می‌گویند اما با دوشیوه مختلف: شیوه فیلسوفانه و شیوه متکلمان. البته تا قرن هفتم یعنی تا زمان محقق طوسی این مرز مراعات شده است و بعد از آن این دو شیوه خیلی به هم نزدیک شده اند، یعنی کلام در مسائل مشترک، به فلسفه نزدیک شده است. از همین جا به محقق طوسی ایراد گرفته اند که شما کلام را از اصالت کلامی انداختید و آن را رنگ و صبغه فلسفی بخشیدید، اما علی‌رغم همه اینها ما می‌توانیم در بسیاری از مسائل، تفاوت بین یک رویکرد فلسفی و یک رویکرد کلامی را مشاهده کنیم. مثلاً در وجود خدا حکیمان و فلاسفه، برهان نظم را هیچگاه به عنوان یک برهان عنوان نمی‌کنند و آن را ناتوان و ناتمام می‌دانند، اما متکلمان به این رویکرد عنایت دارند و آن را یک برهان می‌دانند. همچنین است در نحوه اثبات صفات خداوند و یا در مسأله معاد، که فیلسوف بیشتر از مبادی عقلی استفاده می‌کند اما متکلم در اینجا به راحتی می‌تواند از مبادی نقلی سود بجوید. چون قبل از آن وجود خداوند و نبوت را اثبات نموده است. پس متکلم در آن محدوده‌ای که فیلسوف مضیق و محدود شده است اسیر نیست و با دست بازتر و منابع بیشتری می‌تواند به سراغ مسائل برود.

به عبارت دیگر فیلسوف، آزادانه برخورد می‌کند ولی متکلم همواره مقید به نتیجه است. فرق برخورد فیلسوفانه و متکلمان در این است که در فلسفه نتیجه مشخص نیست یعنی فیلسوف به عنوان فیلسوف مقید به دین خاصی نشده است. اگرچه فیلسوف مسلمان

هم باشد ولی به عنوان فیلسوف و نه به عنوان مسلمان وقتی وارد بحث شده است نتیجه را از پیش تعیین نکرده است. اما نتیجه از آغاز برای متکلم مشخص است و او می‌باید برای این نتیجه براهین عقلی یا ادله نقلی تحصیل کند. فرق اصلی فلسفه و کلام در این دو بعد است.

البته وقتی به حکمت متعالیه می‌رسیم بحث تا حدودی عوض می‌شود و نیاز به يك تلقی جدیدی از فلسفه به وجود می‌آید چون در حکمت متعالیه با به کارگیری منابع دینی یعنی از آیات و روایات، فلسفه يك منبع جدیدی به نام منبع دینی پیدا می‌کند. اگرچه حکیم متعالیه در این صورت نیز باید به روش عقلی سلوك نماید اما نسبت به حکیم مشایی يك منبع جدیدی پیدا کرده است، بعبارت دیگر اگر محقق طوسی کلام را به فلسفه نزدیک کرد، صدر المتألهین شیرازی در يك بعد بالاتری فلسفه را به کلام نزدیک نمود. به همین دلیل برخی از حکمت متعالیه تعبیر می‌کنند به این که این فلسفه خالص نیست بلکه يك فلسفه کلامی است. اگرچه آزادانه در آن بحث می‌شود ولی در هر صورت منابع دینی در کنار عقل و شهود پذیرفته شده است. پس در حکمت متعالیه عملاً کلام، عرفان و فلسفه درهم ممزوج شده‌اند و يك ترکیب جدید به نام «حکمت متعالیه» ارائه شده است که اگرچه به لحاظ روش فیلسوفانه به دنبال مسائل می‌رویم، اما هم منابع عرفانی و هم کلامی و هم فلسفی را به خدمت گرفته‌ایم.

[۵] سؤال: آیا در دنیای فلسفه چنین معنا و شیوه‌ای برای فلسفه پذیرفته است که با

ترکیبی از پیش فرضهای عرفانی، کلامی و فلسفی به سراغ علمی برویم که ادعا داریم علمی صرفاً عقلی است؟

جواب: یکی از منابع حکمت متعالیه حقیقت عقلانی است که اینها یا بدیهیات عقلی هستند یا نظریات عقلی و منبع دوم، منابع شهودی است که حکیم متعالی با علم حضوری به آنها دسترسی پیدا کرده است، بالاخره صحت آنها را پیشاپیش به دست آورده است. منبع سوم منبع و حیانی است اعم از اینکه قرآنی باشد یا روایی، که این منبع برای يك حکیم کمتر از عقل یا شهود نیست یعنی حقیقت این منبع نیز قبلاً اثبات شده است آنچنانکه در مسأله شهودی بدون برهان به حقیقت مطلبی رسیده‌ایم در مسأله و حیانی نیز اگر به نتیجه‌ای رسیده باشیم قطعاً این برای ما به عنوان يك شخص دیندار حجت، معتبر و قابل استناد است.

اما قابل ارائه به غیر نیست. حکیم متعالی کسی است که دستاوردهای عقلانی - فلسفی، دستاوردهای شهودی - عرفانی و دستاوردهای دینی - وحیانی را در هر سه دسته برهانی می‌کند. یعنی این گونه نیست که چون وحی آن را فرموده است دیگر محتاج به تبیین عقلانی نیستیم یا اگر با شهود به آن رسیده‌ایم محتاج تبیین و برهان عقلانی نیستیم، بلکه مهم این است که ما خودمان را از دو منبع بزرگی که در اختیار انسان است محروم نکرده‌ایم، فی الواقع تفاوت حکمت متعالیه و عرفان نظری در این است که در عرفان نظری عارف مقید به برهان نیست بلکه صرفاً دستاورد حضوری و شهودی خود را عرضه می‌دارد، حال این برای خودش معتبر است اما برای کسی که تجربه عرفانی را انجام نداده است اعتبار نخواهد داشت. حکیم متعالی آن تجربه عرفانی را به لباس استدلال در می‌آورد که حتی برای آن کسی که، آن تجربه را نکرده است قابل پذیرش باشد. مشابه این را نیز در استفاده حکیم متعالیه از منابع دینی داریم، به عنوان دیندار ما محتاج استدلال نیستیم. یعنی تا گفته شد که این مطلب فرمایش خداوند یا پیغمبر یا ائمه معصومین است ما می‌پذیریم، اما اگر بخواهیم این را در یک نظام فلسفی وارد بکنیم، می‌باید همان دستاورد وحیانی یا قرآنی یا روایی را به بیان برهانی در بیاوریم.

به عبارت دیگر ما سه منبع داریم یعنی: عقل، شهود و دین. اما همه اینها بالاخره فلسفه و حکمت است، ما از این سه منبع که می‌خواهیم استفاده بکنیم باز می‌باید این را به بیان برهانی و فلسفی در بیاوریم.

[۶] سؤال: پس ما وقتی وارد بیان فلسفی می‌شویم ابتدا با پیش فرضهایی مواجهیم که وقتی وارد تبیین عقلانی آن پیش فرضها می‌شویم ناچاریم در آن مشی و روشمان تخطی از آن پیش فرضهای از پیش اثبات شده نکنیم، در صورتیکه این پیش فرضهای از پیش تعیین شده با روح فلسفه منافات خواهد داشت، یعنی ما گفتیم فیلسوف بر خلاف متکلم مقید به نتیجه نیست در صورتی که با این سه منبع، فیلسوف ناچار می‌شود در مسیری گام بردارد که به نتیجه‌ای غیر از نتایج از پیش تعیین شده نرسد، یعنی فیلسوف ناچار می‌شود همواره به گونه‌ای در استدلالات عقلی حرکت نماید که نتیجه حرکتش، موافق نتایج به دست آمده در این سه منبع (دین، شهود، عقل) باشد.

جواب: اینها پیش فرض نیستند بلکه منابع کار حکیم متعالیه‌اند. منظور این است که ما وقتی مطالبی را شهود عرفانی می‌کنیم، فی الواقع در مرحله شهودی به این نتیجه رسیده‌ایم و این را تعبداً نمی‌پذیریم، حال می‌خواهیم این تجربه عرفانی را تبیین عقلانی بکنیم، این فرق می‌کند با تقید تعبدی به نتیجه.

در مسأله دینی نیز چنانچه فرض کنیم کتاب خدا یا سنت معصومین (ع) به ما الهامی کرد که باعث گردید نکته‌ای مثلاً در مسأله حرکت جوهری بر ما واضح شود، اینجا وظیفه ما این است که این را تبیین عقلانی بکنیم، این تقید به نتیجه نیست بلکه در اینجا دین باعث شده است مطالبی به ذهن ما خطور بکند، مانند کاری که ملا صدرا می‌کند و می‌گوید به این مطلب در ضمن تعمق در قرآن رسیدم یا به این مطلب به برکت روایات معصومین (ع) رسیدم. اما این مطلب به ذهن خطور کرده است، حال اگر ایشان همین مطلب را در کتاب فلسفی بنویسد به این اعتبار که از قرآن یا روایت به ذهن خطور کرده است، مطلب به این صورت اعتبار فلسفی ندارد، حتی به این اعتبار تقید به نتیجه نیز نمی‌آورد، بلکه باعث می‌شود که بعد از این خطوری که صورت گرفت، بکوشد که این را به لباس برهانی درآورد لذا اگر منظور شما این است که تقید به نتیجه می‌آورد، خیر، لذا همواره این يك بحث حر فلسفی باقی می‌ماند، اگر بگوئیم فرق این فلسفه با فلسفه‌های دیگر چیست؟ می‌گوئیم فلسفه‌های دیگر چنین منبعی را (نه پیش فرض) در اختیار ندارند، این منابع باعث خلاقیت‌های فراوان می‌شود، این به يك هنرمند می‌ماند که اگر در يك محیط با طراوت باشد، سوژه‌هایی به ذهنش می‌آید که قطعاً اگر در آن محیط نباشد سوژه‌ها به ذهنش خطور نمی‌کند. حکیم متعالیه فی الواقع در محیطی است که تمام آن محیط فیلسوف را به تعمق و تدبر وامی‌دارد، این محیط يك محیط دین ساخته است. ولی این باعث نمی‌شود که شما به يك نتیجه خاص برسید، یا مثلاً يك نویسنده اگر در جامعه‌ای پر مسأله سیر بکند، سوژه‌های فراوانی به ذهنش می‌رسد، اما این تقید به نتیجه نیست، حکیم متعالی نیز در محیط دینی (آن هم دین به روایت اهل بیت (ع)) نکاتی به ذهنش می‌رسد، کما اینکه به ذهن صدر المتألهین رسید، که بعید است این نحوه نگرش به مسائل هستی به ذهن حکیم دیگری در محیط فرهنگی دیگری برسد.

