

بررسی و تحلیل نظریه فلسفه‌های مضاف به مثابه رویکردی روش‌شناختی در تحول علوم انسانی

محمدرضا خاکی قراملکی

عضو هیئت علمی فرهنگستان علوم اسلامی، ایران، قم

mrkhkai54@gmail.com

چکیده

رویکرد فلسفه‌های مضاف، به دنبال تولید علوم انسانی و اجتماعی، و با دغدغه عینیت بخشیدن به جریان فلسفه در عالم خارج، ضمن ارائه نگاه انتقادی و آسیب‌شناختی به فلسفه اسلامی موجود، درصدد عبور فلسفه از وضعیت اطلاق و انتزاعی است؛ به گونه‌ای که در نظریه‌های علمی امتداد یابد. این نگاه تلاش کرده مبانی فلسفی جدید کاربردی را در اندازد و حکمتی نوین تأسیس کند که هم اسلامی باشد، و هم انسان انضمامی با موضوع قرار دهد. در واقع این حکمت جدید، معلول رویکرد فلسفه‌های مضاف بوده، متأثر از انگاره فلسفه فلسفه اسلامی است. طبق این ادعا، تولید علوم انسانی اجتماعی باید مبتنی بر یک عقلانیت پایه دینی، یعنی فلسفه جامع اسلامی که جنبه کاربردی دارد، پدید آید. صبغه اسلامی علوم نیز ناشی از اسلامیت فلسفه است. البته فلسفه مضاف در این نگاه، مشترک لفظی است که شامل فلسفه‌های مضاف به واقعیت و فلسفه‌های مضاف به علوم است. البته با نگاه انتقادی به این نظریه، می‌توان گفت این رویکرد نتوانسته ارتباط

روشنمند بین فلسفه مضاف و فلسفه عام اسلامی برقرار کند و حکمت نوین نیز، به لحاظ مبنایی و روشی، ظرفیت کاربردی کردن فلسفه موجود را ندارد. اساساً فلسفه ادعایی، ذاتاً قابلیت امتداد اجتماعی و نقش آفرینی در نظریه پردازی را ندارد، این نظریه به لحاظ ساختاری فاقد انسجام است و از انضمام سازه‌های ناهمگون به یکدیگر تشکیل شده است.

کلیدواژگان: فلسفه مضاف، حکمت نوین اسلامی، فلسفه فلسفه اسلامی، عقلانیت، روش‌شناسی علوم، انسان انضمامی.

