

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نشست علمی توسعه و تکامل فلسفه اسلامی (جلسه دوم)

حجت الاسلام و المسلمین محمد تقی سبحانی

عضو پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

رئیس قطب تعمیق باورهای دینی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم

اسفند ۱۳۹۵

از خداوند متعال خواستارم که این گفت‌وگو زمینه رشد و بالندگی معنوی حوزه علمیه و حوزه فکر و اندیشه ما باشد. چون زمان گذشته است، در چند جمله، طرح کلی این سلسله مباحث و هدف اصلی را تقدیم می‌کنم و بعد، در ادامه جلسه گذشته به موضوع مدنظر می‌پردازم. بحث در این بود که فلسفه از دیدگاه ما و از دیدگاه تاریخ فلسفه رسمی از چارچوب‌های عقلی عامی آغاز شده است که سیطره می‌اندازد و دانش‌های دیگر را زیر پر و بال خود می‌گیرد. به اصطلاح ارسطویی، اعتقاد ما بر این است که فلسفه اولی، منظومه‌ای از دانش‌های عقلی محض است که به‌عنوان زیرساخت هر نوع دانش بشری مورد توجه قرار می‌گیرد. غنا و گستردگی و عمق این فلسفه به غنای سایر دانش‌ها کمک می‌کند و ضعف این فلسفه به ضعف سایر دانش‌ها سرایت می‌کند؛ از این رو، بازبینی و بازاندیشی این منظومه فلسفی، ضروری است.

عقل و اندیشه بشری در حال رشد است و انسان با تأملات بیشتر می‌تواند اشتباهات گذشته خود را تصحیح کند و می‌تواند این دستگاه معرفتی عقلانی را توسعه بدهد. این پیش‌فرض بحث ما است. در ادامه معتقدیم که فلسفه ما برخلاف رشد و توسعه و شکوفایی که در دوره‌های مختلف تاریخی داشته است، با توجه به نیازهای امروز و پرسش‌های جدید و حتی پرسش‌های کهنی که از گذشته بازمانده است، قدرت پاسخ‌گویی به همه این پرسش‌ها را ندارد؛ این‌ها چالش‌هایی است که گاه زیرساخت‌های دستگاه فلسفی ما را زیر سؤال می‌برد.

از این مقدمه می‌خواهیم نتیجه بگیریم که اگر به صورت فی‌الجمله این باور درست است که دستگاه فلسفی ما دچار این چالش و آسیب جدی است و نیازمند بازاندیشی است، عصر کنونی ما که عصر بالندگی دانش و فرهنگ و تمدن شیعی است، الزام و ایجاب می‌کند که ما یک‌بار دیگر فلسفه اسلامی را بازاندیشی کنیم و به ترمیم و توسعه و تعمیق او بپردازیم. این اصل مدعای ماست؛ یعنی اعتقاد ما بر این است که:

۱. فلسفه به عنوان دستگاهی عقلانی، ضروری است و بدون آن، دانش‌سازی در هیچ موضعی ممکن نیست. من تأکید می‌کنم؛ زیرا نمی‌خواهم آنچه بیان می‌کنم با صحبت دیگران مخلوط شود. بنده اعتقاد دارم دستگاه نظری عقلانی بشر، زیرساخت همه اندیشه‌ورزی و دانش‌سازی اوست.

۲. این دستگاه عقلانی به میزان رشد و تأمل بشر توسعه‌پذیر و ترمیم‌پذیر است. کسی نمی‌تواند ادعا کند که این‌ها صورت‌های نوشته‌شده در لوحی محفوظ است و من نیز به آن لوح محفوظ علم دارم. از طریق بحث و گفت‌وگو و اندیشه است که می‌توان به این اصول دست پیدا کرد و همیشه هم این اصول در حال تأمل و بازنگری است. ممکن است در آن اشتباهی رخ دهد و راه تصحیح آن نیز فقط عقل است و با هیچ ابزار دیگری نمی‌توان این دستگاه را اصلاح کرد. ادعای ما این است که پس از ۴۰۰ سال، جا دارد اصل آخرین دستگاه فلسفی که حکمت متعالیه است، یک‌بار دیگر ناظر بر این سؤالات و پرسش‌ها بازبینی شود. این اصل مدعای ماست.

برای اثبات این مدعا، ما مراجعه می‌کنیم به مجموعه چالش‌هایی که به گمان ما، امروز در مواجهه با فلسفه قرار دارد و فلسفه باید به این چالش‌ها پاسخ دهد و تکلیف خود را با این درگیری علمی و عقلی حل کند. قصد داریم این‌ها را معرفی نماییم.

عرض می‌کنم که منظورم از این چالش چیست. دو حالت دارد: یا این چالش‌هایی که مطرح می‌کنم با این ویژگی‌ها – که بزرگان فلسفه و فیلسوفان هم آن‌ها را مطرح کرده‌اند – قابل پاسخ‌گویی از درون این دستگاه فلسفی است؛ که در این صورت، فیلسوفان ما باید با مراجعه به این میراث به بازاندیشی در درون این میراث پردازند و پاسخ‌های روشن ارائه کنند. حداقل، پاسخ‌های موجود برای جامعه علمی ما کفایت نمی‌کند. یا اگر این چالش‌ها قابل پاسخ‌گویی نیست، حتماً باید در پیدا کردن آسیب‌های این فلسفه و جاگذاری قواعد و اندیشه‌های بدیل تلاش کنیم تا این فلسفه را کامل کنیم؛ چراکه در یک عصر، حکمت متعالیه آمد جای اشراق و مشاء نشست، حال ممکن است فلسفه متکامل‌تری بیاید و بجای این فلسفه بنشیند که مزایای این فلسفه را داشته باشد ولی معایب آن را نداشته باشد. به هر شکلی ما درباره این نوع چالش‌ها بیندیشیم، بازبینی و بازاندیشی و بازسازی نظام قواعد عقلی این فلسفه، ضروری است.

چالش‌هایی که به ذهنم خطور می‌کند که امروز نیازمند بحث و بررسی است و در جلسه گذشته هم عرض کردم، از مجموعه بحث‌های کهن ما و آنچه الان مطرح است، حدود ۱۴ یا ۱۵ حوزه و مسئله مهم را استقراء کردم. قبل از اینکه به یک فهرست کلی از این‌ها اشاره کنم و بخواهم از چند

نکته در این جلسه به صورت خاص بحث کنم، این نکته را عرض کنم که وقتی ما می‌گوییم: «چالش»، منظور ما از چالش این است: مسئله‌هایی که اولاً از موضوعات بنیادی هستند؛ یعنی مباحث اساسی فکری و فلسفی هستند و از بحث‌های فرعی نیستند که کسی بگوید که می‌توان در خصوص آن‌ها کوتاه آمد؛ دیگر آنکه، مباحثی هستند که امروز هنوز مطرح هستند؛ مباحث زنده‌ای که شاید فلسفه‌های کهن آن‌ها را بیان کرده باشند، ولی هنوز برای بشر در ابعاد مختلف مطرح است. به تعبیری، از زیر بار پاسخ دادن به این‌ها نیز نمی‌توان گریخت و ویژگی سوم این چالش‌ها این است که آن‌قدر پرسش‌ها و بگومگوها حول این مسائل زیاد است که حتی پای این اشکالات به اردوگاه فلسفه و فیلسوفان نیز باز شده است؛ چون پاره‌ای از مسئله‌ها، اشکالاتی است که متکلمان صرفاً به فیلسوفان وارد کرده‌اند یا ممکن است عارفان به فیلسوفان وارد کرده باشند یا ممکن است مشکلاتی باشد که محدثان به فیلسوفان گرفته‌اند که این اشکالات کم نیستند.