[۷] سؤال : برداشتی که تاکنون از فلسفه داشته‌ایم این است که فیلسوف بدون

هیچگونه موضوع‌یابی از خارج و صرفاً با یک سری مقدمات تعقلی پیش‌فرض‌هایی را برای شروع کار خویش در نظر می‌گرفت کما اینکه عده‌ای از فلاسفه غربی ابتدا خود را خالی از هرگونه پیش‌ذهنی نسبت به پیرامون خویش کردند و ابتدا به ساکن یک اصل موضوعی ثابت شده بدیهی را برای خودشان طرح کردند و از آن نقطه حرکت فلسفی خود را شروع نمودند، ما یک وقت فلسفه را با این دید می‌نگریم و یک وقت بنا به فرمایش حضرت‌عالی می‌آییم و موضوعاتی را از منابع بیرونی فلسفه اخذ کرده و حرکتمان را از این موضوعات آغاز می‌کنیم تا بتوانیم با برهانی کردن این حرکت به همان موضوعات آغازین با صورتی مستدل، برهانی و عقلی دست پیدا کنیم فرق این دوشیوه از کجاست تا به کجا؟ در صورت دوم فیلسوفی که با سه منبع شهودی، دینی و عقلی به سراغ فلسفه می‌رود، نمی‌تواند به این سه منبع فقط به عنوان موضوع نگریسته و نتیجه را از حرکت عقلی و برهانی خویش به دست بیاورد، بلکه قطعاً این منابع در دیدگاه عقلانی فیلسوف تأثیر داشته و نمی‌تواند خارج از آن منابع و بدون نگرش به نتایج حاصله در آنها در مرحله عقلانی کردن آنها حرکت نماید. در این باره چه می‌فرمائید؟

جواب: من با این حرف موافق نیستم، ما در مسائل علمی دو مقام مختلف داریم، یکی مقام گردآوری در مسائل و دیگر مقام داوری در مسائل است. چیزی که علمی بودن یک مسأله را تعیین می‌کند مقام داوری است. ما در داوریه‌های فلسفی صرفاً باید عقلانی بیندیشیم و ملاصدرا نیز در این مقام صرفاً عقلی اندیشید اما در مقام اول چه کسی گفته است که مقید هستیم صرفاً عقلی گردآوری بکنیم؟ عبارت دیگر مقام اول را مقام شکار مسائل می‌نامیم، به وجود آمدن و پیدا نمودن این شکار برای فیلسوف تابع هیچ ضابطه‌ای نیست، مثلاً اینکه جاذبه به فکر نیوتن می‌آید این مستلزم چه نکته علمی است؟ آنکه داوری کرد بعد یک قاعده علمی از آن ساخت مقام دوم است، اما در مقام اول دین نیرویی برای انسان ایجاد می‌کند که قوت شکار مسائل چند برابر بشود، یا از زمانی که عرفان به کمک فلسفه اسلامی آمد، فلسفه اسلامی توانست مسائل فراوانی را به حوزه تعقل فلسفی خود بیفزاید، اینها هرگز به عنوان پیش‌فرض نیست، پیش‌فرض آن است که داوری شما، از خلوص

به درآید، اما پیش فرض این نیست که شما در مقام گردآوری هر روز حوزه‌های جدیدی را به حوزه دریافت و شکار مسائل اضافه بکنید، حکمت متعالیه در مقام اول، شهود و دین را به خدمت گرفت، اما در مقام دوم اصالت فلسفی و تعقلی خود را حفظ کرد.

[۸] سؤال: این شکار چگونه تاثیری در مقام اثبات و در مقام روش، در فلسفه

ایجاد خواهد کرد؟

جواب: تاثیرش عمق بخشیدن است، یعنی ما هر چه حیطة، وسعت و افق دیدمان گسترده‌تر باشد قطعاً تعقلمان عمیق‌تر خواهد بود و بنده اسم این را به هیچ وجه پیش فرض نمی‌گذارم، به عنوان مثال: از هنگامی که حوزه شهود عرفانی را، به مقام اول (مقام گردآوری) اضافه کردید، در این صورت چندین مسأله جدید برای شما مطرح شد، مانند مسأله اصالت وجود که حداقل نیمی از آن به خاطر رفتن در این حوزه جدید است یا مسأله تشکیک وجود، قطعاً برخاسته از همچون مسائلی است، تا این هجرت عرفانی را نداشته باشیم چگونه می‌توانیم مسائلی به این بکری را وارد فلسفه خودمان بکنیم، اما در مرحله داوری که می‌گوییم آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت؟ آیا ماقائل به وحدت وجود بشویم یا وحدت تشکیکی را بپذیریم، یا وحدت شخصی یا وحدت نوعی و مانند اینها، در همه اینها نهایتاً مجبوریم عقلانی استدلال بکنیم و یا عقلانی رد بکنیم اما اینکه اصل مسأله از کجا آمده است، مثل بسیاری از مسائل حکمت متعالیه یا ناشی از عرفان است یا از دین یا کلام آمده است، اما بالاخره ما بعنوان يك فیلسوف باید با همه اینها عقلانی برخورد بکنیم.

[۹] سؤال: چنانچه فرض کنیم فیلسوفی بگوید من این شکارها و مقدمات را

به کناری گذاشته و با مقدماتی صرفاً عقلانی (بدون هیچگونه رجوعی به دین و آثار آن) به فلسفه می‌پردازیم، آیا نتایج حاصل از چنین حرکتی را فلسفه می‌نامید یا اینکه معتقدید فیلسوف لازم است حتماً در مرحله گردآوری شکارش را از علوم دیگر کسب نماید؟

جواب: اگر توانستیم چنین فردی داشته باشیم که ذهنش مجرد از همه علوم و معارف و اطراف خودش باشد، آنوقت می‌توانیم در این ارتباط با هم سخن بگوئیم، من معتقدم چنین فردی وجود ندارد، هنر این است که ما مقام گردآوری مسائل خودمان را

آگاهانه به انجام برسانیم، چنانچه نتوانیم این را خوب تهذیب نکنیم نوعاً در اینجا با این مسأله برخورد‌های عرفی خواهیم داشت، آنچیزی که يك علم را علم می‌کند، ملاکهای داوری علم است، آنچیزی که باید بر آن تأکید داشته باشیم ملاکهای داوری فلسفی است، یعنی باید ببینیم این به عنوان يك مسأله فلسفی ضابطه فلسفی دارد یا ندارد، حال از هر کجا آمده باشد، این مهم نیست، بلکه مهم این است که آیا عقل این را رد می‌کند یا اثبات می‌کند، فلسفه بودن يك مسأله به داوری عقلی آن مسأله وابسته است، نه به اینکه آیا این مسأله از کلام یا از دین یا از عرفان، از عرف، از علوم اجتماعی یا از علوم تجربی آمده است، مگر بسیاری از مسائل فلسفی سنتی ما نیست که برخاسته از طبیعیات قدیم بوده است؟ در اینجا فلاسفه ما بر اساس معلومات عصر خودشان آمده‌اند اینها را تبیین عقلانی کرده‌اند، اینها مسأله فلسفی است ولی از جای دیگر گرفته شده است. یا می‌توانیم بگوئیم بعضی از مسائل مبتنی بر يك سری مبانی دیگر است. ما می‌توانیم بگوئیم هر مسأله‌ای را که در فلسفه می‌خواهیم به خدمت بگیریم باید اطمینان کامل از صحت مبادی آن تأمین شده باشد یعنی یا مبادی بدیهی باشد، یا مبادی به علم حضوری یافت شده باشد. در این صورت فلسفه‌ای که بنا گذاشته می‌شود باید بر این مبادی بدیهی و مبادی علم حضوری متکی باشد.

[۱۰] سؤال: فرمودید فیلسوف اسلامی برای وارد شدن در فلسفه از شهود، وحی و عقل به عنوان مقدمات، موضوعات و یا شکارها استفاده می‌کند آیا در دنیای فلسفه چنین تعریفی از فلسفه با استفاده از این منابع پذیرفته شده است؟

جواب: با این بیانی که عرض شد یعنی اگر به صورت گردآوری مسأله، یا مسأله‌یابی باشد، فلسفه بودنش پذیرفته شده است و هیچ مشکلی ندارد و ما می‌توانیم این را ارائه بدهیم، منتها بعضی از بیانات فلاسفه متعالیه به گونه‌ای است که ما می‌پنداریم اخذ از دین یا عرفان بدون ارائه برهان باعث پذیرش مسأله‌ای شده است. این تلقی، تلقی ناصوابی است، در اینجا این دیگر فلسفه نیست بلکه نوعی کلام اسلامی است و فلسفه‌ای است ممزوج با عرفان و یا کلام و فلسفه خالص نخواهد بود. کوشش مرحوم علامه طباطبایی این بود که سیمای این فلسفه را سیمایی عقلانی کند و آن را از بعضی توهمات که ممکن است این را به ذهن بیاورد که فرض کنید کلام و یا عرفان است مبرانماید. اگر چه نحوه ورود و خروج

ایشان بسیار مشابه مرحوم ملاصدرا است اما این توهمات به هیچ وجه در کتاب نه‌ایة الحکمة ایشان به میان نمی‌آید، نه‌ایة الحکمة کتابی کاملاً فلسفی است. اما در مقام شکار مسائل، بسیاری از این مسائل از تعقل حاصل نشده است بلکه از عرفان و یا از تجربه دینی به دست آمده است، حتی در علوم تجربی گاهی يك اتفاق ساده ممکن است يك مسأله بزرگ را به ذهن بیاورد، يك سیب وقتی به زمین می‌افتد ذهن نیوتن به مسأله جاذبه زمین منتقل می‌شود، در این صورت علمی بودن آن مسأله زیر سؤال نمی‌رود. اینکه چگونه این مسأله به ذهن شما آمد؟ هیچ تاثیری در علمی بودن آن مسأله ندارد مهم این است که ما بتوانیم از تبیین عقلانی آن مسأله سربلند بیرون بیائیم.