۱. مقدمه

۱-۱. اشاره‌ای به برخی قرائت‌ها در فلسفه‌های مضاف

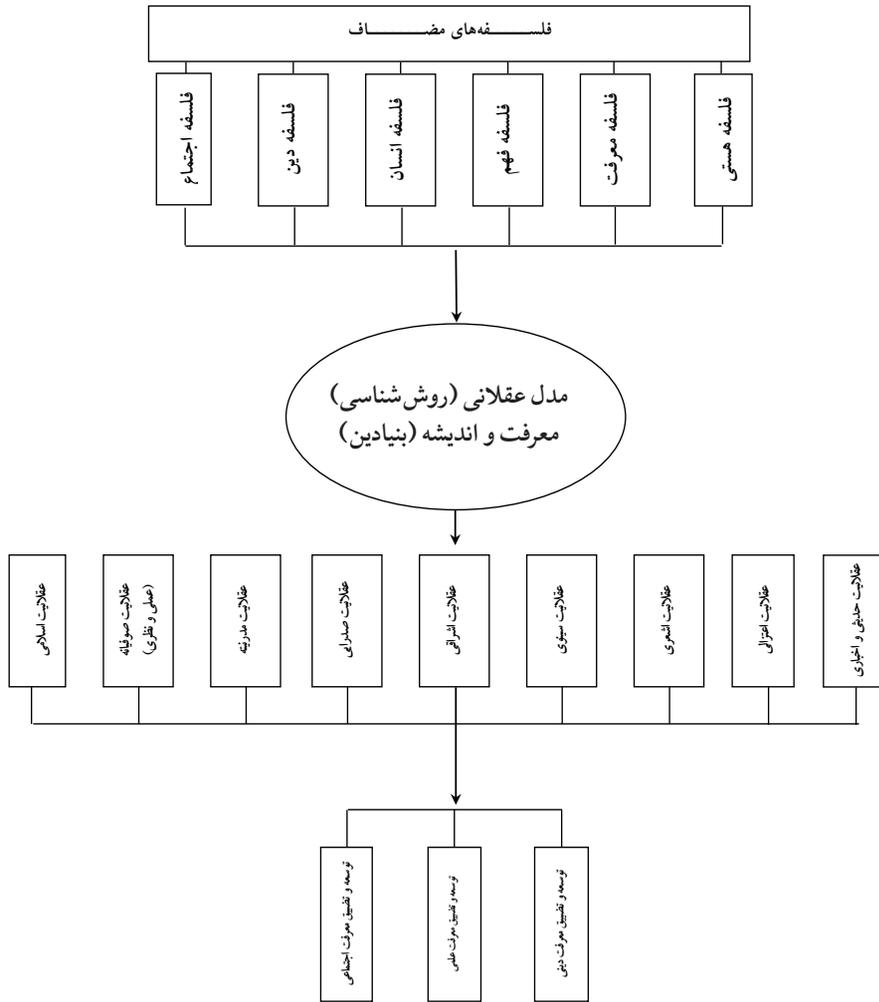
پیش از پرداختن به تبیین تفصیلی نظریه فلسفه مضاف و الگوی حکمی و اجتهادی مورد نقد، لازم است به نظریه برخی محققان و متفکران درباره فلسفه‌های مضاف اشاره‌ای کنیم. در حقیقت در رویکرد برخی، بر نقش فلسفه‌های مضاف در تولید نظریه و علوم اسلامی به عنوان حلقه اتصال و جریان فلسفه مطلق در علوم تأکید می‌شود و چنان‌که آیت‌الله مصباح در این راستا تأکید دارد، فلسفه‌های مضاف به عنوان رئوس ثمانیه، متفرع بر فلسفه مطلق و ریشه همه فلسفه‌های مضاف به شمار می‌آید (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، ص ۵ و ۳۰). آیت‌الله جوادی آملی نیز معتقد است که موضوع فلسفه مطلق برخلاف فلسفه‌های مضاف، مطلق‌الوجود است و درباره کل جهان هستی بحث می‌کند؛ اما فلسفه‌های مضاف به دلیل خاص بودن مضاف‌الیه‌شان، خاص‌اند. در حقیقت فلسفه‌های مضاف به دلیل ارتباط و وثیقشان با فلسفه مطلق، اصول موضوعه و پیش فرض‌های خود را از فلسفه مطلق می‌گیرند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۶۷ و ۱۷۰)؛ اما برخی محققان معاصر برخلاف دو نگاه پیشین، فلسفه‌های مضاف را دانشی مستقل تصور می‌کنند که مضاف‌الیه خود را با نگاه درجه دو و تحلیل عقلانی مورد تفسیر قرار می‌دهند که تفاوت اساسی با رئوس ثمانیه دارد. (صادقی رشاد، ۱۳۸۵، ص ۵ و ۳۰). برخی نیز اساساً تأکید دارند که فلسفه مضاف سلسله بحث‌های نظری و تحلیلی درباره پدیده‌ای است که این فلسفه به آن افزوده شده و مضاف‌الیه آن نیز لزوماً علم نیست و می‌تواند از سنخ غیرعلم باشد؛ مانند فلسفه زبان که مضاف‌الیه آن از سنخ علم نیست. به یک معنا در این نگاه فلسفه مضاف در حکم مبنای علم به شمار می‌آید. در نتیجه فلسفه مضاف لزوماً مبتنی بر فلسفه مطلق نیست (لاریجانی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰ و ۱۷۴). همین تفاوت نظریه‌ها سبب شده که برخی محققان، تقریری جدید از فلسفه مضاف ارائه کنند که بتواند

بر این اختلافات چیره شود و در نتیجه با طرح «نظریه دیده‌بانی» و تأسیس حکمت خودی، الگوی حکمی و اجتهادی را به مثابه یک روش و منطق در جهت تولید علم دینی به کار گیرند.

۱-۲. بیان اجمالی از قرائت فلسفه‌های مضاف مورد نقد

در این قرائت، فلسفه مضاف نگاهی درجه دوم، فرانگر و عقلانی است که مضاف‌الیه خود را اعم از اینکه علوم یا امور واقع باشد، کانون تحلیل قرار می‌دهد و می‌تواند این مضاف‌الیه را آسیب‌شناسی کند. به همین روی نگاهش صرفاً تماشاگرانه و بیرونی نیست، بلکه می‌تواند مضاف‌الیه خود را به نحو درونی مورد تحلیل قرار دهد. فلسفه‌های مضاف برخلاف برخی قرائت‌ها، هم پسینی اند و هم پیشینی، و نیز نسبت به مضاف‌الیه خود هم نگاه توصیفی و تاریخی دارند و هم می‌توانند با متعلق خود به نحو توصیه‌ای و دستوری مواجهه داشته باشند. بر همین اساس فلسفه‌های مضاف دیگر به رؤس ثمانیه معنا نمی‌شود، بلکه دانش جدیدی است که به نحو مشترک لفظی بر آن اطلاق فلسفه می‌شود و لزوماً متوقف بر فلسفه اولی نیست. بر این اساس فلسفه‌های مضاف به علوم و حقایق که از این منظر کارکرد روشی دارند، دانش روش‌شناختی برای تغییر در علوم به شمار می‌آیند. درحقیقت فلسفه مضاف منطقی‌می‌باید مبتنی بر یک فلسفه پایه، مَجْرایی برای حضور و تسری مبانی فلسفی پایه در علوم و نظریه‌های علمی گردد. این نظریه با دغدغه و نگاه آسیب‌شناسانه به فلسفه موجود، با نگاه درجه دوم و معرفت‌شناسانه به مضاف‌الیه خود (فلسفه اسلامی) رویکرد دیده‌بانی یعنی نگاه درجه دوم به علوم و امور را با نگاه تاریخی و منطقی ابداع می‌کند که حاصل آن کشف و تأسیس شش الگوی عقلانی و روشی در نظام‌های فلسفی موجود است. بر همین اساس انواع عقلانیت موجود در جهان اسلام به لحاظ تاریخی عبارت‌اند از: «عقلانیت حدیثی و اخباری»، «عقلانیت اعتزالی»، «عقلانیت اشعری»، «عقلانیت اشراقی»، «عقلانیت سینوی و مشائی»، «عقلانیت صوفیانه» و «عقلانیت صدرایی»، که این الگوهای عقلانیت در طول تاریخ اندیشه فلسفی، کارکردهای مختلفی داشته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۲۴ و ۲۵) (نمودار ۱).