نوع مسائلی که بنده در اینجا مطرح می‌نمایم، مسائلی است که حتی برای ذهن فیلسوفان ما پرسش ایجاد کرده، آن‌ها را گزیده و گاه به یک نزاعی در درون خود فیلسوفان نیز انجامیده است. به تعبیر دیگر می‌خواهم بگویم که این نوع چالش‌ها از سؤالاتی است که برای فیلسوفان نیز اهمیت دارد؛ یعنی یک فیلسوف با تمام الزاماتی که به این دستگاه فلسفی دارد، باز نمی‌تواند از این پرسش‌ها بگریزد. چالش‌هایی با این تعریفی که بنده عرض می‌کنم، این‌ها را در هشت حوزه خلاصه کرده‌ام. به نظرم صورت این سؤالات و چالش‌ها که حدود ۱۵، ۱۶ یا ۱۷ مورد است، در این هشت حوزه خلاصه می‌شوند:

۱. حوزه طبیعت‌شناسی: یعنی حوزه موجودات محسوسی که ما با آن‌ها در این عالم سروکار داریم و سلسله‌ای از پرسش‌ها را مطرح کرده است برای فیلسوفان که باید پاسخ داده شوند.
۲. حوزه انسان‌شناسی.
۳. حوزه اخلاق‌شناسی.
۴. حوزه جامعه‌شناسی: مباحث فلسفه اجتماع.
۵. حوزه مباحث معرفت‌شناسی فلسفی.
۶. حوزه مباحث جهان‌شناسی.
۷. حوزه خداشناسی.

۸ حوزه دین‌شناسی؛ یعنی پرسش‌هایی که در بنیادهای شریعت و دین مطرح است و فیلسوفان در مواجهه با آن‌ها اتخاذ موضع کرده‌اند و باید بکنند و امروز این سؤالاتش باقی است.

تقریباً در هر حوزه‌ای از این حوزه‌ها یک، دو و سه سؤال اصلی الان مطرح است و باید دستگاه فلسفی ما به آن پاسخ دهد؛ برای مثال در جلسه گذشته در خصوص حوزه طبیعت‌شناسی، دو مسئله را مطرح کردم:

۱. مسئله تأثیر و تأثر میان موجودات طبیعی و مادی؛

۲. مقوله ترکیب در عالم ماده.

این حداقل پرسش‌هایی است که از گذشته برای فیلسوفان ما مطرح بوده است و برای آن قواعدی ساخته‌اند؛ ولی به نظر می‌رسد آن قواعد مثل: انتقال عَرَضُ مُحال است، العَرَضُ لایققی زمانین، کلماً بالعرض ینتهی الی ما بالذات، امروزه پاسخ گو نیست. سه چهار تا قاعده مهم فلسفی داریم. این قواعد فلسفی موجود ما، پاسخ‌گوی این دو مسئله مهم فلسفه طبیعی به نظر بنده نیست. اگر دستگاه فلسفی ما معتقد است که پاسخ‌گوست، طبعاً باید مقاله نوشته شود، و تحقیق، اثبات و استدلال شود.

حوزه دوم، حوزه انسان‌شناسی است. سعی می‌کنم انسان‌شناسی و اخلاق‌شناسی را که به هم مربوط هستند، در این جلسه بسط بیشتری بدهم. بقیه موارد یا برخی از آن‌ها را به جلسه دیگری موکول می‌کنیم که میدان بحث و نقل فراهم شود.

در حوزه انسان‌شناسی، دو مسئله اصلی است که به‌عنوان چالش فلسفی مهم به حساب می‌آوریم: یکی حوزه هویت انسان، و مسئله دوم و چالش دوم مقوله «اراده» است. در حوزه هویت انسان، تفسیر فیلسوفان ما از حقیقت انسان به گونه‌ای است که هم به لحاظ مبانی و هم به لحاظ بنا، دچار سؤالات جدی است. من مدعای فلسفه را در حوزه انسان‌شناسی اجمالاً عرض می‌کنم و سپس سؤالاتی را که در ذیل آن وجود دارد در چهار یا پنج بند عرض می‌کنم. اعتقادمان بر این است که فیلسوفان ما نگاهشان به انسان، نگاهی انتزاعی و از دریچه روح انسان است. برخلاف آنچه گفته می‌شود که فلسفه ما دوگانه‌انگار (دوآلیست) است، من باورم غیر این است. معتقدم دستگاه فلسفه ما دوآلیسم و دوگانه‌انگار نیست. یگانه‌انگار است و روح مجرد و روح را به‌عنوان حقیقت انسان می‌داند. از دیدگاه فیلسوفان ما، بدن، یک ابزار، یک مرکب، یک زندان و یک آشیانه موقت برای حقیقت انسان است. حقیقت انسان طوری است که بر مبنای دو نظریه ابن‌سینایی و صدرایی در یک مرحله‌ای به این بدن ملحق می‌شود و بعد از رها کردن این بدن به‌صورت مجرد ادامه حیات می‌دهد؛ یک حیات ابدی را

دارد. پس اولاً فلسفه ما دوگانه‌انگار نیست و یگانه‌انگار است، بدن فقط ابزار است و یک وسیله (مَرکب) است. این حقیقت انسان که روح است، حقیقتی است مجرد، مجرد هم به معنای مجرد تام است. حالا یک ساحتی از بدن، بنابر دیدگاه برخی از فلاسفه، رتبه عالم مثال را دارد، آن بخش نفس تعبیر شده در مقابل مرتبه عقلی؛ اما باز وقتی مراجعه می‌کنیم حقیقت انسان از دیدگاه فلسفی یک روح مجرد در واقع خالی از شائبه ماده و جسمانیت است.

این حقیقت مجرد البته لوازمی دارد که به آن لوازم اشاره خواهم کرد و از طریق آن لوازم می‌شود فهمید که این روح مجرد چیست. از دیدگاه فیلسوفان ما، این روح در غیر از عالم دنیا که وسیله‌ای و ابزاری دارد به نام بدن و از طریق آن فعلیت پیدا می‌کند و عمل می‌کند، در کل مراحل حیاتش نیازمند به هیچ ابزاری برای عمل کردن نیست؛ خود این روح است که مستقیم عمل می‌کند. به دلیل آنکه بحث روشن است و محفل، محفل فلسفی است، من دیگر بیشتر از این بیان نمی‌کنم. بلکه اشکالات را عرض می‌نمایم.

امروز محصلان فلسفه و حتی استادان فلسفه تصورشان این است که اگر کسی برای روح نوعی مادیت و جسمانیت قائل شود، گویا اینکه قصد دارد از حوزه الهی به حوزه مادی و ماتریالیستی حرکت کند. اصلاً بسیاری از محصلان و محققان ما فکر می‌کنند که اعتقاد به حقیقت مادی برای انسان، معنایش انکار متافیزیک است. لذا تا کسی نظریه‌ایی در باب حقیقت مادی مطرح می‌کند، انگشت الحاد و اتهام ماتریالیست برایش می‌آورند. این دوستان بدانند چنین چیزی اصلاً نیست؛ یعنی اگر قرار باشد ما تاریخ کلام و فلسفه اسلامی را مجموعاً لحاظ کنیم، این قدری که قائلان به مادیت حقیقت انسان وجود دارند، قائلان به تجرد وجود ندارند. تقریباً قاطبه متکلمان معتزلی ما از اساس منکر روح هستند و حقیقت انسان را همین بدن او می‌دانند. در بین متکلمان امامیه، از زمان سیدمرتضی تا علامه حلی همه قائل به بدن‌انگاری انسان هستند، منکر اساسی روح هستند. بنابراین توجه داشته باشید تا بحث از این می‌شود که حقیقت انسان ممکن است مادی یا جسمانی باشد، کسی از این نگریزد.

شیخ مفید که روح را مجرد می‌داند، اصلاً ویژگی‌های تجرد فلسفی را قبول ندارد. شیخ مفید برای روح، «حدوث زمانی» و «تغییر» و «فنا» قائل است. اصلاً اشکال شیخ مفید به شیخ صدوق این است که شما قائل به فنای روح نیستی و این منافات دارد با مبانی دینی.