[۱۱] سؤال: در این صورت آیا صحیح است پسوند اسلامی یا مسیحی و یا هر دین

دیگر را به فلسفه اضافه نموده و بگوئیم «فلسفه اسلامی» یا «فلسفه مسیحی»؟

جواب: این سؤال، سؤالی است که لااقل در چهل، پنجاه سال اخیر مطرح بوده است.

وقتی ما می‌گوئیم فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحی، چنانچه با نگاه پسینی به این موضوع بنگریم می‌توانیم بگوئیم مثلاً فلسفه اسلامی یا فلسفه مسیحی چه نقاط اختلاف و یا اشتراکی دارند. من به عنوان نمونه يك مورد از فلسفه یهودی، يك مورد از فلسفه مسیحی و يك مورد از فلسفه اسلامی را بیان می‌کنم. از فلسفه یهودی، فلسفه فیلون اسکندرانی متوفای ۵۰ میلادی را ذکر می‌کنم، از فلسفه مسیحی فلسفه توماس آکویناس حکیم بلندآوازه مسیحی مشایی از قرون وسطی را، و از فلسفه اسلامی فلسفه بوعلی سینارا مثال می‌آورم، با دیدن این سه فلسفه می‌توان به این نتیجه رسید که مشترکات این سه فلسفه، بسیار بیشتر از اختلافات آنها است. این نکته بسیار جالبی است، با اینکه با سه دیانت مختلف فلسفه ورزیده‌اند اما نتیجه‌اش در ۸۰ یا ۹۰ درصد موارد مشترك است، معلوم می‌شود اسلامی یا مسیحی و یا یهودی بودن فیلسوفان در فلسفه ورزیدن آنان نقش اصلی را بازی نکرده است. البته داریم مواردی را که تأثیر کلی دین در فلسفه است، حتی می‌توانیم بگوئیم دینی که کاملتر بوده است تأثیر بیشتری بر آن فلسفه داشته است، اما فلسفه‌ای که ما در مقام تحقق مطرح می‌کنیم این مشترك است حتی اینها از هم استفاده کرده‌اند.

وقتی می‌گوئیم فلسفه اسلامی منظورمان گاهی فلسفه‌ای است که فیلسوفان آن

مسلمانند یا اینکه فلسفه‌ای که در فرهنگ اسلامی رشد کرده است. بنابراین تعریف اخیر یحیی بن عدی مسیحی یا ابن میمون یهودی که درون فرهنگ اسلامی هستند نیز جزو فلاسفه اسلامی محسوب می‌شوند، یعنی چنانچه تاریخ فلسفه اسلامی را بنگریم جمعی از آنها غیر مسلمانند ولی در فرهنگ اسلامی از آنها یاد می‌شود؛ مثل یحیی بن عدی که وی بر مبنای اعتقادات مسیحی خویش متکلمانانه کتاب نوشته است اما درون فرهنگ اسلامی است. بنابراین مرادمان از فلسفه اسلامی، فلسفه‌ای است که درون فرهنگ اسلامی رشد کرده باشد. مباحث بسیاری مانند مباحث الهیات بالمعنی الاعم که مباحث صرفاً فلسفی هستند در کلیه فلسفه‌های سنتی مشترك است. و مباحث الهیات بالمعنی الاخص نیز تلقی مشترك همه ادیان است؛ یعنی مسأله خدا و خلقت.

باز در اینجا هر سه فیلسوف که از سه دین مختلفند و تلقیات مشترکی دارند. تمام ادیان الهی مسأله خلقت را بگونه‌ای می‌بینند که غیر موحد اصلاً به آن اعتقاد ندارد. در مورد خداوند نیز تلقی ادیان الهی توحیدی است حتی اگر يك مسیحی، تثلیث را نیز قائل شود امروزه می‌خواهد از این اندیشه غیر توحیدی فرار کند. همچنین در مسأله معاد نیز همه اینها به روز جزا اعتقاد دارند، لذا تمام این فلاسفه در الهیات بالمعنی الاخص نحوه تاثیر را از دین به معنای عامش پذیرفته‌اند.

یعنی تعلیمات دینی تا حدودی کمک کرده است که نتایج فلسفی آنها اصلاح می‌شود، در اینصورت يك فیلسوف غیر مسلمان تفاوت می‌کند با فیلسوف غیر موحد و یا اینکه دیندار بودن اینها مسائل جدیدی را برای فلسفه به ارمغان آورده است، به عنوان مثال فلسفه فلوپین به عنوان مادر همه فلسفه‌هایی است که ذکر شد، در این فلسفه مثلاً موضوع معاد به این وضوحی که ماقائل هستیم مطرح نبوده است ولی تمام این فیلسوفان دینی، از فلسفه فلوپین استفاده دینی کرده‌اند؛ یعنی کوشش کرده‌اند آن مطالب را به خدمت فلسفه دینی در بیاورند.

به طور خلاصه مراد از پسوند دینی، رشد کردن در يك فرهنگ دینی است به صورتی که حتی معتقدین به غیر آن دین نیز، داخل در حکیمان آن دین قرار می‌گیرند، لذا مراد از فلسفه اسلامی یا مسیحی و یا یهودی لزوماً آن نیست که نتایجی از پیش تعیین

شده باشد که فلاسفه ناچار باشند از آن نتایج پیروی کنند. نکته دیگر اینکه در این فلسفه‌ها، از خود دین مسائل جدیدی وارد فلسفه شده است و این فلاسفه کوشش کرده‌اند که مسائل را به نحوی اثبات کنند که به نفع دین هم تمام شود؛ یعنی فلاسفه دانسته یا ندانسته خدمت‌هایی به دین انجام داده‌اند و لیکن این مطلب، به این معنا نیست که این فلسفه‌ها کلام هستند.

[۱۲] سؤال: به نظر می‌رسد صحیح نباشد صرفاً به دلیل اینکه يك فلسفه در بستر يك فرهنگ دینی رشد کرده باشد نام آن دین بعنوان پسوند آن فلسفه قرار بگیرد زیرا چه بسا فیلسوفی غیر الهی که در بستر يك فرهنگ دینی نیز رشد نکرده باشد در فلسفه خویش استفاده‌هایی از مسائل يك دین نموده باشد، پس باید در این صورت به آن فلسفه نیز بتوانیم قید دین را بعنوان پسوند استفاده کنیم.

من در اینجا يك مثال می‌زنم. ما وقتی می‌گوئیم فلسفه انگلیسی مراد این نیست که صرفاً فیلسوفانش انگلیسی باشند؛ بلکه مرادمان آن فلسفه تجربی مسلکی است که اکثر فیلسوفانش انگلیسی هستند، وقتی نیز پسوند «اسلامی» را برای فلسفه به کار می‌بریم، این بیشتر يك پسوند مجازی است و همانطور که عرض شد معنایش این است که یا در يك بستر و فرهنگ دینی رشد کرده است و یا بعضی مسائرش را از دین اخذ کرده است. هیچ ایرادی ندارد که فلسفه‌ای در محیطی بسیار علمی رشد کرده باشد و مسائلی از علم برایش مطرح شده باشد، اما چنین فلسفه‌ای به معنای فلسفه علمی نخواهد بود. اگر بگوئیم این فلسفه‌ای علمی است باز به صورت مجازی به این فلسفه، علمی اطلاق کرده‌ایم، لذا بهتر است به فلسفه پسوندی اضافه نمائیم مگر به معنای مجازی آن که عرض شد. مگر نه اینکه فلسفه فن شناخت حقیقت است؟ حقیقت که می‌خواهد شناخته شود اگر از علم یا کلام یا عرفان بخواهد مسائل جدیدی تولید بشود شرطش این است که در فلسفه بودن فلسفه، خدشه‌ای نیفتد و اینکه آیا معیارهای عقلی را درست به کار گرفته باشیم یا خیر، لذا خیلی تأکید روی فلسفه اسلامی به ماهو اسلامی نخواهیم داشت. پس ما نوعاً پسوندها را مجازی می‌گیریم، البته در مورد حکمت متعالیه توضیحاتی که ذکر کرده‌اند به جای خویش محفوظ است اما صرفاً در مقام شکار و الهام برخی مسائل به ذهن فیلسوف است و بیش از این چیزی را اضافه

نمی‌کند، اما فلسفه برای فلسفه بودنش باید حرّ، عقلی و آزاد باشد و مقید به نتیجه نباشد.

[۱۳] سؤال: رابطه فلسفه با دین علوم تجربی و علوم انسانی چگونه رابطه‌ای است

و اینها چه نسبتی با هم دارند؟

جواب: در این ارتباط تا اینجا روشن شد که دین می‌تواند مسائل جدید برای علم تولید نماید و در مقابل می‌تواند فلسفه را برای اثبات برخی مطالبش به خدمت بگیرد، پس دین و فلسفه برای هم خدمت متقابل دارند. به عبارتی دیگر با هم داد و ستد فکری دارند و یا می‌توان گفت هم فلسفه برای کلام مسأله تولید می‌کند و هم دین برای فلسفه مسأله جدید می‌سازد. در حقیقت می‌توان از فلسفه برای برهانی نمودن برخی مسائل دین استفاده نمود. اما رابطه فلسفه با علوم تجربی اگر ما این اصل را بپذیریم که معارف انسانی با هم ارتباط دارند و ما نمی‌توانیم بین اینها جدائی قائل بشویم، معرفت دینی، معرفت فلسفی، معرفت تجربی، معرفت انسانی، با هم داد و ستد دارند اگر در یکی تحول ایجاد بشود نحوه‌ای تحول را در دیگری شاهد خواهیم بود، اینکه این تحول قانون دارد یا ندارد و یا این تحول به چه میزان حاصل می‌شود و یا اینکه همه مسائل دستخوش تحول می‌شود، بحثهای دیگری می‌تواند باشد، اما فی‌الجمله اینکه تحول بخشی از این معارف بخشی دیگر از معارف را متحول می‌کند امری روشن است. وقتی طبیعیات قدیم تبدیل به علوم تجربی جدید می‌شود، بعضی از مسائل فلسفی از مساله بودن ساقط می‌شود. بعضی از برهانهای قدیم ما از برهان بودن ساقط شده و دیگر ارزش برهانی ندارند، مسائل جدیدی تولید می‌شود و برهانهای جدیدی نیز نسبت به مساله طلب می‌شود. عوض شدن علوم تجربی این برکات را نیز برای فلسفه به دنبال خواهد داشت.