در این قرائت، فلسفه فلسفه اسلامی، یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی است که امکان آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی و رفع آسیب‌های آن را با رویکرد تاریخی و منطقی فراهم می‌کند و برون‌داد این مدل از فلسفه مضاف، تأسیس «حکمت نوین خودی» است که «انسان» در نقطه کانونی این حکمت و موضوع آن قرار گرفته است و هدفش تحقق کارآمدی عملی فلسفه و تحول در علوم انسانی و در نهایت تمدن‌سازی است. انسانی که در این حکمت منظور شده، وجود انضمامی انسان است که هر کس می‌تواند آن را با وجدان خود بیابد و این بدیهی‌ترین نقطه آغاز



این فلسفه است که به اثبات و برهان نیاز ندارد. نکته درخور توجه اینکه فلسفه تأسیسی نیز خود فلسفه‌ای مضاف به حقایق است که فلسفه‌های مضاف به علوم را دربر نمی‌گیرد؛ با محوریت انسان انضمامی، احکام و عوارض خاصی بر آن بار می‌شود و بر اساس آن، فلسفه‌های مضاف مرتبط شکل و نظام می‌گیرند. به موازات این احکام انضمامی، یک دسته احکام و عوارض انتزاعی نیز برای انسان وجود دارد که تبعاً مستلزم تعریف فلسفه مضاف‌های انتزاعی خاصی هستند. حاصل اینکه فلسفه‌های مضاف شش‌گانه که استاد خسرو پناه مدعی کشف و تأسیس آن است، درحقیقت روش‌ها و الگوهایی هستند که در انواع و اقسام و مصادیق محقق فلسفه‌های مضاف وجود دارند؛

هرچند از نگاه نظریه پرداز دو مدل از فلسفه مضاف با رویکرد تاریخی و منطقی را خودش تأسیس کرده و مسبق به سابقه نبوده است. موارد زیر تبیین اجمالی بحث فوق است:

تأسیس فلسفه جامع نگر اسلامی (حکمت خودی)

فلسفه های مضاف

نظریه پردازی در حوزه علوم اسلامی، طبیعی، انسانی و کاربردی

تمدن نو بنیاد اسلامی

۲. طرح تفصیلی نظریه، فلسفه مضاف به مثابه رویکردی روش شناختی

درحقیقت این نظریه با توجه به خلأها و ضرورت هایی همچون عدم هماهنگی و کارآمدی فلسفه و علوم اسلامی با نیازهای عصر و زمان خود، و نیز سکولاریستی و غربی بودن مبانی فلسفی علوم انسانی که امروزه در فضای علمی دانشگاه ها تدریس می شود، نمی تواند تحول مورد انتظار از علوم انسانی اسلامی را محقق کند. از این روی برای رهایی از مدل عقلانیت مدرنیته غربی به دلیل غیردینی بودن آن و برون رفت از مدل عقلانیت و روش دستگاه فلسفی موجود، به دلیل عدم کارآمدی آن، باید به فکر چاره افتاد و علوم انسانی و فلسفی اسلامی خود را تولید کرد (خسر و پناه، ۱۳۸۳، ص ۸۵ و ۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۴۵۲ و ۴۵۳).