فکر نکنید که سنت انسان‌شناسی ما چیزی است که ما در نهاییه و اسفار می‌خوانیم. بسیاری از بزرگان ما یا اساساً روح را منکر بودند یا اگر روح را پذیرفته‌اند، با ویژگی‌های مادی پذیرفته‌اند یا اگر ویژگی‌های مجرد را پذیرفته‌اند، مجرد تام فلسفی را قبول نداشته‌اند. عرض می‌کنم حتی شیخ صدوقی که بر اساس روایات، قائل به بقای روح است و می‌گوید روح فنا ندارد، مورد اعتراض شیخ مفیدی قرار می‌گیرد که اثبات روح مجرد می‌کند و حرف خودش را برمی‌گرداند به فلاسفه‌ی اوائل که منظورش فیلسوفان یونان است و می‌گوید: حرف من با حرف فیلسوفان یونان یکی است. چنین فردی هم قائل به حدوث زمانی روح است و هم قائل به فنای آن؛ یعنی قائل به مجرد تام نیست.

پس می‌بینیم سنت انسان‌شناسی اسلامی ما، یکی از نظریاتش، نظریه‌ی روح مجرد فلسفی است. اشکال این مفهوم از انسان چیست؟ به نظر من اشکال از تعریف شروع می‌شود. اولاً تعریف مجرد در فلسفه ما یک مفهوم سلبی است. تا کنون هیچ تعریف ایجابی از مجرد، ارائه نشده است. مجرد چیست؟ مجرد آن است که مادی نیست، جسمانی نیست. مادی نیست یعنی چه؟ یعنی زمان ندارد، مکان ندارد، حرکت ندارد. و ... مفهوم مجرد در فلسفه ما یک مفهوم ایجابی روشن نیست؛ از سلب به دست آمده است. این اشکال اول.

اشکال دوم این است که تعریف آن، نسبی است. به محض اینکه شما سلب را گفتید و دقیقاً طرف شما یک مفهوم روشن متعین نباشد، این مفهوم را نسبی می‌کند. زمانی که شیخ اشراق خواست عالم مثال را تعریف کند، شیخ گفت: ما یک عالم میانی داریم به نام عالم مثال. عالم مثال آن است که در جوهر، مجرد است و در شکل، مادی است. شما صورت و بُعد می‌بینید، خواب می‌بینید، روح آقای فلانی که مرحوم شده، تمام شکل و شمایلش همان است؛ اما ذاتش را که نگاه می‌کنید، مجرد است.

این یک تعریف نیست، یک دشواری است برای مفهوم مجرد، که اگر موجود مجرد بُعد ندارد، اگر زمان و مکان نمی‌پذیرد، چرا باید شکل بپذیرد؟ اصلاً مفهوم مجرد مثالی به نظر من یکی از نقض‌های مفهوم مجرد است. مجرد را به گونه‌ای معنا کنیم که این قدر سعه نداشته باشد که جای دیگر مجبور باشیم بگوییم ذاتاً مجرد است، صورتاً مجرد نیست.

سؤال: در خصوص خداوند هم ما از مفاهیم سلبی استفاده می‌کنیم و می‌گوییم که موجود است ولی زمان و مکان ندارد.

استاد: در باب خدا هر موقع ما سلب می‌کنیم، سلب مطلق می‌کنیم. آیا در باب حقیقت انسان هم می‌توانید سلب مطلق کنید؟ می‌گوییم فرق بین مجرد در خداوند و مجرد در انسان چیست؟

سؤال‌کننده: مجرد در خداوند تام است و مجرد در انسان غیر تام است.

استاد: غیرتام یعنی چی؟

سؤال کننده: تجرد، مراتب دارد؛ مجرد مثالی داریم، مجرد عقلی داریم و...

استاد: پس اول باید مفهوم تجرد را توضیح بدهیم که بعداً با مراتبش سازگار باشد.

من می‌خواهم بگویم وقتی شما تجرد را سلبی معنا می‌کنید و می‌گویید: مجرد آن است که ویژگی‌های مادی را ندارد، این یک امر مطلق است به ظاهر؛ اما زمانی که وارد آن می‌شویم، می‌بینیم از دل همین مفهوم واحد، تجرد خدا را در می‌آوریم، تجرد عقل اول را در می‌آوریم، تجرد فرشته‌ها را در می‌آوریم، تجرد روح انسان را نیز در می‌آوریم.

من می‌خواهم بگویم اولین مشکل، در مفهوم تجرد است. تجرد باید مفهومی باشد که دقیقاً با شاخص‌هایی که ما می‌گذاریم بتوانیم تشخیص دهیم مجرد تام یعنی چه؟ و مجرد غیرتام یعنی چه؟. بگویم این نکته با تجرد سازگار است، این مطلب با تجرد سازگار نیست. این ادعا که چون بُعد ندارد پس مجرد است، این ناشی از نگاه و انگاره‌ای از طبیعت دوره کهن است. ما یک تفسیری از جسم در تاریخ فلسفه داشته‌ایم که جسم آن است که دارای ابعاد ثلاثه است. امروز مفهوم جسم، مفهوم حرکت، مفهوم ماده آنقدر تنوع دارد و آنقدر تعدد دارد که با نفی چیزی حل نمی‌شود، اصلاً بُعد یعنی چه؟

امروز وقتی به شما می‌گویند در یک گوشه‌ای از عالم، ماده‌ای داریم که دارای ۷۲ بُعد است. یک نظریه است که ما ماده‌ای داریم که ۷۲ بُعد دارد. بُعد را باید معنا کنیم. تصویری که از حرکت یا مکان داریم، اینکه چیزی مکان دارد یا مکان ندارد، گاهی ما با یک نگاه بسیط اولیه نگاه می‌کنیم و از مکان‌مندی، چیزی را می‌بینیم که در عالم محسوس و مادی خودمان است؛ اما با دقت فلسفی، مکان‌مندی مراتب مختلف دارد. زمان را تعریف کنید - با این تفسیر ساده‌ای که ما در فلسفه از زمان بیان می‌کنیم - حداقل به آن مراجعه کنید و ببینید در فیزیک جدید وقتی از زمان صحبت می‌کنند، زمان را چه می‌گویند؟

اگر قرار باشد که ما بگوییم: تجرد، یعنی لازمانی و لامکانی، به تعداد تفسیرهایی که شما از زمان و مکان پیدا می‌کنید، مفهوم تجرد فرق می‌کند. کدام زمان، که لازمانی آن می‌شود مجرد؟. پس مرتبه‌ای از زمان است که وقتی من آن را نفی می‌کنم، می‌شود مجرد.

این‌ها مباحثی است که در فلسفه ما روشن نشده است. اگر ما امروز می‌خواهیم درباره حقیقت انسان بحث کنیم، از مفهوم روشن باید صحبت کنیم. مفهوم تجرد، مفهوم گویایی نیست برای تبیین حقیقت انسان.

نکته دوم، ادله تجرد است. به نظر من در یک تحقیق دقیق فلسفی - که استادان هم انجام داده‌اند و ما هم می‌توانیم تجربه کنیم - باید ببینیم ادله‌ای که واقعاً برای تجرد نفس گفته شده است، همین تجرد فلسفی را ثابت می‌کند یا نه. انسان معلق در هوا و انطباق کبیر در صغیر و ۵ یا ۶ دلیل دیگر که برای تجرد گفته شده است؛ واقعاً این ادله، اثبات تجرد تام مدنظر فلسفه را نمی‌کند. حداقل مناقشه‌پذیر است. اینکه ما بخواهیم بگوییم با این ادله می‌توان تجرد را ثابت کرد، به نظر من جای بحث دارد. اگر فرصت شد دو نکته دارم عرض می‌کنم در باب ادله تجرد.

نکته بعدی و مهم‌تر از این‌ها، لوازمی است که بر این تجرد فلسفی مترتب شده است. ما آثاری بر این هویت‌شناسی انسان فلسفی بار کرده‌ایم که امروز نه تنها نمی‌تواند این انسان واقعی قرآنی محسوس را تبیین کند، بلکه گاهی اوقات در این آثار به تعارض و تناقض می‌رسیم. مثالی عرض کنم: الان از دیدگاه فیلسوفان ما چون روح مجرد است و تجرد آن، تجرد تام است، پس تشخیص ندارد. روح از آن جهت که روح است تشخیص ندارد، یعنی نوع منحصر در فرد. تشخیص روح به ذات آن است نه به مشخصات. در عالم تجرد شما مشخصه ندارید. تشخیص به ذات است. این یک نکته که می‌خواهم روی این نکته هم تأمل کنم. از دیدگاه فلسفه، حرکت در تجرد ممکن نیست. در مقام مثال عرض کنم: مثل این است که این روح من آمده و به بدن تعلق پیدا کرده است. این بدن من جدا می‌شود و از دیدگاه فلسفی روح ثابت می‌شود. هرچه کمال دارد در آن نقطه ایست می‌کند و دیگر نه امکان افزودن کمال به این ذات وجود دارد و نه نقصان کمال از آن.