مثلاً در فلکیات قدیم و یا تلقی ما از نفس یا زیست‌شناسی جدید برخی از برهانهای ما بر مجرد نفس مخدوش می‌شود. برخی از برهانهای ما که برای مساله صدور کثرت از وحدت اقامه کرده‌ایم، محتاج تنقیح و تصحیح دوباره است یا مثلاً نحوه نگرش ما به مساله جسم یا جزء لایتجزی با فیزیک جدید کلاً دچار تحول و دگرگونی خواهد شد، بنابراین اینکه گفته می‌شود فلسفه هیچ استفاده‌ای از علوم دیگر نمی‌کند صحیح نیست بلکه وقتی به فلسفه موجود می‌نگریم می‌بینیم بسیاری از مبادی مسائل آن، در علوم دیگر هستند و

تحول در آن مبادی، مسائل مربوط به آن‌ها در فلسفه نیز دستخوش تحول خواهند شد که نمونه‌هایش نیز عرض شد.

نکته دیگر نسبت فلسفه و علوم انسانی است، علوم انسانی نیز می‌تواند مسائل جدید برای فلسفه ایجاد بکند و بعضی از تلقی‌های جدید در علوم انسانی می‌تواند بعضی از برهانه‌های گذشته فلسفی را دچار تحول بنماید. همچنین می‌توان در این ارتباط به رابطه فلسفه و عرفان نیز اشاره داشت که در بحث حکمت متعالیه توضیح آن گذشت در مجموع فلسفه با دیگر علوم داد و ستد دارد.

[۱۴] سؤال: حال که به این نتیجه رسیدیم که فلسفه بنحوی با دیگر علوم نظیر علوم تجربی، علوم انسانی، عرفان و دین داد و ستد دارد آیا به جای آنکه فلسفه را ولو مجازاً انتساب به یکی از اینها بدهیم بهتر نیست فلسفه‌ای ارائه نمائیم که علی‌رغم اینکه از کلیه این علوم استفاده خویش را می‌کند در عین حال استقلال خویش را نیز حفظ نماید بدون هیچگونه گرایشی خاص و با اضافه نمودن پسوندی اضافی.

جواب: ما داریم در ارتباط با فلسفه موجود بحث می‌کنیم یعنی فلسفه‌هایی که الان در دست ما می‌باشد و کلاً هدف این است که بحثهای ما واقعی بوده و ذهنی نباشد، حال اینکه آیا می‌شود فلسفه‌ای تولید کرد، اجازه بدهید هر زمانی که چنین فلسفه‌ای تولید شد راجع به آن سخن بگوئیم، این ادعاهای بزرگ را فراوان می‌توان نمود، ولی در مقام عمل است که توانائیه‌ها را می‌توان سنجید، یا مثلاً می‌گوئیم فلسفه ما بهترین فلسفه عالم است، این ادعا باید اثبات شود، ما در فلسفه خود چه می‌گوئیم که فلسفه‌های دیگر نمی‌گویند؟ لذا اگر بخواهیم دقیق‌تر و واقع‌بینانه‌تر سخن بگوئیم لازم است درباره فلسفه‌های موجود سخن بگوئیم در هر حوزه محدود یا مسأله مشخص بحث کنیم و از ادعاهای کلی، گزاف و فاقد ضابطه پرهیز کنیم.

[۱۵] سؤال: پس پذیرفتیم که مشخصه اصلی فلسفه از کلام، عقلانیت و حر بودن نتیجه و یا به عبارت دیگر پای بند نبودن به نتیجه است در فلسفه، حال چنانچه فیلسوفی با همین مشخصه به سراغ مسائل فلسفی برود و ما تمام مقدماتش را به يك معنا بپذیریم، چنانچه این فیلسوف به نتیجه‌ای برسد که انکار خداوند ثابت شود نه اثبات خداوند، آیا با

توجه به مشخصه فلسفه می توان چنین فلسفه ای را از این فیلسوف پذیرفت و نامش را فلسفه بگذاریم؟

جواب: نپذیرفتن ما آن را از فلسفه بودن خارج نمی کند، چنین فیلسوفی روی مبانی فلسفی پیش آمده است، نهایتاً می توانیم در مقدماتش اشکال وارد کنیم، که بنظر ما فلان مقدمه ناتمام است، کما اینکه او نیز ممکن است مقدمات اثبات وجود خدا را اشکال کرده و بگوید بنظر من این مقدمه شما ناتمام است، پس فلسفه او برای خود فلسفه است و فلسفه من نیز برای من فلسفه می باشد، امروز همانطوری که فلسفه های اثبات کننده وجود خدا داریم در مقابلش فلسفه های نافی وجود خدا نیز داریم و هر دو نیز فلسفه هستند. فلسفه بودن غیر از حق بودن است.

[۱۶] سؤال: فرق کلام قدیم با کلام جدید در چیست؟ آیا اینها مکمل هم می باشند یا ناقض یکدیگر؟ و اصولاً ارتباط این دو به چه صورت می باشد؟

جواب: مسائل کلام جدید در فرهنگ ما تازه مطرح شده است، ما در مورد يك علم زمانی می توانیم سخن بگوئیم که مسائل متعددی از آن مطرح شده باشد و یا به صورت يك علم تدوین یافته باشد، ما تاکنون کلام قدیم را به صورت يك علم به رسمیت پذیرفته ایم ولی کلام جدید در جامعه فرهنگی ما هنوز به صورت يك علم محقق نشده است، البته تك مسأله هایی از آن دارد مطرح می شود ولی هنوز به آن کمیت و کیفیت لازم نرسیده است که کنار هم قرار بگیرد و ما بتوانیم از غایت، موضوع، روش و... آن سخنی بگوئیم، اجازه بدهیم این علم سیر منطقی خودش را طی بکند و به کمال خاص خودش برسد، بعد می توان سخن گفت که آیا ما در فرهنگ اسلامی دو کلام خواهیم داشت یکی قدیم و دیگری جدید یا خیر؟

نکته دیگر اینکه کلام علمی است که خیلی بیشتر از فلسفه می توان از آن استفاده نمود، حتی می توان گفت که این ویژگی مختص به کلام است که فلسفه بیشتر از آن استفاده می کند، مسأله برایش درست می شود، برهان جدید ایجاد می شود و یا برهانهایش مخدوش می شود به واسطه بعد دوم کلام که دفاع عقلانی از دین بود، شبهاتی که از خارج از دین برای کلام مطرح می شود، ممکن است ماهیتاً عوض بشود نتیجتاً نحوه دفاع نیز عوض خواهد

شد، ادعای کسانی که قائل به استقلال کلام جدید از قدیم هستند این است که مسائلی که در جهان معاصر درباره دین مطرح شده است ماهیتاً با مسائل سابق تفاوت می‌کند. و دفاع دینی در مقابل این مسائل يك علم جدید می‌طلبد، ادله‌ای که بر این مسأله اقامه می‌کنند این است که طبیعیات قدیم با طبیعیات جدید مرز کاملاً مشخص دارد و می‌توانیم بین اینها دیوار بکشیم و بگوئیم این طبیعیات قدیم است و آن طبیعیات جدید، و همچنین بین فیزیک نیوتنی و فیزیک ارسطویی چقدر فاصله است، شبهاتی که از فیزیک ارسطویی برای ما ایجاد می‌شود تا شبهاتی که از فیزیک نیوتنی به بعد تا فیزیک کوانتوم در زمان ما مطرح می‌شود واقعاً با هم متفاوت هستند، لذا می‌توانیم بگوئیم مسائلی که زائیده این دو علم مختلف است ماهیتاً با هم تفاوت می‌کند و همینطور در قدیم ما بحثی به نام علوم انسانی به معنای رایج آن نداشتیم یعنی جامعه‌شناسی، روانشناسی، مدیریت، حقوق، و اقتصاد به این معانی که در نیم قرن اخیر داریم، هر کدام از اینها مسائل جدیدی را برای دین دارند مطرح می‌کنند و همچنین شبهات جدیدی را نیز مطرح می‌کنند، این مسائل و شبهات هرگز در جامعه گذشته مطرح نبود، کسی که می‌خواهد به این مسائل پاسخ بدهد قطعاً باید با يك روش و نحوه جدید اتخاذ موضع بکند و از دین سخن بگوید، انسانشناسی جدید کجا دیروز مطرح بود؟ ما دیروز می‌پرسیدیم که ما چه وظیفه‌ای در مقابل خدا داریم؟ امروز سؤال اصلی انسان معاصر این است که دین برای ما چه می‌کند؟ و من چه انتظاری از دین دارم؟ ما دیروز می‌پرسیدیم خدا از ما چه می‌خواهد؟ امروز می‌گوئیم، ما از دین چه انتظاری داریم؟ امروز انسان محور قرار گرفته است ولی دیروز محور خدا بود، فارغ از اینکه بخواهیم این رویکرد را تأیید بکنیم، بالاخره ما وقتی در مقابل يك انسان شناس جدید قرار می‌گیریم نحوه برخورد کلامی، کاملاً متفاوت با مسائل گذشته خواهد بود، این مربوط است به مطالبی که ما از علوم انسانی می‌گیریم و همچنین است در حوزه عرفان، اگرچه تحولات ما در عرفان در این حد نمی‌باشد، حال اگر همین دو حوزه را در نظر بگیریم به نظر اینجانب علمی که می‌تواند در مواجهه با این مسائل از دین دفاع کند، ماهیتاً با کلام گذشته متفاوت است، هیچ تأکید و یا تعصبی نیز نسبت به کلام قدیم و یا جدید نداریم، شما اسمش را بگذارید مسائل جدید کلامی یا بفرمائید کلام جدید، مسأله را عوض نمی‌کند، اگر عده‌ای می‌پندارند که ما باید يك کلام داشته باشیم، در اینصورت

می گوئیم کلام را دو بخش می کنیم، مسائل قدیم کلامی شامل مباحث اشاعرة، معتزله، حسن بصری، عبد الجبار و فرمایشاتی از قبیل آنچه خواجه نصیر در تجرید مطرح می کنند، می شود، و بخش دیگر را می گوئیم کلام جدید یعنی مباحثی که زائیده علوم تجربی و علوم انسانی برای دین است، در این صورت چه بگوئیم کلام جدید و چه بگوئیم کلام قدیم در هر صورت در مقابل مجموعه ای از مسائل جدید قرار گرفته ایم.