۲-۱. چستی فلسفه های مضاف

در این نگاه مفهوم و معنای فلسفه مضاف، متفاوت با «رئوس ثمانیه» است و نباید آن دورا مترادف دانست. می توان نسبت شان را «عام و خاص من وجه» دانست. با توجه به تفاوتی که در این نظریه میان اقسام فلسفه مضاف وجود دارد و تقریرهایی که از آن ارائه شده، فلسفه های مضاف یک نگاه پسینی و درجه دوم و فرانگرنانه و تحلیلی و عقلی و آسیب شناسانه نسبت به مضاف الیه خود یعنی علوم و واقعیت ها دارند. بر همین اساس فلسفه مضاف به واقعیت را می توان فلسفه مضاف درجه یک و فلسفه مضاف به علوم را فلسفه مضاف درجه دوم نام نهاد؛ که اولی متعلقش «جهان اول»، یعنی «واقعیت عام» است و دومی به «جهان دوم» یعنی «جهان ذهن» تعلق دارد. به این ترتیب

فلسفه مضاف یک مشترک لفظی است و نمی‌توان آن را به صرف داشتن عنوان فلسفه، از فروع فلسفه عام و مطلق انگاشت. وی برخلاف برخی محققان معاصر، بر این باور است که فلسفه مضاف صرف نگاه تماشاگرانه و برون‌نگرانه نیست، بلکه به دلیل فرض فلسفه مضاف به امور و حقایق و معنادار بودن آن، نگاه درون‌نگرانه نیز معنا می‌یابد و همچنین نباید نقش فلسفه مضاف را صرفاً نقش توصیفی و داوری نسبت به متعلق خود دانست؛ بلکه فلسفه‌های مضاف در نقش فتوایی و دستوری نیز ظاهر می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۴۰ و ۴۱).

۱-۲. گونه‌های فلسفه‌های مضاف مطلوب

این نظریه‌پرداز در ادامه به روش و چگونگی دستیابی به انواع و گونه‌های فلسفه مضاف مورد نظر اشاره می‌کند و مدعی است که با مطالعات کتابخانه‌ای، انواع فلسفه‌های مضاف در غرب را به دست آورده است و البته اضافه می‌کند که این موارد، به این ترتیب و نظمی که به تفصیل بیان شده، در متون غربی نیامده است. در این بررسی، کل فلسفه‌های مضاف در غرب به چهار دسته کلی تقسیم می‌شوند (خسروپناه، ۱۳۸۷، ص ۱۴، ۲۱). خود تقسیم فوق مجدداً به دو «رویکرد تاریخی» و «رویکرد منطقی» تقسیم می‌شود؛ یعنی فلسفه‌های مضاف به واقعیت و علوم، یا تاریخی هستند و یا منطقی. به عبارتی انواع مدل‌های کشف‌شده از فلسفه‌های مضاف، چهار قسم می‌شوند. در عین حال این نظریه‌پرداز مدعی است که برای بسط و توسعه انواع مدل‌های فلسفه‌های مضاف با نگاه ترکیبی، دو گونه و مدل دیگر نیز تأسیس کرده است که از آنها به نظریه «دیدهبانی» تعبیر می‌کند؛ به این ترتیب که می‌توان مضافاً الیه فلسفه‌های مضاف به علوم و واقعیت را، هم با «رویکرد تاریخی» و هم با «رویکرد منطقی» توأمان دنبال کرد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۷۷، ۷۸، ۸۲ و ۸۳). نتیجه به‌کارگیری مدل تأسیسی فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی نسبت به دانش فلسفی موجود، تأسیس یک فلسفه مضاف، یعنی «فلسفه فلسفه اسلامی» است که در درک کلان و احاطه علمی به تاریخ پیدایی و تطور فلسفه و آسیب‌شناسی و بایستگی‌های تحقیق و نوآوری در فلسفه اسلامی و آموزش و ترویج آن در جهان، بسیار مؤثر است. در واقع نظریه «دیدهبانی»، گونه‌ای از فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی-منطقی است که تحول فرامسئله‌ای را در علوم ممکن می‌سازد و دانش‌ها را از رکود و سکون درمی‌آورد (همان، ۱۳۸۹، ص ۸۲ و ۸۳).

۱-۲. تفاوت فلسفه‌های مضاف به علوم و فلسفه‌های مضاف به واقعیت

این نظریه به تفاوت و تمایز اساسی میان «فلسفه مضاف به واقعیت» و «فلسفه مضاف به علوم»

قابل است. البته چنین تفاوت‌هایی به معانی فلسفه و روش‌ها و رویکردهای این دو دسته از دانش‌ها بازمی‌گردد. این تفاوت‌ها بدین قرارند:

الف) روش تحقیق فلسفه‌های مضاف به واقعیت، استدلالی و انتقادی است، اما روش فلسفه مضاف به علوم، توصیفی و تعلیلی است؛

ب) فلسفه‌های مضاف به واقعیت بر بداهت‌های عقلانی مبتنی‌اند؛ اما فلسفه‌های مضاف به علوم در مقام گردآوری از نگرش تاریخی - گزارشی برخوردارند و در مقام دآوری، از نگرش تاریخی - عقلانی؛

ج) فلسفه‌های مضاف، نگاه درون‌نگرانه به واقعیت دارند و فلسفه‌های مضاف به علوم، دارای نگاه برون‌نگرانه‌اند (خسر و پناه، ۱۳۸۸، ص ۴۴ و ۴۵).