سؤال: راجع به خداوند هم همین‌طور است؟

پاسخ: مشکل این است که ما تصویری درست کرده‌ایم که هم بر خدا اطلاق می‌کنیم و بر نفس خودمان و من اکنون آثار آن را می‌گوییم که چه آثار سوئی دارد در انسان‌شناسی واقعی ما. اولاً، بسیاری از گزاره‌هایی که ما در باب حقیقت روح بعد از این عالم داریم با این مبنا قابل توضیح نیست؛ یعنی تکامل انسان بعد از مرگ منقطع می‌شود. جهان برزخ و جهان قیامت، جهان بدون هیچ تغییر و تحولی است. حرکت در مجردات، یک مسئله جدی فلسفی است. سؤال این است که این تجرد فلسفی، حرکت را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد. اگر نمی‌پذیرد باید معتقد باشیم روح غیر از این چند

صبحی که در این عالم دنیا هست، همیشه در حالت سکون و حالت ثبات باقی می‌ماند. اگر حرکت می‌پذیرد پس باید در مبانی تجرد، تجدیدنظر کنیم. در مفهوم تجرد، در مؤلفه‌های تجرد، تجدید نظر کنیم و به گونه‌ای نفس را معنا کنیم که در آن حرکت ممکن باشد. به محض اینکه حرکت مطرح شود، زمان می‌آید. زمان که آمد، مکان می‌آید. مکان که آمد، نور می‌آید؛ یعنی دیگر تجرد فلسفی کنار می‌رود. تجرد با حرکت ناسازگار است.

اشکال بعدی که وجود دارد و فیلسوفان به نظر من سریع از آن می‌گذرند، حرکت در نفس و تکامل نفس یا تناقص نفس در همین عالم ماده است. تا سؤال می‌کنیم که این موجود مجرد چرا در عالم دنیا متأثر می‌شود و تغییر می‌کند، می‌گویند: حرکتش به تبع بدن است. روح به تبع بدن تغییر می‌کند. اول، سؤال این است آن تجردی که شما معنا می‌کنید، تابع هیچ چیز تغییر نمی‌کند، مگر اینکه مفهوم را عوض کنید.

اگر حقیقت نفس، مجرد است به معنای تجرد و به مفهوم حقیقی تجرد، اگر مجرد، مجرد است، نباید تابع چیزی تغییر کند. اگر نفس تابع بدن حرکت می‌کند، چرا تابع یک نفس دیگر حرکت نکند، اگر قابلیت تغییر در نفس هست چرا تابع یک حادثه دیگر حرکت نکند؟ ممکن است بگویید این دیگر نفس نیست که دارد حرکت می‌کند، چیز دیگری است که دارد حرکت می‌کند و ما تصور می‌کنیم یا فکر می‌کنیم که نفس حرکت می‌کند؛ بنابراین، نفس ما در این عالم دنیا هم بدون تغییر و حرکت است؛ یعنی نفس هیچ گونه اکتسابی ندارد. به نظر من، این حرفی که می‌گوییم از نظر فلسفی کار یک مفسر فلسفه است. استادان فلسفه توضیح بدهند که اگر نفسی، مجرد حقیقی است، اگر نفس، مجرد است، این مجرد چگونه تابع ماده تغییر می‌کند. این یک نکته است و اشکال بالاتر، خود فیلسوفان تأثیر سافل در عالی را انکار می‌کنند. یکی از اصول اساسی فلسفی ما، مُحال بودن تأثیر سافل است در عالی. اینکه نفس در این عالم دنیا در حال تغییر است، این تغییر یا از ذاتش است به‌عنوان نفس مجرد، پس همیشه باید تغییر کند، چه این بدن باشد چه نباشد؛ ولی اگر تأثیر و تابع عالم ماده و عالم بدن است، پس سافل در عالی تأثیر می‌کند. باز یک قاعده دیگر در اینجا با آن مشکل پیدا می‌کنیم.

مشکل دیگر - در آثار تجرد را دارم می‌گویم - اینکه ما مشکل بدن را در فلسفه خودمان نادیده گرفته‌ایم. نظریه دوآلیستی در نفس‌شناسی، روح را به حساب می‌آورد، بدن را هم به حساب می‌آورد. عمده پرسش‌هایی که امروز و حتی ۵۰۰ سال قبل، ۷۰۰ سال قبل، دوآلیست‌ها در حوزه نفس و بدن

مطرح کرده‌اند، در حوزه فلسفه ما مطرح نیست. ما به سادگی بیان می‌کنیم یک نفس داریم و یک بدن داریم، این نفس، بدن را تدبیر می‌کند. اگر فرصت شد در بحث بعد عرض می‌کنم این نفس که بدن را تدبیر می‌کند، بدن را تدبیر نمی‌کند، خودش را تدبیر می‌کند؛ چون الفاعل العالی لا یلتفت إلی السافل، لا یفعل لأجل السافل؛ یعنی نفس اگر دارد عمل می‌کند، برای خودش دارد عمل می‌کند. او دنبال بقا و کمال خودش است. به تبع، بدن را هم تدبیر می‌کند. اصلاً از دیدگاه فلسفی ما، نقش بدن کجاست؟ چه میزان از هویت انسان را تشکیل می‌دهد؟ چه نقشی در این اکتساب، در این حرکت، و در این تکامل دارد؟

حالا من می‌خواهم یک نگاه قرآنی بکنم. در قرآن کریم، هر جا واژه انسان گفته شده است، انسان از نطفه آغاز می‌شود و تا روح عالی ادامه پیدا می‌کند. انسان، همه پیکره است. تفسیر مجرد محض از انسان سبب شده که حتی تفسیر قرآنی از انسان را هم ما نادیده بگیریم. تا اسم انسان می‌آید می‌رویم سراغ حقیقت مجردی که با هیچ کدام از این ویژگی‌های عالم ماده مقایسه‌شدنی نیست و از نتایجش این است که انسان زمینی دارای این ویژگی‌هایی که ما در آنها هستیم - دارای تغییر است، دارای زبان است، دارای دانش است - این‌ها اصلاً در فلسفه ما تفسیر نمی‌شود.

ما گاهی مواقع می‌گوییم که فلسفه ما را بگذارید مبنای علوم انسانی؛ یا فلسفه ما باید مبنای فکر ما باشد؛ یعنی انسان فقهی ما باید از درون فلسفه بیرون بیاید. انسان فقهی ما هیچ نسبتی با انسان فلسفی ندارد. من چگونه می‌توانم بر اساس انسانی که مجرد تام معنایش کرده‌ام، روانشناسی را بیاورم سر سفره بنشانم و بگویم بر اساس این انسان‌شناسی فلسفی حالا شما شروع کنید مثلاً فرایندهای روانی را تفسیر کنید. بخش عمده‌ای از فرایندهای روانی مربوط به بدن است، مربوط به رابطه روح و بدن و روان است.

به اعتقاد بنده، تفسیر ما از نفس و بدن سابقه‌ای ۶۰۰-۷۰۰ ساله دارد؛ یعنی تقریباً دیگر بعد از فلسفه مشاء، حوزه انسان‌شناسی ما پیشرفتی نکرده است. اگر چیزی گفته‌ایم، کلیات گفته‌ایم. ابن‌سینا همین روح مجرد را بر اساس مبانی‌ای می‌گفت و آمده‌ایم اصالت را به وجود داده‌ایم یا اصالت را به نور داده‌ایم. همین را باز تعریف کرده‌ایم؛ اما حقیقت انسان چیست؟ انسان فلسفی ما وارد این حقیقت انسان نمی‌شود. این، ضعف است.