نسبت این دو هم نیز نسبت تکمیلی است، و اگر بخواهیم دقیقتر سخن بگوئیم از کلام قدیم می توانیم به علمی تعبیر بکنیم که باعث آشنایی با تاریخ اندیشه اسلامی می باشد. این علم جزء علوم باستانی ماست که برای اینکه بدانیم مسلمانان از چه مسیری گذشته اند و هویت تاریخی اندیشه ما کدام است باید با کلام قدیم آشنا باشیم، البته قسمتی از مباحث کلام قدیم امروز نیز موضوعیت دارد اما آن چیزی که هر دو وظیفه را در زمان ما به عهده دارد یک کار جدیدی است. که امروز چه بخواهیم تبیین عقلانی از دین ارائه بکنیم و چه بخواهیم دفاع عقلانی نیز از دین بنمائیم، به این مسائل کلامی جدید نیاز داریم، لذا می باید امروز علوم تجربی و علوم انسانی عصر خود را بشناسیم تا بتوانیم از ساحت مقدس دین خود دفاع نمائیم. مشکل ما در مباحث کلامی امروز این است که، غالب متکلمین ما جهان خودشان و مسائل جهان خودشان را نمی شناسند، یعنی نپنداریم که امروزه با آشنایی با «تجرید الاعتقاد» و شروح و حواشی آن، یا با «باب حادی عشر» و نظائر آن با هر عمقی، می توانیم مسائل کلامی امروز را پاسخ بدهیم، نه تنها نمی توانیم پاسخ بدهیم بلکه حتی صورت مسأله را نیز متوجه نخواهیم شد، بر این نکته پامی فشارم که بسیاری از کسانی که در کلام اسلامی امروز قلم می زنند، یا نماینده کلام اسلامی در حوزه به حساب می آیند، نه تنها پاسخهای وافی به مسائل و شبهات کلامی معاصر اسلامی نمی دهند بلکه ظاهراً صورت مسأله را نیز درست درک نکرده اند. درك صورت مسأله لازمه اش این است که مقداری با مسائل علوم تجربی معاصر و بیش از آن با علوم انسانی معاصر آشنا باشیم. یعنی اگر کسی بخواهد مسأله «انتظار از دین» را بدرستی درك بکند، باید بداند انسانشناسی بعد از رنسانس چه ابعادی دارد و چه مراحل بر دینداری انسان معاصر گذاشته است تا این سؤال مطرح شده است، وقتی صورت مسأله درست فهمیده نشده باشد پاسخ نیز وافی به مقصود نخواهد بود.

به عنوان مثال بحث «معرفت شناسی» با بحث «وجود ذهنی» کاملاً با هم متفاوت است، اگر کسی سخن از تحول معرفت دینی را به مسأله ثبات و تجرد وجود ذهنی بکشد. یعنی بخواهد از ثبات معرفت دینی این گونه دفاع کند و بگوید: چرا معرفت دینی ثابت است؟ چون وجود ذهنی مجرد است. و مجرد ثابت است پس معرفت دینی که مبتنی بر وجود ذهنی مجرد است، ثابت می باشد، این یعنی ربط دادن معرفت دینی به وجود ذهنی، در صورتی که این دو بحث دو مقام کاملاً متفاوت با یکدیگر می باشند. کسی که صحبت از تحول یا ثبات معرفت دینی می کند، هرگز به علم شناسی فلسفی و وجود ذهنی و مسأله اتحاد عقل و عاقل و معقول اشاره ندارد تا ما بخواهیم از آن زاویه آن را اثبات یا رد کنیم، مسأله ثبات یا تحول معرفت دینی و دیگر معارف بشری به طور کلی، یک وادی دیگر است و قطعاً غیر از مسأله بحث وجود ذهنی می باشد، نمی گویم بی ارتباط است ولی قطعاً دو وادی مختلف با هم می باشند، یا مثلاً اگر امروز بحث از نسبت دین و معرفت دینی بشود، یک مسأله کلامی جدید است. تغییر در یکی لزوماً به تغییر در دیگری نمی انجامد، اگر ما دین را با معرفت دینی یکی بدانیم آن وقت اختلاف نظر عالمان دین را چگونه توجیه می کنیم؟ بویژه که نظر مسلط عالمان یک دوره در دوره دیگر، نظر غیر مشهور به حساب بیاید. این مسائل جدیدی است که الان هم در کلام مسیحی و هم در کلام اسلامی بشدت مطرح است، از دیالوگهای بین الادیان که اتفاق افتاده است، مسائل مشترك فراوانی به دست می آید، نسبت دین و معرفت دینی از مهمترین و مشکل ترین مسائل کلامی معاصر است و ما باید درباره این مسأله تأملات دقیق تری داشته باشیم، از مطالعه بسیاری از متون کلامی که در این بیست ساله نوشته شده است، به دست می آوریم که بسیاری از صورت مسأله ها را درک نکرده ایم، قصه این است که با این شیوه ها نمی توانیم از دین درست دفاع بکنیم. نخستین کسی نیز که در بین متفکرین شیعه عنوان «کلام جدید» را به کار برد، استاد شهید مرتضی مطهری است. ایشان در کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی» در مقاله ای به نام «وظائف حوزه های علمیه» آورده است که از جمله اموری که حوزه ها باید انجام بدهند پرداختن به علم کلام جدید است، استاد مطهری اولین وظیفه فعلی مدرسین حوزه ها را این گونه معرفی می کند:

«۱- کلام جدید با توجه به اینکه کلام علمی است که دو وظیفه دارد یکی دفاع و

رد شبهات و ایرادات به اصول و فروع اسلام و دیگر بیان یک سلسله تأکیدات برای اصول و فروع اسلام، کلام قدیم تماماً متوجه این دو قسمت است، و با توجه به اینکه در عصر ما شبهاتی پیدا شده که در قدیم نبوده و تأکیداتی پیدا شده که از مختصات پیشرفتهای علمی جدید است و بسیاری از شبهات قدیم در زمان ما بلا موضوع است همچنانکه بسیاری از تأکیدات گذشته ارزش خود را از دست داده است، از این رو لازم است کلام جدیدی تأسیس شود. در کلام جدید حداقل مسائل زیر مورد بحث قرار می گیرد:

الف: فلسفه دین، علل پیدایش آن از نظر روان شناسان و جامعه شناسان، نظریات مختلفی که در این زمینه داده شده و همه نقض و طرد شده است، مسأله فطرت دینی و بحث عمیق انسانی درباره فطرت و فطریات، آینده دین و مذهب، مهدویت در اسلام.

ب: وحی و الهام از نظر علوم روانی جدید (مسأله نبوت)

ج: بررسی مجدد ادله توحید با توجه به ایرادات و شبهاتی که مادین جدید بر براهین توحید از آن جمله برهان نظم و برهان حدوث و برهان وجوب و امکان و غیره کرده اند، و با توجه به تأکیدات جدید در همه آن زمینه ها و همچنین بحث اساسی درباره شبهات مادین در همه زمینه ها خصوصاً در زمینه عدل الهی و عنایت الهی.

د: بحث امامت و رهبری، از جنبه اجتماعی با توجه به مسائل مهمی که امروز در مسائل مربوط به مدیریت و رهبری گفته شده است، و با توجه به مسائل مربوط به جنبه معنوی امامت و انسان کامل در هر زمان.

ه: مسائل خاص حضرت رسول (ص) و قرآن و شبهاتی که در این زمینه شده است.^۱ بعد از ایشان این مسأله آنچنان که باید و شاید درست از جانب عالمان دین پیش نرفته است و غالباً بسیاری از متفکرین معاصر ما کوشش کرده اند که در این زمینه قدمهایی بردارند، اما حوزه های علمیه ما کمتر به این مهم عنایت فرموده اند و اشتغال به فروع فقهی فرصت پرداختن به مسائل جدید کلامی را به ایشان نداده است. و لازمه این مهم است که با معارف دنیای معاصر آشنا بشویم، بعد پیردازیم به این مسأله های جدید.

نکته ای که تذکر آن لازم است این است که دانستن پیشینه کلامی ما، حتی برای ورود به مسائل جدید کلامی لازم است، این گونه نیست که ما هیچ نیازی به آن مسائل نداشته باشیم بسیاری از مسائل ممکن است شبیه آن در گذشته مطرح شده باشد، ما از آنها برای تقویت و انتقاد پاسخهایی که می خواهیم بدهیم، می توانیم بهره بگیریم لذا با هم ارتباط دارند و می باید از پیشینه غنی کلامی خود استفاده نمائیم، متکلمین بزرگ ما نظیر شیخ مفید، سید مرتضی، محقق طوسی، علامه حلی، عبدالرزاق لاهیجی (فیاض) و دیگران که انصافاً زحمت کشیده اند و در زمان خودشان، اینها بزرگترین خدمتکاران در دفاع عقلانی از ساحت مقدس دین کرده اند، اما سخن این است که الان محقق طوسی قرن پانزدهم لازم است، امروز عبدالرزاق لاهیجی و علامه حلی این قرن را لازم داریم، تنبلی خود را به پای آنها ننویسیم، آنها در زمان خویش کار خود را به بهترین نحو انجام دادند، امروز ما چه کرده ایم؟ این هرگز کم بها شمردن میراث غنی کلام شیعه نیست، به نظر بنده میراث قدیمی ما، در مقایسه با میراثهای کلامی دیگر، از افتخار آمیزترین میراثهای فرهنگی ماست، سخن در این است که امروز در مقابل مباحث جدید کلامی، چه گفته ایم و چه می گوئیم؟ نگاهی به فهرست کتابها و مقالات کلامی ما موید عرائض بنده است.