۲-۲. چگونگی تحول در علوم انسانی در روش‌شناسی فلسفه‌های مضاف

۲-۲-۱. راهبرد فرامسئله‌ای در تحول علوم و تأسیس فلسفه‌های مضاف

با روشن شدن چیستی فلسفه‌های مضاف و گونه‌ها و تفاوت‌های آن، اینک باید دید که این نگاه برای رفع آسیب‌ها و خلأها که در آغاز بدانها اشاره شد و نیز برای تحقق بایسته‌ها، چه راهبرد نظری و عملی روشنی را پیشنهاد می‌کند. آیا در رفع این آسیب‌ها و خلأها صرفاً به حل و گره‌گشایی «موردی و مسئله‌ای» روی می‌آورد یا «راهبرد فرامسئله‌ای» و «روش شناختی» و «فلسفی» را طرح می‌کند؟ اجمالاً این نظریه به دنبال حل مسئله‌ای و موردی رفع آسیب‌ها و خلأها نیست، بلکه در تلاش است تا با رویکرد نگاه درجه دومی و معرفت‌شناختی و نگاه فرامسئله‌ای، در قدم اول به «روش‌شناسی تحول در علوم انسانی» بیندیشد و در حقیقت با تأسیس فلسفه مضاف، به مثابه روش علوم، در پی دست یافتن به فلسفه‌ای است که بتواند انتظارات و نیازهای گفته‌شده را محقق کند، که از آن به «حکمت نوین خودی» یاد می‌شود. البته به دلیل اینکه در این علم، انسان موضوع قرار گرفته، می‌توان از آن به «حکمت انسانی» یاد کرد. لذا در این رویکرد، تحول در علوم امری فرامسئله‌ای (ساختاری، تعریفی، روشی و پارادایمی) است و با تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم با رویکرد تاریخی-منطقی، میسر است. در حقیقت فلسفه‌های مضاف به علوم به دلیل ویژگی‌های زیر می‌توانند در تحول علوم انسانی نقش اساسی ایفا کنند:

۱. نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف‌الیه و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور

آنها؛ ۲. مقایسه علوم تحقق‌یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها، ناخالصی‌ها و

آسیب‌شناسی آن علوم؛ ۳. توصیه‌ها و بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام

ساختاری و محتوایی آنها در راستای نیازهای کشف‌شده؛ ۴. رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه (خسروپناه، ۱۳۸۶، ص ۹ و ۴۶). به این ترتیب فلسفه‌های مضاف کارکرد روشی دارند. در این میان می‌توان یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی را رویکرد «فلسفه فلسفه اسلامی» دانست که فلسفه اسلامی، مضاف‌الیه آن قرار گرفته و با نگاه درجه دوم و «رویکرد تاریخی و منطقی» به آن، می‌توان به آسیب‌شناسی آن و ارائه راهکارهای منطقی پرداخت. بر این اساس فلسفه‌های مضاف، ابزار و روش جریان‌سازی فلسفه، در تئوری‌ها و علوم عملی می‌گردد؛ زیرا از احکام کلی و مضاف‌الیه علم سخن می‌گوید (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۹۵، ۹۶).

این نظریه تصریح می‌کند که رویکرد فلسفه فلسفه اسلامی در «مقام گردآوری» و «مقام داوری»، تاریخی و منطقی است. رویکرد منطقی به این معنا نیست که فیلسوف در فلسفه فلسفه اسلامی با نگرش درجه اول به درون مسائل فلسفی بپردازد و در مقام اثبات یا نفی مسائل فلسفی مانند اصالت وجود و تشکیک وجود یا ماهیت و امثال اینها برآید؛ بلکه نگرش پسینی و فرانگانه و درجه دوم به مسائل برون فلسفی دارد؛ یعنی زاویه دید پژوهشگران دانش فلسفه فلسفه اسلامی، کلان و بیرونی است و تنها به پرسش‌های بیرونی علم پاسخ می‌دهند و در این صورت مسائل درونی فلسفه، از تعریف این دانش بیرون خواهد بود. رویکرد تاریخی نیز مکاتب و گرایش‌های فلسفی را در شرایط مکانی و زمانی خاص و ویژه مطالعه و پیگیری می‌کند. بنابراین هر یک از مسائل این دانش مانند چیستی فلسفه و روش فلسفه باید از زمان‌کندی تا حکمای معاصر بررسی شود (همان، ص ۹۹-۱۰۰).