فیلسوف ما باید هم در حوزه بدن، هم در حوزه نفس، هم در تحولات نفس، هم مؤلفه‌های نفس، هم تعامل میان مؤلفه‌های مختلف وارد شود. چرا دستگاه معرفت‌شناسی ما حالا نمی‌تواند تأثیرات

روان را بر معرفت مطالعه کند؟ تأثیر جامعه را بر معرفت مطالعه کند؟ امروز روانشناسی معرفت، جامعه‌شناسی معرفت، دانش‌های بسیار بزرگی شده‌اند. ما نمی‌توانیم به این پرسشها پاسخ دهیم؛ چون نگاه ما به معرفت، یک مفهوم انتزاعی است. کجاست که اخلاق بیاید و اثر بگذارد در فهم ما؟ کجاست که یک حالت روانی می‌آید و فرایند معرفت ما را دچار اختلال می‌کند؟ ضعف حوزه معرفت‌شناسی ما به نظر بنده، ریشه‌اش در انسان‌شناسی است.

ما اگر انسان واقعی مرکب از روح و بدن را داشتیم، روح را حقیقی و واقعی در صحنه می‌دیدیم و بدن را به حساب می‌آوردیم، ابعاد روانشناختی مسئله را کاملاً با ابعاد معرفت‌شناختی در فلسفه‌مان تعقیب می‌کردیم، نه در معرفت‌شناسی دچار این انتزاع‌گرایی می‌شدیم، و نه روانشناسی اسلامی ما دستش از یک تفسیر درست از انسان خالی بود. نکات دیگری هم هست؛ ولی این بخش را تمام می‌کنم و به بحث پاسخ به سؤالات می‌رسیم.

به نظرم در انسان‌شناسی، بحث هویت انسان از دیدگاه فلسفی یکی از ساده‌ترین تفسیرهایی است که از سنت اسلامی شد. دوستان مراجعه کنند همان مقداری که معتزله فرصت داشتند روی مفاهیم مربوط به انسان کار کنند، همان مقدار متکلمان نخستین ما، مرحوم سیدمرتضی و دیگران فرصت داشتند درباره نفس کار کردند. به نظر بنده همان مقدار چند صد سال محدود، انسان‌شناسی کلامی ما از بحث‌های فلسفی ما غنی‌تر است. می‌گویید نه، بیاورید. در کلام ما، درباره ابعاد این بحث‌های روانشناسی چند تحقیق شده که ان‌شاءالله منتشر خواهد شد. نمی‌گویم که کلام از فلسفه برتر است! می‌خواهم بگویم میراث گذشته ما باید بازخوانی شود. فکر نکنید وقتی این نظریه ابن‌سینایی در حقیقت انسان آمد، دیگر همه چیز را منسوخ کرد؛ همه باید برویم در موزه تاریخ و ما همین مسئله را بگیریم و حس کنیم این دیگر حرف آخر انسان‌شناسی است، نه! اگر قرار است انسان‌شناسی فلسفی، امتداد اخلاقی، امتداد فقهی، امتداد روان‌شناختی، امتداد جامعه‌شناختی پیدا کند، باید دست از این تصویر کلی انتزاعی بردارد. وارد تفسیر درست از حقیقت انسانی بشود. یک جهت آن را گفته است و ده جهت دیگر، مغفول مانده است که باید تکمیل بشود.

چالش دوم به نظر من در حوزه انسان‌شناسی، مسئله «اراده» است. اراده، یک مقوله اساسی است. امروز فلسفه‌های جدید، رفته در بحث‌های نفس، اما در بحث‌های کهن ما این مسأله در خود متافیزیک مطرح می‌شود. بحث‌های مربوط به حوزه اراده، بحث‌های مهمی است. فلسفه ما از آغاز یک مفهومی از اراده را از ارسطو گرفته است و تا به امروز بر همان مفهوم ارسطویی از اراده پافشاری می‌کند. بله، گاهی یک افزوده‌ای در پشت این اراده گذاشته می‌شود؛ ولی تفسیر ما از اراده، تفسیر ارسطویی است. ارسطو به صراحت در سه کتاب خود «اراده»

را تعریف کرده است. ارسطو معتقد است که «اراده» بخشی از هویت حیوان است و نه انسان و ما هم هنوز در آخرین کتاب منطق مان می‌گوییم: «الحیوان، جسم نام متحرک بالاراده»؛ یعنی از دیدگاه فلسفی ما، اراده بخشی از حیوان است. می‌گوییم نقطه امتیاز انسان چیست؛ فصل اوست، یعنی نطق (عقل) اوست. در دستگاه فلسفه ما، اراده، فصل ممیز انسان و حیوان نیست و تمام تفاسیری که از اراده شده است از ابتدا تا تفاسیر صدرایی بر این مفهوم از اراده - خود اراده را عرض می‌کنم نه اسباب اراده، و نه نحوه شکل‌گیری اراده را - خود حقیقت اراده، هنوز از سنخ میل است، حال این میل، همان شوق آکید است یا اجماع نفس است! به تعبیر ملاصدرا، یک عشقی است که سریان دارد. اگر فرصت کردم، در بحث اخلاق شناختی عرض می‌کنم که همین میل و شوق، پایه اخلاق فلسفی ماست؛ همین شوق، همین شوق ذاتی که در کل نظام عالم است؛ یعنی از یک ذره خاک تا عقل اول همه دارای این شوق و کشش هستند. مراتب دارد و البته فرق می‌کند. شوق یک مورچه با شوق گاو فرق می‌کند، شوق گاو با شوق ما فرق می‌کند؛ ولی ماهیت اراده فرق نمی‌کند؟ به نظر بنده در فلسفه ما - برغم تمام تلاش‌هایی که شده است، دوستان اگر جلد ششم اسفار را ببینند، در ۱۳-۱۴ فصل مفصل، صدامتألهین تلاش کرده است که این مفهوم را بررسی کند و سعی کند یک نظریه ترکیبی بسازد - آخرین فرمایش مرحوم صدرا از اولین حرف فاصله نگرفته است و آن، این است که اراده یک شوق است، یک میل است، چیزی از سنخ حالات نفسانی است. حالت نفسانی است که صریح خود ملاصدرا می‌گوید کیف نفسانی است. حال ما اراده‌ای را که وجداناً می‌یابیم در منطق قرآنی و در منطق دینی و الهیاتی به عنوان نقطه امتیاز انسان به حساب می‌آوریم، این اراده از سنخ فعل است، نه انفعال. از سنخ کیف نفسانی نیست. ببینید ما در مبنای فقهی مان شرط تکلیف را دو چیز می‌دانیم: عقل و اراده؛ یعنی نقطه امتیاز ما در فقه میان انسان و حیوان در دو چیز است؛ یعنی اگر فرد عقل داشت و اراده به معنای دقیق نداشت، مکلف نیست. از دیدگاه فلسفه ما، نقطه امتیاز انسان فقط عقل است. «اراده» جزء مابه‌الاشتراک با حیوان است و آن اراده‌ای که شما می‌بینید اراده مسلط است، فعل است، تحول‌زا است، تغییر سرنوشت می‌دهد، این تفسیر در اراده فلسفی ما وجود ندارد. این اشکال اول.

همچنین بحث هویت‌شناسی فلسفه ما از اراده دچار مشکل است. وقتی شما اراده را از کیفیات نفسانی دانستید، او را تحویل برده‌اید به یکی از ویژگی‌های نفسانی و آن را تابع نظام علیت قرار دادید و گفته‌اید هرچه در حوزه نفس رخ می‌دهد، حتی انتخاب من نسبت به این آب خوردن، این تابع نظام علیت است. حتی گزینش ارادی من - گزینش «الف» یا «ب» - باید تحت قاعده علیت در بیاید. باید به چرایی علیت پاسخ بدهد. نتیجه این امر، جبر است. نتیجه‌اش این است که شما هر کاری را که اراده کنید، پشت سر آن یک نظام علیت تام وجود دارد که علت تام سبب شده است که آن به وجود بیاید و این سلسله علت تام برمی‌گردد به ذات واجب تعالی.