[۱۷] سؤال: از کلام جدید تعاریف مختلفی ارائه شده است، برخی می گویند کلام جدید بالنسبه به مباحث کلام قدیم تقریباً در بردارنده مباحثی مقدمی برای ورود به مباحث اصلی کلام است، مثلاً ما، در کلام قدیم بحث نمی کنیم از اینکه زبان دین چیست؟ ولی این بحث در کلام جدید مطرح می شود، پس در این صورت می توان مباحث کلام جدید را مباحثی مقدمی و یا مباحثی خارج از مباحث موضوعی علم کلام قدیم دانست، اگر چه این مباحث نیز مرتبط با علم کلام می باشند، بعضی دیگر نیز تعریفی که ارائه می دهند این است که کلام جدید ادامه دهنده کلام قدیم است اما با یک چرخش تند، نظر حضرت تعالی در این ارتباط چیست؟

جواب: هر دو معناراً می توان پذیرفت، یعنی مجموعه هر دو تعریف، مسائل کلام جدید را سامان می دهد، در این ارتباط واژه زیبایی که به کار برده می شود، دین شناسی یا دین پژوهی است، این را اولین بار مرحوم دکتر شریعتی مطرح کرد، ایشان لفظ «اسلام شناسی»

یا دین‌شناسی را مطرح نمود و ویراستاران اخیراً از آن تعبیر به «دین‌پژوهی» می‌نمایند، البته کلام جدید را از فلسفه دین باید تفکیک نماییم، یعنی کلام جدید «فلسفه دین» نیست، در کلام می‌خواهیم از دین دفاع نماییم، ولی در فلسفه دین می‌خواهیم دین را به عنوان یک واقعیت مورد مطالعه فلسفی قرار بدهیم.

کلام جدید نسبت به کلام قدیم، هم مسائل مقدماتی دارد، که نوعاً مبادی مسائل کلام قدیم محسوب می‌شود و در ادامه آن هم مسائل فراوانی در کلام جدید مطرح می‌شود مثلاً نسبت دین و سیاست، دین و حقوق، دین و فرهنگ، دین و هنر، نسبت دین و زندگی خصوصی. اینها را به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، مسائل جدید انسان معاصر این گونه مسائل است، اینها مسائل متاخری است، اما یکنوع مسائل دیگر نیز نظیر زبان دین داریم که نسبت به مسائل کلام قدیم متقدم است، لذا در کلام جدید هم مسائل متقدم وجود دارد و هم مسائل متاخر، که وجه جمع اینها همان دفاع عقلانی از دین، با توجه به مسائل جدیدی که در علوم انسانی یا علوم تجربی و در فرهنگ معاصر برای انسان به وجود آمده است، در هر صورت نه کلام قدیم برای ما موضوعیت دارد و نه کلام جدید و کلام جدید نیز هنوز تلوین نشده است و در حوزه بحث آن هم اختلاف نظرهای فراوانی وجود دارد.

[۱۸] سؤال: فلسفه دین چیست و فرق آن با کلام جدید کدام است؟

جواب: غالباً کلام جدید را با فلسفه دین یکی می‌گیرند ولی اینها دو مطلبند. فلسفه دین یکی از فلسفه‌های مضاف است، با این توضیح که ما دو گونه فلسفه داریم، فلسفه محض، که به آن اصطلاحاً متافیزیک می‌گویند و فلسفه‌های مضاف، مثل فلسفه علم، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم انسانی، فلسفه سیاست، فلسفه حقوق، فلسفه تعلیم و تربیت و فلسفه هنر...

یکی از این فلسفه‌های مضاف، «فلسفه دین» است، فلسفه دین لزوماً کلام جدید نیست، در کلام موضع معتقدانه نسبت به دین داریم یعنی درباره یک دین مدافعانه و جانبدارانه به شیوه عقلی بحث می‌کنیم، اما در فلسفه دین ما می‌توانیم معتقد به دین و خداپرست باشیم با منکر دین و ملحد یا شاکّ باشیم، دین را مورد مطالعه خارجی قرار می‌دهیم به عنوان یک واقعیت خارجی، در این مسأله هم معتقدین و هم منکرین و هم لادریها می‌توانند دخیل باشند.

پس فلسفه دین همان دین پژوهی فلسفی است، یعنی تفکر فلسفی در باب دین نه دفاع فلسفی از عقاید دینی. تفاوت کلام و فلسفه دین در این است که دین پژوهی فلسفی می شود فلسفه دین، ولی کلام، دفاع عقلی از دین است.

علم ادیان رویکرد فلسفی ندارد در حالی که ما، در فلسفه دین رویکرد فلسفی به دین داریم یعنی دین را مورد مطالعه فلسفی قرار می دهیم، اما علم الادیان غالباً دید تاریخی و توصیفی دارند و می گویند ادیان این را می گویند، اما اینکه بازویه فلسفی به دین بنگرند به این صورت نیست.

فلسفه دین یعنی تفکر فلسفی درباره دین. فلسفه دین شاخه ای از معرفت شناسی است. هر علمی از موضوع مورد بحث خود مستقل است. فلسفه دین هم از دین - موضوع خود - استقلال دارد و خارج از دین به پژوهش و بررسی مسائل و موضوعات دینی می پردازد. فلسفه دین شاخه ای از کلام یا الهیات نیست، بلکه شاخه ای از فلسفه است.

فلسفه دین با دیگر شاخه های فلسفی ارتباط نزدیکی دارد. فلسفه دین با فلسفه اخلاق مرتبط است چرا که در بعضی تقریرهای فلسفه دین کوشش می شود برای التزام به احکام الهی مبنایی اخلاقی فراهم شود.

به علاوه مفاهیمی از قبیل معصیت، اطاعت، عفو و توبه، هم در فلسفه دین مورد بحث قرار می گیرند هم در اخلاق. از سوی دیگر فلسفه دین با معرفت شناسی ارتباط وثیق دارد. امکان یا عدم امکان علم انسان به خداوند و نیز علم خداوند به مخلوقات از مسائل مورد بحث فلسفه دین و معرفت شناسی است.

به لحاظ سوم، فلسفه دین با فلسفه زبان مرتبط است. مطالعه و بررسی زبان دین و اینکه این زبان، زبان اسطوره ای است یا تاریخی یا استعاره ای یا عرفی یا علمی یا غیر آن از وظایف اصلی فلسفه دین است.

به لحاظ چهارم معنادار بودن گزاره هایی که از موضوعات دینی خبر می دهند از مباحث مهم فلسفه دین است که مباحثی منطقی محسوب می شوند. از مهم ترین مسائل فلسفه دین بررسی براهینی است که در تأیید یا رد اعتقادات اصلی دینی به ویژه اعتقاد به وجود خدا اقامه شده است.

دیگر مباحث مهم فلسفه دین عبارتند از: ماهیت دین، نسبت میان علم و دین، زبان دین، ماهیت وحی، ماهیت تجربه دینی، نسبت بین دین و عقل، تحلیل منطقی زبان دین، مسأله شر، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی، دعاوی ادیان مختلف در باب نیل به حقیقت، مسأله جاودانگی و رستاخیز و رستگاری و حیات ابدی، جایگاه دین در فرهنگ بشری، امکان بازسازی دین به نحوی جدید و متفاوت با ساخت سنتی آن.

مسائل مورد بحث در فلسفه دین از حیثی به سه قسم تقسیم می‌شود. قسم اول: مسائل اختصاصی هر دین از قبیل تثلیث در مسیحیت. قسم دوم: مسائل مشترك بین ادیان از قبیل خدا، وحی و معجزه.

قسم سوم: مسائل و مفاهیمی که جزو تعالیم دینی قرار ندارد بلکه از بیرون وارد حوزه دین می‌شوند و دیگر علوم معارف بشری فراوی دین قرار داده‌اند. از قبیل زبان دین، معنادار بودن گزاره‌های دینی. شمار مسائل قسم اول و دوم محدود است و در طول قرون کمتر به لحاظ کمی تفاوت کرده است اما به لحاظ کیفی و برداشتها قرائتها و تقریرهای مختلف تغییر کرده است. به میزانی که عالمان دین با دیگر علوم و معارف مواجه بوده‌اند کیفیت و تلقی آنان از مسائل سنتی دین دستخوش تغییر شده است. اما کم و کیف مسائل قسم سوم به میزان مواجهه معرفت دینی با دیگر معارف بشری بستگی دارد.

بعضی از این مسائل را داریم که متکلمان نیز می‌توان از آنها سخن گفت: اما در اینجا فیلسوفانه از آنها بحث می‌شود، یعنی فلسفه دین از این حیث نمی‌خواهد اثبات بکند که در جهان همه چیز باید خیر باشد، بلکه می‌گوید دین در مورد شر چگونه می‌اندیشد یا مسأله زبان دین، تحقیق پذیری گزاره‌های دینی (که آیا يك گزاره دینی تحقیق پذیر است؟) قابل اثبات یا ابطال است یا خیر؟

آیا می‌توان به حقیقت نائل شد یا نائل شدن به حقیقت نسبی است؟ آیا دین واحد است؟ چون همه ادیان می‌گویند ما دین بر حق هستیم. حال وقتی در فلسفه دین بحث می‌کنیم، مسأله کثرت گرایی در دین را چگونه حل می‌کنیم؟ همه ادیان خود را دین بر حق و بهترین ادیان ذکر می‌کنند، یا مسأله تقدیر بشری، جاودانگی و رستاخیز، که اینها مشترکاتی است که در همه ادیان موجود است و با مطالعه فلسفی این موارد، مباحث فلسفه دین شکل می‌گیرد.