۲-۲-۲. حکمت نوین اسلامی، پایگاه تحول در علوم انسانی

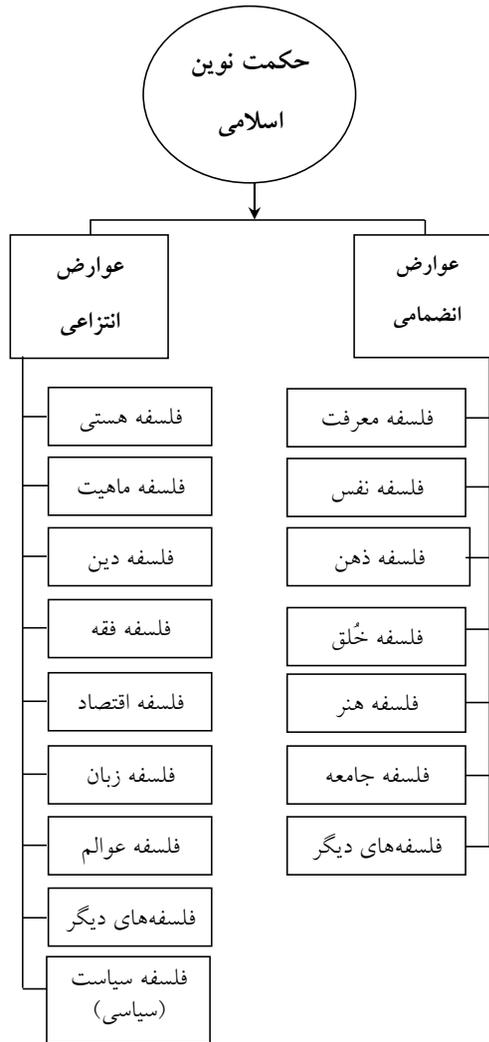
این نظریه با توجه به فلسفه مضاف تأسیسی و روش‌شناسی حاکم بر آن، مدعی است که حکمت نوین اسلامی را با مختصاتی همچون «کاربردی بودن»، «عقلانیت» و «اسلامیت» تأسیس کرده است که با حضور در فلسفه‌های مضاف به حقایق، می‌تواند به تولید علوم انسانی و نظریه‌های علمی بینجامد و در نتیجه به «تمدن‌سازی اسلامی» منتهی شود. قطعاً این نظریه با توجه به انتظارات حداکثری‌ای که از فلسفه دنبال می‌کند، درصدد طرح فلسفه‌ای است که موضوع و روش و مسائلس در جهت کارآمدی و کاربردی کردن فلسفه باشد، تا عاری از آسیب‌ها و خلأهایی فلسفه صدرایی باشد.

۱-۲-۲-۲. وجود انسان انضمامی، موضوع حکمت نوین

حکمت تأسیسی، فلسفه‌ای است که مضافاً الیه‌اش حقایق و امور است و علوم و دانش‌ها از قلمرو این فلسفه خارج خواهند بود، و موضوع آن نه وجود بما هو وجود، بلکه وجود انضمامی انسان است. به عبارت دیگر «وجود انسان انضمامی» موضوع حکمت خودی است و علی‌رغم اینکه وجود انضمامی انسان موضوعی خرد و جزئی است و با «علم وجدانی» انسان به خود احراز می‌شود، ولی نظریه‌پرداز مدعی است که می‌تواند حکمت تأسیسی را به عنوان عام‌ترین دانش تبدیل کند. این حکمت پیشنهادی نیز بالتبع دارای احکام و عوارض انضمامی به «وجود انضمامی انسان» و احکام و عوارض انتزاعی به «وجود انضمامی انسان» است. بر این اساس نیز فلسفه‌های مضاف مرتبط شکل می‌گیرند و نظام پیدا می‌کنند (همان، ۱۳۸۹، ص ۳۰۴، ۳۰۸، ۳۴۵، ۳۴۶).

۲-۲-۲-۲. موضوعات حکمت نوین اسلامی (حکمت خودی)

موضوعات و جغرافیایی که برای حکمت نوین اسلامی ترسیم شده، عبارت است از: عوارض و احکام وجود انضمامی انسان به عنوان موضوع فلسفه، عوارض و احکام انتزاعی و استنتاجی آن. این عوارض نیز با روش عقلانی - که اعم از عقل و عقلایی است - کشف می‌شوند. در هر یک از عوارض و احکام انضمامی یا انتزاعی و استنتاجی، وجود انضمامی انسان نیز موضوع و محور می‌شود که این عوارض و احکام، فلسفه مضاف به حقیقت را پدید می‌آورند و از این رو فلسفه‌های مضاف به حقایق تحقق می‌یابند. ساختار حکمت نوین اسلامی با توجه به تعریف ارائه‌شده، یعنی عوارض انضمامی و انتزاعی وجود انضمامی انسان با دو نمودار قابل عرضه است: نمودار نخست این است که عوارض وجود انضمامی را به دو دسته عوارض انضمامی و عوارض انتزاعی تقسیم کنیم؛ سپس انواع فلسفه‌های مضاف به حقایق را که از سنخ عوارض انضمامی انسان هستند، در ذیل عوارض انضمامی و انواع فلسفه‌های مضاف به حقایق را که از سنخ عوارض انتزاعی انسان به شمار می‌آیند، در ذیل عوارض انتزاعی قرار دهیم. مثلاً فلسفه معرفت، فلسفه نفس، فلسفه ذهن، فلسفه اخلاق، فلسفه هنر، فلسفه جامعه و تاریخ و فلسفه انسان به عنوان عوارض انضمامی انسان و فلسفه هستی، فلسفه ماهیات (جوهر و اعراض)، فلسفه عوالم، فلسفه دین، فلسفه فقه و حقوق، فلسفه سیاست (فلسفه سیاسی)، فلسفه اقتصاد و فلسفه زبان به عنوان عوارض انتزاعی انسان ذکر شود (همان، ص ۴۳۴-۴۳۵).