مسئله جبر فلسفی چیزی نیست که بشود کتمان‌ش کرد. فیلسوفان و استادان بزرگ ما دیگر امروز از گفتن جبر فلسفی ابا ندارند. حال ما می‌نشینیم و دوباره توجیه می‌کنیم. عیبی ندارد، اگر فیلسوفی در نظریه اراده رسیده به این که اراده واقعیت ندارد، ما واقعاً دست به انتخاب نمی‌زنیم، ما مجبوریم در انتخاب خودمان، و این را هم مدلل می‌کند، هیچ عیبی ندارد، بگوید. به صراحت بگوید که این دستگاه فلسفی، آخرش بر این باور است و به اینجا می‌رسد. اگر من بر این باورم که فعل من تحت نظام علیت و تحت اضطرار است دیگر نباید بدنالش توجیه کنیم و بگوییم: نه، ان شاء الله این طور نیست، بلکه باید توضیح دهیم و از نظر من توضیح آن حداقل از دایره قواعد فلسفه موجود بیرون است. سه یا چهار قاعده اصلی فلسفه ما این نظریه را پشتیبانی می‌کند: العلة التامة لا يتخلف عنها المعلول، ترجیح بلامرّج مُحال است، الفاعل العالی لا یلتفت الی السافل، الاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار. بزرگان فلسفه ما اذعان کرده‌اند به این معنا؛ ابن سینا دارد، ملاصدرا آن را تأیید می‌کند که «الانسان مضطّر فی صورة المختارین». ملاصدرا وقتی این بحث را شروع می‌کند، عبارتش در اسفار این است: «ان النفس فینا و فی سائر الحيوانات مسخرةٌ کتسخیر الشجر و الحجر» توضیح می‌دهد که هیچ تفاوتی ما بین اینکه آتش می‌سوزاند و اینکه من دست می‌کنم و آب را می‌خورم، نمی‌کند. تفاوت، در سیر نظام علیت است. در موجود غیر حیوان، در موجود طبیعی، این نظام علیت یک جور اتفاق می‌افتد که علت تامه مستقیم می‌آید طبع آتش را ایجاد می‌کند و طبع آتش هم به اضطرار عوارض خودش را دارد؛ می‌سوزاند، هر آنچه نزدیک آتش بیاید، می‌سوزاند. این، قهری است. نظام علیت در ما به گونه دیگر عمل می‌کند. این نظام علیت است که آمده طبع مرا ساخته است، این نظام علیت در من صورت ایجاد می‌کند، این نظام علیت در من گرسنگی ایجاد می‌کند. همین نظام علیت است که وقتی من صورتی را تصور می‌کنم و ملائم با نفس من است، نظام علیت در من شوق ایجاد می‌کند. این نظام علیت است که شوق مرا تأکید می‌کند. در هیچ کدام از مقدمات فعل اختیاری از تصور، تصدیق به فایده، شوق، شوق آکید، آن‌هایی که فرموده‌اند «عزم»، آن‌هایی که فرموده‌اند «اجماع»، این‌ها همه مقدمات است هیچ کدام از این‌ها بیرون از قانون علیت نیست. هر کدام از این‌ها تابع علیت تام است. انسان از دیدگاه فلسفی اراده‌اش کاملاً تحت نظام علیت است و انسان مضطّر است.

حال سؤال این است. البته اگر بحث شد، من عرض می‌کنم که ملاصدرا برخلاف اینکه این را می‌گوید، در پایان تلاش می‌کنند که امرین الامرین را درست کند ولی امرین الامرینی را که درست

می‌کند از این قاعده بیرون نیست و آخرش اضطرار است. اگر شد من آخرین تقریر آن را نیز می‌گویم. آخرین تقریرش این است که اساساً جبر و تفیضی در کار نیست و انسانی در کار نیست. تفسیر فلسفی و عرفانیش این است. آخر خط به اینجا می‌رسد که چون جهان وحدت کامل است، وحدت مطلق است و همه کثرات، کثرات وهمی هستند، حقیقت انسانی وجود ندارد که اراده داشته باشد؛ لاجبر و لاتفیوض به نحو سالبه به انتفاء موضوع. اصلاً انسانی در کار نیست تا فاعلی یا اراده‌ای در کار باشد. الان دارم در دایره نظام فلسفی صحبت می‌کنم. در دایره نظام علیت فلسفی تمام مقدمات فعل اختیاری تحت نظام علیت است و بالاضطرار برای انسان ایجاد می‌شود و در همین دستگاه فلسفی وقتی مقدمات ایجاد می‌شود به علت تامه، اراده من را سبب می‌شود. اراده را هم عرض کردم یا شوق اُکید است یا اجماع که کیف نفسانی است. کیف نفسانی در من ایجاد می‌شود و آن کیف نفسانی، نیروی منبسط در عضله را به تعبیر بزرگان به حرکت در می‌آورد و من مثلاً دست می‌برم و آب را می‌خورم.

ادعای مان این است که در تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا الان مشکل نظریه اراده، نه به لحاظ مفهومی و نه به لحاظ مسئله دترمینیسم و تعین‌گرایی و جبر‌گرایی، هیچ‌یک حل نشده است. در فلسفه ما چیزی به نام اراده، یعنی اینکه من سلطه بر فعل و بر ترک آن داشته باشم، آزادی انتخاب داشته باشم، قابل توضیح نیست. دیدیم مرحوم صاحب کفایه این حرف را از شارح منظومه گرفتند و آوردند در کفایه، در حاشیه آن بزرگان ما تعلیقه زدند، مرحوم نائینی فرمودند تا مرحوم صدر.

این در حالی است که در کلام ما، از روز اول وقتی صحبت از اراده شده، اراده جزء ممیزهای انسان است؛ اراده هم، یعنی سلطه بر فعل و ترک، سلطنت بر فعل و ترک، من می‌توانم انجام دهم و نمی‌توانم. اساس تکلیف در کلام ما که بنیاد فقه ماست بر اساس اراده است. این اراده در کلام ما توضیح داده شده است و فیلسوفان پذیرفته‌اند. فرمودند: قاعده ترجیح بلامرجح با این اراده منافات دارد و چون قاعده ترجیح بلامرجح داریم، باید بگوییم ما در اختیارمان آزاد نیستیم. ما تابع مرجح بیرونی است که تصمیم می‌گیریم.

من دوستان را ارجاع می‌دهم به بحث‌هایی که مرحوم شهید صدر در بحوث دارند، ایشان به تفصیل آراء را آورده‌اند، هم نقد کرده‌اند نظر فیلسوفان را و هم رأی متکلمان را ترجیح داده‌اند و نظریه سلطنت را ایشان در آنجا به تفصیل اثبات کرده‌اند؛ بنابراین، من نمی‌گویم چه چیز درست است و چه چیز نادرست است. می‌خواهم بگویم کسی مانند مرحوم صدر وارد این میدان شده، نظریه اضطرار را نقد کرده است و می‌گوید: قلم به اینجا رسید و سر بشکست، نیست. راه فرار داریم، راه

عقلی داریم برای تبیین اراده. توضیح داده و گفته است: سلطنت. ما نباید در فلسفه خودمان این راه کارهای جدید را نادیده بگیریم.

ظاهراً کتاب جبر و فلسفه آقای فیاضی منتشر شده است. ایشان معتقد است که تمام این ادله مناقشه پذیر است و نقد کرده است و بر این باورند که این، نظریه جبر فلسفی است. به کتاب آیت الله سیدحسین شمس به نام الأمر بین الأمرین مراجعه فرمایید. ایشان به هر حال شاگرد فیلسوفان معاصر ماست. اگر در فلسفی بودن ایشان تردید دارید، به کتاب توحید ناب ایشان مراجعه کنید. ایشان که نظریه تشکیک و بالاتر از تشکیک را قبول دارند، نظریه وحدت شخصی را هم حتی قبول دارند. در کتاب الأمر بین الأمرین فصل به فصل می گویند: جبر فلاسفه، جبر أشاعره، جبر عرفا. استدلال می کنند که جبر است. حال اگر کسی پاسخ دارد، من حرفم این است، نمی گویم پذیرید این حرف را. این هم یک نظر است؛ اما اگر کسی آمد، نقد کرد و گفت که جبر فلسفی است، تعجیل نکنیم و بی تفاوت از کنارش نگذریم. نگوئیم این حرف، حرف فلسفی نیست. بگوئیم یک نابغه ای مانند شهید صدر نشسته، همه حرف ها را دیده و خوانده است، به اشکالش متوجه شده است و نظریه بدیل داده است. چرا نظریه بدیل صدر نباید بیاید و در فلسفه ما جا پیدا کند. چرا ما باید مثل آقای فیاضی را مهجور کنیم و بگوئیم متکلم است. فلسفه نمی داند، چرا؟؟ چون قاعده «الشیء مالم یجب» را نقد می کند. چون معتقد است اراده در فلسفه توضیح ندارد و باید یک نظریه دیگری داد.