اما بسیاری از این مسائل در کلام جدید نیز مطرح می شود، مثلاً: علم و دین. حال ما به عنوان يك متكلم می خواهیم بدانیم نسبت علم و دین چیست؟ یا انتظار از دین، که از دین چه انتظاری داریم؟ یا بحث کمال دین که دین کامل به چه دینی گفته می شود؟ معیارهای کمال يك دین چیست؟ دین خاتم به چه دینی گفته می شود؟ چه معیارهایی بر این مسأله می توانیم ارائه بدهیم؟ یا نسبت دین با دیگر مقوله های فرهنگی، که مثال آنها گذشت یعنی مثل: دین و سیاست، هنر، حقوق، فرهنگ، تفریح، ورزش یعنی رابطه دین با این موارد، یا دین و علوم انسانی که چه نسبتی با هم دارند.

در فلسفه دین هیچ پیش فرض دینی وجود ندارد. فیلسوف دینی می تواند در جنبه ای از دین، بررسی، تحلیل و نقد کند اما در کلام صحت اعتقادات دینی مفروض است و صرفاً می کوشد تا برای اعتقادات دینی دلایل عقلی بیابد. در فلسفه دین، دین در خدمت عقل است. در کلام، عقل در خدمت دین. فلسفه دین برخلاف جامعه شناسی دین یا روانشناسی دین صرفاً گزارشگر و تحلیل و توصیف کننده نیست، بلکه در فلسفه دین علاوه بر توصیف و تحلیل، قضاوت و نقد نیز صورت می گیرد، درستی و نادرستی، صحت و سقم این مطلب و آن مسأله نیز مورد عنایت قرار می گیرد. در فلسفه دین گرایشهای مختلفی به چشم می خورد، گرایشهای عرفانی، گرایشهای اخلاقی، گرایشهای اخلاقی، گرایشهای مابعدالطبیعی، گرایشهای تحلیل زبانی از جمله گرایشهایی است که در فلسفه دین به چشم می خورد. واضح است که عالمانی چون استیس، کیرکگورد، وایتهد، هگل و... در فلسفه دین گرایش واحدی ندارند تبیین اختلاف دیدگاههای رایج در فلسفه دین موضوع بحثی مستقل است.

[۱۹] سؤال: آنچه که از کلام حضر تعالی استفاده می شود این است که در کلام بحث می کنیم، از اینکه ما چگونه با این دلایل مثلاً خدا را اثبات نماییم. ولی فلسفه دین می گوید این دلیلی که علم کلام توسط آن خداوند را اثبات نموده است باید بررسی شود که تا چه حد این دلیل توانایی این اثبات را دارد.

به عبارت دیگر وظیفه فلسفه دین ارزیابی و نقد دلیل است، چه دلیل وجود و چه دلیل عدم وجود، دیگر اینکه بین الادیانی کار می کند یعنی می گوید، چه مسلمانان و چه

مسیحیان و چه یهودیان این دلائلی را که بر اثبات وجود خداوند آورده اند، دلائل مشترك را گرفته و در بوته نقد می گذارد و میزان قوت و ضعف آنها را نشان می دهد پس فلسفه دین یعنی بحث فلسفی از دین و عقاید دینی در صورتیکه در کلام جدید، بحث کلامی از مسائل در حوزه دین است، با عنایت با مسائل و مشکلات علوم جدید بشری.

[۲۰] سؤال: کلام جدید و فلسفه علم چه تفاوتی با هم دارند و علل پیدایش آنها

کدام است؟

جواب: فلسفه علم، علم شناسی و علم پژوهی است، اگر مراد از فلسفه علم، فلسفه علوم تجربی باشد، فلسفه علوم تجربی امروزه مثلی است محصور به فلسفه، تاریخ و جامعه شناسی. یعنی جامعه شناسی علم، تاریخ علم و فلسفه علم دارند به هم نزدیک می شوند، این مسأله کلاً با مسأله کلام متفاوت است، کلام دفاع عقلانی از دین است اما علم شناسی و فلسفه علم، جزو فلسفه های مضاف است و در زمره معرفت شناسی به حساب می آید، مثلاً در فلسفه علم، از قوانین علمی، ارزش استقراء، فرضیه های علمی، اثبات پذیری و ابطال پذیری گزاره های علمی، ارزش تجربه و مواردی از این قبیل بحث می شود. این مسائل ماهیتاً با مسائل کلامی متفاوت است درست است که هم علم تجربی برای کلام مسأله درست می کند هم برخی از گزاره های کلامی ممکن است در علوم تأثیر بگذارند، تأثیر و تأثر موجود است اما این هرگز به معنای داشتن حوزه مشترك نیست. مرز فلسفه علم به طور کلی با مسائل کلام جدید مشخص است، فلسفه علوم انسانی یعنی تلقی ما از علوم انسانی چیست؟ مبادی علوم انسانی چیست و بر چه اصول فلسفی مبتنی هستند. این نیز حوزه اش با کلام جدید کاملاً متفاوت است. چون کلام جدید وظیفه اش دفاع عقلانی از دین است در مقابل مسائلی که مثلاً فلسفه علوم انسانی تولید کرده است. به بیان دیگر، کلام جدید نسبت به فلسفه علوم تجربی یا فلسفه علوم انسانی، علم درجه دوم است، یعنی علم مصرف کننده از اینهاست و هیچ ایرادی نیز ندارد که مسأله را از آنها بگیرد و جواب را خودش بخواهد ارائه بکند، لذا اینها با هم متفاوت است.

علل پیدایش اینها نیز کنجکاوهای بشری است نسبت به این مسائل. مثلاً فلسفه که

در جهان اسلام وارد شده است، ابتداءً از ایده يك فرهنگ دیگری بوده است که به استخدام

فرهنگ اسلامی در آمده، فلسفه تعقل بشری است و ربطی به سرزمین و ملت و قوم خاصی ندارد، در مورد فلسفه علم هم، مطلب همین گونه است، فلسفه علم زائیده کنجکاوهای بشر در باب علم بوده است، وقتی علوم تجربی وارد مرحله جدیدی می شوند، خود به خود فیلسوفانی نیز هستند که می خواهند در مورد این علوم مطالعه فلسفی بکنند، هیچ نیت سوئی نیز در کار نیست. خیلی نیز طبیعی است که اینها از نسبت بین دین و علوم تجربی بیرسند و در نتیجه مسائل و شبهات جدیدی نیز از این ناحیه ایجاد شود. نیز طبیعی است که عالمان دین در برخورد با این مسائل به پاسخگویی تشویق بشوند و علم جدیدی درست بکنند به نام کلام جدید، ولی این روند بسیار طبیعی است و هیچکدام مبتنی بر توطئه گروهی علیه گروهی نیست و پیدایش هر دو علم نیز به پیشرفت معرفت بشری کمک کرده است. گاهی در فرهنگ ما مشاهده می شود که همه چیز را بر مبنای «تئوری توطئه» تحلیل می کنند. لااقل کوشش نشود در مسائل علمی از چنین شیوه ای استفاده شود. مسائل علمی تابع مقدمات خاص خودشان هستند نه تابع نیت های سوئی که مطرح گردید.

[۲۱] سؤال: سخن از توطئه نیست بلکه مقصود این است که در دنیای علوم تجربی

غرب، مسائلی مطرح گردید که مسیحیان ناچار به موضع گیری و پاسخگویی به آن شبهات شدند لذا از این ناحیه کلام جدید به وجود آمد. نظر شما چیست؟

جواب: بسیار طبیعی است، به خصوص در مورد بعضی از اعتقادات مسیحی که اعتقادات ساخته و پرداخته ارباب کلیسا بود و در کتاب آسمانی نیز پشتوانه ای نداشت، علوم تجربی وقتی پیشرفت می نماید و ما مجبور می شویم بر این اساس تبیین جدیدی از اعتقاد خود در برخی از عرصه ها بکنیم این نیز امری طبیعی است، لذا علل پیدایش هر کدام، نیازها و سؤالهای جدیدی بود که در این زمان ایجاد شده است. البته در دنیای غرب: چرا که علوم تجربی هنوز در فرهنگ اسلامی آنچنان مطرح نشده است که سؤالهای خاص آن برای عالمان ما مطرح بشود. صریحاً عرض می کنم، برای کدامیک از حکیمان و متکلمان بزرگ معاصر ما مسائل جدید علوم تجربی و یا علوم انسانی مطرح شده است تا ما مدعی باشیم که کلام جدید در میان ما رشد کرده است؟ همیشه مسائل پس از چند دهه که در جوامع دیگر مطرح شده است اینجا به شکل ناقص طرح می شود. علوم تجربی در جامعه ما

بسیار نوباوه است، نتیجتاً مسائلی نیز که از این ناحیه برای ما مطرح می شود بسیار پیش پا افتاده خواهد بود، هنوز ما به مسائل اصلی چه ناشی از علوم تجربی و چه زائیده علوم انسانی نرسیده ایم.

[۲۲] سؤال: آیا علت این مسأله را در این نمی دانید که ما همیشه این پیش فرض را

برای خود ثابت شده می دانیم که علوم تجربی هیچ دخالتی در کلام و یا فلسفه ما ندارد؟
جواب: عرض شد که اگر کسی با علوم جدید آشنا باشد و بعد به بعضی مسائل فلسفی موجود از قبیل مقولات عشر مراجعه نماید، آیا بسیاری از این مسائل مخدوش نخواهد شد؟ براهینی که ما در مسأله نفس ارائه می کنیم و دیدی که از زیست شناسی داریم، نمی گویم همه ادله، اما برخی از اینها دچار تحول خواهد شد و همچنین مسائلی که در باب صدور کثرت از وحدت و فلکیات مطرح می کنند. برخی از حکیمان معاصر مثل علامه طباطبایی کوشش کرده اند که این مسائل را از فلسفه دور بکنند، اما بالاخره براهینی موجود است که واقعاً مجرد از این گونه مسائل است و برخی از براهین نیز هست که آغشته به این مسائل است.