۲-۲-۲-۳. شاخصه‌های حکمت نوین اسلامی

با توجه به آنچه گفته شد، حکمت نوین تأسیسی دارای نقطه مختصات و شاخصه‌های زیر است: اولاً این فلسفه نه صرفاً به انتزاعیات، بلکه علاوه بر آنها به مباحث کاربردی نیز پرداخته است؛ ثانیاً در روش‌شناسی حکمت تأسیسی، عقلانیت اسلامی (اعتدالی) حاکمیت دارد؛ چراکه مهم‌ترین مولفه در اسلامی کردن حکمت خودی مربوط به عنصر «روش‌شناسی» است که در «مقام گردآوری»، مسائل خود را در عرصه‌های مختلف از قرآن و سنت می‌گیرد، اما در «مقام داوری»، روش عقلی و عقلانی را معیار سنجش قرار می‌گیرد. این حکمت به «عقلانیت مستقل

از وحی» اعتقاد دارد و تصریح دارد که روش‌شناسی حکمت خودی، کاربست عقل است، ولی نه صرفاً عقلانیتی که هست‌ها و نیست‌ها را درک می‌کند، بلکه عقلانیتی است که بایدها و نبایدها را نیز می‌فهمد (همان، ۱۳۸۹، ص ۳۶۳-۳۶۵ و ۳۸۵)؛

ثالثاً اسلامیت حکمت نوین به این است که در مقام گردآوری مسائل خود را از قرآن و سنت بهره می‌گیرد و از این طریق مبانی متافیزیکی علوم طبیعی و انسانی را فراهم می‌کند و درجه اسلامیتش نسبت به دیگر فلسفه‌ها بیشتر است. به عبارت دیگر این نگاه مدعی است که با توجه به بهره‌گیری‌اش از عقلانیت اسلامی، بیش از مدل‌های فلسفی دیگر اسلامی است. درحقیقت در پرتو اسلام جامع‌نگر، هویت فلسفه اسلامی ظهور می‌یابد. اسلام جامع‌نگر نیز به تمام ساحت‌های فردی و اجتماعی مادی و معنوی می‌پردازد و اعتبار معرفت‌شناختی روش‌های گوناگون معرفتی، مانند حس و عقل و شهود و وحی را از جهت معرفت‌شناختی معتبر دانسته است. اسلامیت فلسفه مضاف به حقیقت، امری تشکیکی است و حکمت نوین اسلامی نسبت به دیگر گرایش‌های حکمت، وصف اسلامیت را شدیدتر حمل می‌کند؛

رابعاً فلسفه تأسیسی، دو حوزه حکمت نظری (که ساحت ادراکات نظری است) و حکمت عملی (که حوزه بایدها و نبایدهاست) را دربرمی‌گیرد؛
خامساً حکمت نوین، اساساً مأخوذ از فلسفه یونان نیست (همان، ص ۳۳۸-۳۶۳). نمودار زیر مراحل دستیابی به «فلسفه فلسفه اسلامی» و «حکمت نوین خودی» و نظریه‌پردازی در علوم را بیان می‌کند.

ضرورت‌ها و بایستگی‌های تحول و تولید علوم انسانی اسلامی



رویکرد فلسفه‌های مضاف (نگاه درجه دوم به علوم و امور)



رویکرد دیده بانی رویکرد تاریخی و منطقی به علوم

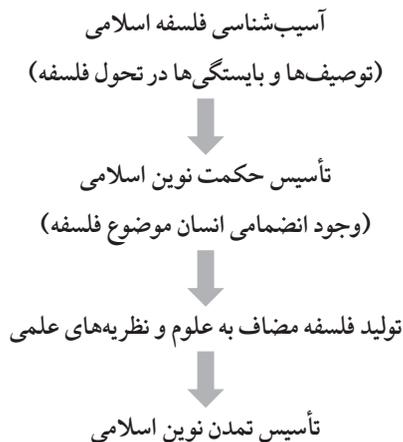
(از جمله فلسفه اسلامی به عنوان یک فلسفه مضاف)



تأسیس فلسفه فلسفه اسلامی

(تحلیل دانش فلسفه بارویکرد تاریخی و منطقی)





۳. ملاحظات انتقادی بر نظریه فلسفه‌های مضاف در تحول علوم انسانی ۳-۱. روشن نبودن ارتباط منطقی و قاعده‌مند میان فلسفه مضاف با فلسفه عام و روش خاص علوم