من همه نکته ام در تکامل فلسفه این است، نمی خواهم فعلاً از یک نظریه دفاع کنم. می خواهم بگویم آن قدر این شبهه و اشکال قوی است که اردوگاه فلسفه ما را نیز درگیر کرده است. بحثی که آمده در خانه و آشیانه فلسفه، فیلسوفان نباید بی اعتنا از کنارش بگذرند. ما باید تجدیدنظر کنیم. روی اراده کار کنیم. اگر مبانی غلط است، مبانی را تصحیح کنیم. اگر مبنا درست است بنا غلط است، بنای آن مبنا را درست بچنینیم. اینکه تکرار کنیم حرف های دیگران را به نظر من این، تفلسف نیست. این هم دوتا بحث در حوزه انسان شناسی.

نکته سوم را هم عرض می کنم در حوزه اخلاق شناسی و فرصت را به دوستان می دهم. باز دوستان من می دانند من از کسانی هستم که میراث معنوی و فکری فیلسوفان خودمان را یکی از درخشان ترین کارهای امر بشر می دانم. این حرف را هم اینجا نمی زنیم، بیرون از ایران هم می زنیم. هر جا از دست مان رسیده این فلسفه را نشر داده ایم، برای آن سمینار گذاشته ایم، معرفی کرده ایم. با خیلی از کسانی که اهل فلسفه اند در بیرون ایران نشسته ایم، همین مطالب را به ایشان گفتیم و گفتیم که شما

باید این‌ها را بخوانید. نگاه من به میراث عقلی فلسفی ما این است و همین الان، شاید دوستان اطلاع ندارند که بزرگ‌ترین کتابخانه فلسفی را در حوزه عربی منتشر می‌کنم و منتشر خواهیم کرد؛ ولی می‌خواهم بگویم در خانه و آشیانه فلسفه که می‌آییم، نباید آسیب‌های خود را نگوییم، اشکالات خود را نگوییم، هر چند بخواهیم در بیرون، ظاهر درستی داشته باشیم.

این فلسفه ما در حوزه اخلاق‌شناسی هم دچار مشکل است. من یک مشکل اساسی را عرض کنم. این دستگاہ فلسفی نمی‌تواند پایه یک اخلاق انسانی - دینی قرار بگیرد؛ دینی آن را هم حذف کنیم، پایه یک اخلاق الهی قرار بگیرد؛ پایه یک اخلاق به‌عنوان یک حوزه مستقل انسانی قرار بگیرد. سه تا اشکال به نظر من به اخلاق‌شناسی فلسفی وجود دارد: یکی را عرض می‌کنم. دوتای دیگر باشد برای جلسه دیگری. این دستگاہ فلسفی نمی‌تواند ارزش اخلاقی را توضیح دهد. عزیزان با فلسفه اخلاق آشنا هستند، اولین سؤال فلسفه اخلاق، تعریف خوب و بد و باید و نباید است. اولین سؤال فیلسوف اخلاق ما این است که ما وقتی می‌گوییم: درست گویی خوب است، این خوب یعنی چه؟ وقتی می‌گوییم: باید به عدالت رفتار کرد، این باید یعنی چه؟

خوب است این را عرض کنم، من یکی از دلایل اصرارم بر بازنگری فلسفه، قدرگذاری بر کار فیلسوفان معاصر است؛ یعنی من معتقدم زحمت‌های مرحوم صدر نادیده گرفته شد؛ چون ما حاضر به تجدیدنظر نیستیم. تلاش‌های مرحوم شهید مطهری در بازاندیشی میراث فلسفی ما نادیده گرفته شده است و من در دو پیش‌همایش، در همایش بین‌المللی اندیشه مطهر دو بحث را در قم داشته‌ام که ضبط هم شده است و روبروی ما هم استادان فلسفه بودند. آنجا عرض کردم مرحوم مطهری حداقل در دو جا، تلاش کرده است از مسیر حوزه فلسفی ما جدا شود و یک مبنای جدیدی بگذارد. یکی از آن‌ها هم همین بحث ارزش‌های اخلاقی است. ما چون به میراث گذشته بسنده کرده‌ایم و داریم تکرار می‌کنیم، نمی‌دانیم وقتی شهید مطهری قلم برمی‌دارد و نقد جدی و جانانه و تند از استادش علامه طباطبایی در همین بحث ارزش‌های اخلاقی می‌نویسد، ما اصلاً آن را نمی‌خوانیم. چرا؟ چون فکر می‌کنیم آنچه علامه طباطبایی فرموده‌اند، عین حرف فلاسفه گذشته بوده است، درحالی که ایشان ابداع داشتند. در این نظریه سعی کرده است از صورت فلسفی فاصله بگیرد و نقد مرحوم مطهری گام دوم فاصله‌گیری و پایه‌گذاری است.

ما چون نقد فلسفه را به رسمیت نمی‌شناسیم، کارهای جدید فیلسوفان مان را هم نادیده می‌گیریم. در همین بحث شاید از زمان ابن‌سینا تا زمان علامه طباطبایی - «شاید» که می‌گوییم چون در حد

بضاعت خودم تفحص کرده‌ام؛ استادان هستند و اگر چیز دیگری دارند، بگویند- از زمان ابن‌سینا و حکمت عملی ابن‌سینا که مفصل‌ترین کار نخستین فیلسوفان ماست در حوزه اخلاق عملی تا زمان علامه طباطبایی و البته اصل حرف مال استاد علامه، مرحوم حاج محمدحسین اصفهانی است، نظریه خوب و بد و باید و نباید هیچ تبیین فلسفی روشنی پیدا نکرده است. مرحوم حاج محمدحسین اصفهانی شروع می‌کنند، البته من با نظر مرحوم مطهری موافق نیستم. ایشان می‌گویند که این‌ها سنت اصولی است؛ چون یکی از نقدهایی که مرحوم مطهری به علامه طباطبایی دارند این است که علامه طباطبایی در نظریه اعتباریات به آثار فیلسوفان گذشته مراجعه نکرده است و از سنت اصولی ایشان استفاده کرده است. انگشت اشاره را هم به سمت مرحوم اصفهانی می‌برند. این غلط است. مرحوم اصفهانی آنچه تبیین کرده است، دیدگاه فلاسفه را تبیین کرده است و مرحوم علامه کاملاً توجه دارند که این سنت، سنت فلسفی است.

چرا این پیشینه در نظر مرحوم شهید مطهری دیده نمی‌شود؛ چون کار نشده است. گوشه گوشه، نکته‌هایی گفته شده است و گذشته‌اند. کسی مثلاً با مرحوم اصفهانی برخورد کرده است در اصول، یک تقریر ارائه داده است و مرحوم علامه تکمیل کرده‌اند و یک نظریه خیلی زیبا و عقلانی ایشان بیرون کشیدند از نظریه باید و نباید و حُسن و قُبْح.

خوب سؤال این است که این نظریه با همه بداعت آن، با همه تلاشی که کرده است، آیا توانسته است مفهوم حُسن اخلاقی را توضیح دهد؟ توانسته مفهوم «باید» اخلاقی را، «باید»ی که ما در فلسفه اخلاق دنبالش هستیم، توضیح دهد؟

دوستان توجه دارند که «باید» اخلاقی و حُسن اخلاقی از دیدگاه فیلسوفان اخلاق یک باید مستقل است؛ غیر از «باید»ی است که ما در عرف یا در نظام سیاسی می‌گوییم؛ غیر از بایدهایی است که در علم می‌گوییم. علم هم «باید» دارد؛ جامعه‌شناسی هم باید و نباید دارد، فیزیک نیز باید و نباید دارد. فیلسوف اخلاق ما می‌خواهد بگوید «باید» اخلاقی به معنای دقیق اخلاقی به چه معناست.