اصلاً در بحث مقولات عشر به عنوان مثال که اصلاً آیا اینها پذیرفتنی هستند یا خیر، این مربوط به طبیعات زمان ارسطوست، با پیش آمدن مفاهیم جدید فلسفی از قبیل: میدان، نیرو، ذره، کوانتوم، موج، انرژی و مانند اینها آیا ما باز فکر می کنیم هنوز هم در آن مسائل گذشته هستیم که ده مقوله به نام کم و کیف و جوهر و... داریم؟ امروزه سؤال مهم این است که اصلاً ماده چیست و یا انرژی کدام است؟ یا توجه به پیشرفت قابل توجهی که علوم تجربی کرده است در این گونه موارد ما به تبیین جدید فلسفی نیاز داریم. مرحوم علامه نیز هر زمانی که به این مسائل می رسیدند، می فرمودند: «کذا قالوا» یعنی اینگونه گفته اند، نه اینکه نظر من این است و خودشان را درگیر نمی کردند که آیا این مسائل را می پذیرند یا خیر.

چرا جلد چهارم و پنجم اسفار در حوزه های ما خوانده نمی شود، به بهانه اینکه اینها طبیعات اسفار است. یعنی حکیمان معاصر این مسائل را قابل دفاع نیافتند که بیایند و مطرح بکنند. ناچاریم این مسائل را دوباره مطرح بکنیم. موارد قابل دفاع آنها را ذکر بکنیم و مواردی را نیز که احتیاج به بحث و نقد دارد کنار بگذاریم. اما این ادعا که فلسفه هیچ ربطی

به علوم تجربی ندارد و یا تأثیری در مباحث فلسفی ندارد. حرف درستی به نظر نمی‌رسد.
 [۲۳] سؤال: مکاتب فلسفی که الآن در غرب مطرح است، چه مکاتبی هستند و شباهتها و یا تفاوت‌های فلسفه اسلامی با این مکاتب چگونه است؟

جواب: در غرب معاصر، فیلسوفان اگزیستانسیالیست داریم، فیلسوفی مثل هایدگر داریم. يك سری پوزیتیویستها هستند که آنها نیز بالاخره فلسفه‌ای دارند، فلاسفه تحلیل زبانی داریم مانند ویتگنشتاین و مانند اینها، در مجموع نحله‌های مختلفی هستند که هر کدام نیز داعیه‌هایی دارند، که بحث در این زمینه مجال وسیع‌تری می‌طلبد، من بحث را صرفاً بر موارد اشتراك و مقایسه متمرکز می‌کنم و از طرح دیگر جوانب بحث می‌پرهیزم.

در فلسفه معاصر اسلامی نوعاً حکمت متعالیه غلبه دارد. تا آنجا که فلسفه مشاء و اشراق را عملاً از صحنه حذف کرده است، مشترکاتی بین فلسفه متعالیه اسلامی از این سو و فلسفه هایدگر می‌توانیم مشاهده بکنیم. که هر دو به نحوی فلسفه وجودی هستند اما با زوایای مختلف. فلسفه تحلیل زبانی می‌تواند مشترکاتی با فرهنگ اسلامی ما داشته باشد بویژه با مباحث الفاظ علم اصول. در مجموع در مباحث وجود شناسی ما نکات قابل داد و ستدی با غربیها داریم. در مباحث معرفت شناسی در فلسفه غرب به مراتب کار بیشتری نسبت به فلسفه اسلامی صورت گرفته است، یعنی از کانت به بعد عنایت آنها به مباحث معرفت شناسی بوده است و گرایش آنها نیز به فلسفه‌های مضاف بسیار بیشتر شده است.

در ارتباط با تفاوت‌های فلسفه اسلامی با فلسفه غرب شایان ذکر است که باید در این زمینه نحله‌های مختلف فلسفی را مطرح نمود و با هر کدامش سنجید. فلسفه غرب يك کل واحد نیست بلکه نحله‌های مختلفی دارد. ما باید يك فیلسوف را مثل کانت از فلسفه غرب در نظر بگیریم و با مثلاً ملا صدرا که قابل مقایسه است، ارزیابی نماییم یا مثلاً: ویتگنشتاین با مرحوم محقق غروی اصفهانی مشهور به کمپانی قابل مقایسه است چون هر دو در تحلیل زبان مباحثی دارند. یا هایدگر با مرحوم سبزواری، کما اینکه ایزوتسو، اینها را با هم مقایسه کرد. بنا بر این ما باید از يك فیلسوف از این طرف با يك فیلسوف از آن طرف مقایسه انجام بدهیم. پیدا کردن جامعی بین نحله‌های فلسفی غرب کار دشواری است چون هر کدام از آنها از زاویه‌ای مخصوص، تعقل می‌ورزند و لذا نحله‌های مختلف فلسفی هم آنجا پیش

آمده است. فلسفه اسلامی برخلاف فلسفه غرب نسبتاً منضبط است و همه فلاسفه قرون اخیر غالباً متعالیه می‌اندیشند، اما آنجا این گونه نیست و کسانی مثل هایدگر یا پوپر یا فوکو یا ویتگنشتاین هر کدام مبنای فلسفی خاصی برای خویش دارند و ممکن است دیگری را از حیطه فلسفه خارج بدانند و بگویند کار او فلسفی نیست، کما اینکه در مورد هایدگر بعضی معتقدند که او یکی از بزرگترین فیلسوفان است و بعضی دیگر نیز معتقدند که او از حیطه فیلسوفان خارج است.

در فلسفه جدید غرب از آنجا که خیلی از مسائل از قبیل مسائل روان‌شناسی، تحلیل زبانی و... با فلسفه مخلوط شده است، ملاکهای فلسفی نیز مورد تحول قرار گرفته‌اند، داد و ستدهای فلسفه اسلامی با فلسفه غرب می‌تواند موضوع يك بحث مستقل قرار بگیرد که البته بحث بسیار لازمی نیز به نظر می‌رسد.

اما در ادامه بحث اگر بخواهیم فلسفه معاصر خودمان را به صورت خلاصه مورد نقد و بررسی قرار دهیم باید گفت که، در مسائل آنتولوژیک یعنی مسائل وجودشناسی، حرفهای فراوانی در فلسفه معاصر برای گفتن داریم. البته غربیها نیز در این ارتباط قدمهایی برداشته‌اند مطالبی که ملاصدرا و شاگردانشان در این زمینه ارائه کرده‌اند در جهان معاصر قابل عرضه است.

نکته دیگر در مسائل اپیستمولوژیک است یعنی مباحث معرفت‌شناسی. در این زمینه غربیها تأملات بیشتری داشته‌اند و مسائل جدیدتری مطرح کرده‌اند و ما باید در این قسمت نقصان خود را بسرعت جبران نمائیم. سوم فلسفه‌های مضاف است از قبیل: فلسفه دین، فلسفه علوم تجربی، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه هنر، فلسفه حقوق و مانند اینها، در این زمینه‌ها غربیها آغاز کننده بوده‌اند و ما در این زمینه‌ها باید به سرعت پاسخهای خود را به سؤالات جدید مطرح نمائیم. در این زمینه ما انصافاً کار قابل گفتنی انجام نداده‌ایم، این واقعیت فلسفه موجود ماست. دیگر اینکه اطلاعات طرفین از یکدیگر بسیار ناچیز است، اخیراً برخی از مستشرقین که فاقد سوءنیت نیز بوده‌اند، از قبیل هانری کربن، ماسینیون، ویلیام چیتیک و یا دیگران، کوشش کرده‌اند که بعضی از ابعاد فلسفه و عرفان اسلامی را به غرب بشناسانند، کوشش‌های مرحوم کربن بخصوص در شناساندن فلسفه اشراق، متون

عرفانی شیعه از قبیل سیدحیدر آملی، بعضی نوشته‌های ملاصدرا از قبیل مشاعر قابل تقدیر و احترام است، در غرب گرایش جدید فلسفه اسلامی را که يك گرایش نیمه عرفانی است در حکمت متعالیه می‌شناسند و برایش ارزش قائل می‌شوند، در کشور ما مدتی است که بحمدالله نیاز به شناخت فلسفه غرب احساس می‌شود، فلسفه غرب و فلسفه اسلامی مطالب زیادی برای داد و ستد فکری دارند، اگر ما خود را حق نهایی ندانیم و بدانیم که دیگران هم می‌توانند فکر بکنند، آن‌گاه شکوفایی بیشتری را شاهد خواهیم بود. حقیقت همان‌گونه که شیخ اشراق فرموده وقف قوم خاصی نیست و این‌گونه هم نیست که «هنر نزد ایرانیان است و بس»! بلکه هنر نزد تمامی اهل نظر می‌تواند باشد.

فلسفه، فن تعقل است، بنابر این همان‌گونه که ما به بعضی مبانی رسیده‌ایم، دیگران نیز ممکن است رسیده باشند، و در این دادوستدهای فکری ما متاعهای قابل عرضه فراوان داریم. مثلاً فلسفه ملاصدرا بویژه در مباحث وجودشناسی در جهان معاصر متاعی گرانبها و فاخر است اگرچه در مواردی نیز ما از فلسفه غرب می‌توانیم استفاده‌هایی بکنیم؛ هم از فلسفه تحلیل‌زبانی و هم از فلسفه‌های مضاف و هم بویژه از مباحث معرفت‌شناسی و تا ما آنها را درست نشناسیم، نقد آنها معنا نخواهد داشت. پیشایش نیز چیزی را محکوم به بطلان نکنیم و نیندیشیم که هرچه از غرب می‌آید ناشی از تسلط شهوت است. این‌گونه هم نیست که هرچه در شرق است قدسی و الهی است و هرچه در غرب لزوماً شیطانی و پلید، بلکه مطالب قابل عرضه و داد و ستد در هر دو طرف موجود است و می‌توان در يك داد و ستد فکری به ارتقاء فکری و فرهنگی جامعه خودمان کمک فراوانی کرد و لازم‌هاش این است که يك جو امن فرهنگی ایجاد بکنیم که مسائل مختلف با آزادی و امنیت مطرح شود و با درایت و دقت مورد نقد و بررسی قرار گیرد.