سؤال این است که آیا نظریه اعتباریات آیت‌الله طباطبایی که آخرین تقریر فلسفه اسلامی است، توانسته است این «باید» را توضیح دهد. حُسن اخلاقی را توانسته است توضیح بدهد؟ من اینجا استدلال نمی‌کنم، ارجاع و استناد می‌دهم. دوستان مراجعه کنند و نقدهای تند مرحوم شهید مطهری نسبت به این نظریه، هم در تعلیقات چاپ‌نشده بر این قسمت، و هم در آن بخش کتاب نقدی بر مارکسیسم ببینند. به تعبیر شهید مطهری سه اشکال در این نظریه وجود دارد: یکی اینکه جاودانگی

اخلاق را توضیح نمی‌دهد. این نظریه جاودانگی اخلاق نیست. جایی یک تعبیری دارند که اصلاً اخلاق نیست. در جایی می‌گویند این نظریه هیوم است. حالا ایشان در آنجا - چون در نقد مارکسیسم در دوره قبل از انقلاب است - می‌خواهند بگویند ما هم حرفی داریم به اندازه هیوم. ولی دوستان می‌داند که نظریه اخلاقی هیوم امروز مورد انتقاد همه ماست. ایشان می‌فرمایند که نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، همان نظریه هیوم است. و اشکال سوم این است که نظریه علامه طباطبایی نظریه تنازع بقاست که این، همان حرف تکاملیون است. حرف مارکسیست‌ها است که لازمه این نظریه، نظریه اصل تنازع است. حالا توضیح می‌دهم چرا؟

حال ببینید خود مرحوم مطهری در مقابل نظریه علامه، دو تئوری رقیب می‌گذارد. من ندیدم در آثار استادان فلسفه ما در حوزه‌های فلسفی، کسی این دو نظریه مرحوم مطهری را بحث و تبیین کند و از این نظریه چیزی بیاورد و روشن کند که آقا این هم یک نظریه است، طلب و اراده را می‌توان بر اساس این نظریه هم توضیح داد.

اشکالات آن چیست؟ بنده دو سه اشکال عرض می‌کنم:

۱. نظریه اعتباریات که دقیقاً مبتنی بر سنت تاریخی فلسفه ما بنا شده است، مفهوم ارزش‌های اخلاقی را توضیح نمی‌دهد؛ نمی‌تواند بگوید خوب در اینجا و خوب در جای دیگر چه فرقی می‌کند. وقتی من این تابلوی زیبا را می‌بینم و می‌گویم خوب است، یعنی خوب زیبایی شناختی است تا وقتی که صدق را می‌بینم و می‌گویم خوب است، این دو چه فرقی می‌کند. در دستگاه فلسفی ما البته غیر از تئوری‌هایی که خود شهید مطهری می‌دهند و می‌خواهند حل کنند، این‌ها پاسخ ندارند. پاسخ حداقل روشنی ندارد و نیازمند بحث است.

۲. این نظریه اخلاقی که ریشه‌اش به سنت ارسطویی هم از یک جهت برمی‌گردد؛ یعنی اندیشه اخلاقی ارسطویی دو پایه اصلی دارد. یکی از پایه‌هایش در سنت اسلامی آمده است. به شدت به قول امروزی‌ها، اگونیستی است؛ خودگرو است، آن هم از نوع افراطی خودگروی. نظریه اعتباریات علامه را - با یک تعبیری خود مرحوم مطهری هم دارد که آن را هم با استناد به فلسفه اخلاقی می‌گویم - یک نظریه اگونیسم روانشناختی است. اگونیسم روانشناختی همین را می‌گوید. می‌گوید خوب و بد در نهایت برمی‌گردد به درون‌مایه وجود و روان شما. آن چیزی که ملائم است با ساختار روانشناختی شما، این خوب است. آنچه با آن مغایرت دارد، بد است. من نمی‌خواهم بگویم نظریه اگونیسم یا خودگروی مطلقاً غلط است. می‌خواهم بگویم اگونیسم‌ها در زمان معاصر برای نجات نظریه خودشان و برای اینکه نشان دهند نظریه خودگروی تقریرات مختلف دارد، بسیار تلاش کرده‌اند.

در سنت فلسفه ما غیر از کاری که مرحوم شهید مطهری انجام داده‌اند و بعضی از اساتید هم تعلیقی بر آن زده‌اند، بحث دیگری صورت نگرفته است. فلسفه ما اگر می‌خواهد تکامل پیدا کند، یکی از بحث‌هایش این است.

۳. اشکال سوم که به نظر من از همه بدتر است این است که ارزش‌ها و اصول اخلاقی اجتماعی را نادیده می‌گیرد. این را مرحوم مطهری با تعبیری خیلی ظریف در دوسه جایی بیان کرده‌اند. نظریه اعتباریات علامه، نظریه سنتی فلسفه ما، ارزش‌های اخلاقی را تابع تمایلات نفسانی می‌داند؛ یعنی تابع ساختار وجودی درونی انسان می‌داند. مرحوم علامه تصریح می‌کنند که آنچه ما از طریق ملائمت آن فعل در نفس خود می‌بینیم، خوب تلقی می‌کنیم و «باید» را انتزاع می‌کنیم، و آنجایی که شیء را منافی با نفس خود می‌بینیم «نباید» را انتزاع می‌کنیم یا «باید» را انتزاع نمی‌کنیم. سؤالی که ایشان مطرح می‌کنند این است که انسان‌ها چرا اصلاً «باید» انتزاع می‌کنند. می‌گوید: اصل استخدام است. اصل استخدام باز از اصول دیگر این دستگاه فلسفی می‌شود که می‌خواهد همه چیز را در خدمت تمایلات نفسانی خود قرار دهد. حال این تمایل می‌تواند متعالی باشد، مهم نیست؛ ولی مال من است. من چون عشق به این چیز دارم و چون مدنی بالطبع هستم، دیگران را استخدام می‌کنم تا به خواسته‌های خودم برسم. از دیدگاه فلسفی، اصل عدالت یک اصل استخدام‌گرایانه است؛ یعنی من زمانی عدالت را اعتبار می‌کنم که منافع شخصی خودم در خطر باشد. من چرا قاعده عدالت را اعتبار می‌کنم و می‌پذیرم؛ چون می‌بینم اگر عدالت را نپذیرم، حقم ضایع می‌شود. اگر هر جا احساس کنم با زیرپا گذاشتن قانون و عدالت بیشتر به منافع دست پیدا کنم، طبق این مبنای فلسفه اخلاقی، عدالت را می‌گذارم کنار. دلیل آن هم این است که ایشان به صراحت در المیزان می‌فرمایند: بحث عدالت مربوط به جامعه است و جامعه در این دنیا است و ما در قیامت چیزی به نام «باید» و «نباید» اجتماعی نداریم.

نظریه اخلاقی برآمده از سنت فلسفه ما این اشکال را دارد. این را هم عرض کنم برخلاف چیزی که بعضی از نویسندگان معاصر می‌گویند از دیدگاه فلسفی، همان‌طور که مرحوم علامه هم می‌فرمایند، اصول اخلاقی معقول نیستند، عقلی نیستند. هیچ فیلسوفی نگفته است که اصول اخلاقی، عقلی هستند. در منطق، تمام اصول اخلاقی در مشهورات ذکر می‌شوند و مشهورات از دیدگاه فیلسوفان ما یقینی نیستند.

هیچ فیلسوفی در تاریخ از یک اصل اخلاقی به عنوان مقدمه استدلال استفاده نکرده است. حال شما می‌بینید متکلمان نه تنها اصول اخلاقی را در استدلال می‌آورند، بلکه اصل عدالت را به عنوان أم‌الاصول اخلاقی می‌دانند. از این دیدگاه فلسفی اصل عدالت، اصلاً اصل اخلاقی و ارزشی نیست؛ اصل استخدامی است و باید در خدمت ارزش‌هایی قرار بگیرد که ما را به نتیجه برساند.