این نظریه علی‌رغم تلاشی که در راستای تحول در علوم از مجرای تولید نظریه فلسفه‌های مضاف دنبال می‌کند، اما نتوانسته به یک روش منسجم و مدون در تولید علوم انسانی دست یابد. درحقیقت هنوز جای پرسش هست که آیا خود فلسفه مضاف، علمی است در حوزه روش‌شناسی علوم، یا دانشی است با صبغه فلسفه‌ای که نگاه معرفتی و درجه دوم را نسبت به متعلق خود دارد و لزوماً به حیث روشی علوم ناظر نیست؟ در صورتی که گفته شود فلسفه‌های مضاف، دانش‌هایی روشی‌اند که متعلقشان عام است، باید پرسید اساساً قید و وصف فلسفه و واژه مضاف، ناظر به چه معنا و مفهومی است؟ آیا منظور از فلسفه، دانش و روش عقلانی است که در حوزه علم خاصی به کار گرفته می‌شود و مضاف بودنش بیانگر نگاه درجه دومی به متعلق علم است؟ درحقیقت در این صورت فلسفه مضاف یک رویکرد روش‌شناسانه به علوم است و منظور از روش نیز الگوی ویژه‌ای از عقلانیت است که علم و دانش مورد نظر را توصیف و تحلیل می‌کند.

با پذیرش این تفسیر، آیا این روش‌شناسی یک روش‌شناسی عام برای همه علوم انسانی است یا روش‌شناسی خاص و مختص به علمی مشخص است؟ با توجه به اینکه ایشان الگوهای فلسفه مضاف را به دانش خاصی مقید نکرده است، باید پذیرفت که این نظریه، روش عام را اراده کرده است که باید در همه علوم انسانی حضور داشته باشد؛ اما جای پرسش است که این روش‌شناسی عام چگونه در تحول علوم انسانی حضور دارد و با چه سازوکاری در تحول علوم مشارکت می‌کند؟ هر یک از علوم با توجه به روش خاصی که دارند، چه ارتباط منطقی‌ای با روش عام دارند؟ با چه

سازوکاری روش عام در روش خاص علوم و نظریه‌پردازی در آن تأثیرگذار است؟ اصولاً هنوز جای ابهام است که با استخراج و تأسیس گونه‌های مختلف از فلسفه مضاف، که از بررسی مصادیق (فلسفه‌های مضاف) موجود به دست آمده، آیا می‌توان از این توصیف‌ها و تحلیل‌ها به روش و مدل عام عقلانی تولید علوم دست یافت؟ اساساً روش‌هایی که در انواع فلسفه مضاف در تحلیل علوم به کار رفته‌اند، با توجه ویژگی‌های علوم، با روش‌های دیگر فلسفه‌های مضاف متفاوت‌اند. لذا این نظریه با الغای خصوصیت روش‌ها و الگوهای عقلانی حاکم در فلسفه‌های مضاف، با تحقیق کتابخانه‌ای تلاش کرده است با سیر استقرایی به روش‌شناسی عام و الگوشناسی انتزاعی از فلسفه‌های مضاف محقق دست یابد و در گام دیگر، آن روش‌ها و الگوها را با ترکیب جدید به عنوان روش عام تأسیسی در تولید فلسفه مضاف به علوم یا حقایق تجویز کند. در حقیقت با نوعی نگاه درجه دوم به خود فلسفه‌های مضاف محقق، از آنها به نحو انتزاعی استخراج روش کرده است تا برای فلسفه‌های مضاف بایسته نسخه روشی ارائه دهد. به همین روی مهم‌ترین آسیب و ضعف این روش عام استخراج‌شده، این است که باز یک روش‌شناسی انضمامی و انتزاعی است، نه روش‌شناسی کل‌نگر و سیستمی‌نگر. از این رو ارتباط این روش عام انتزاعی با مصادیقش، ارتباط کلی و جزئی است. این نحوه ارتباط نیز میان آن دو نسبت قاعده‌مند و روش‌مند ایجاد نمی‌کند. از سوی دیگر این روش عام انتزاعی ابتدا با تکیه بر مبانی فلسفی مشخص شکل نگرفته است؛ لذا ارتباط پایگاه فلسفه عام و روش عام که در قالب مدل‌های فلسفه مضاف بیان شده، ارتباطی قاعده‌مند و منطقی نیست. به یک معنا نمی‌توان این روش‌شناسی علوم را تولیدی قلمداد کرد، بلکه اقتباسی و التقاطی است. در حقیقت استخراج روش و مدل‌های عقلانی (با عنوان نظریه دیده‌بانی) از فلسفه‌های مضاف غربی که با تحقیقات کتابخانه‌ای ولو به نحو مدون و منسجم نیز ارائه شود، منطقی‌تر روشی نیست که بتوان بر اساس آن به تولید فلسفه مضاف مورد انتظار و ملازم با نیازها و مبانی فلسفی رسید. به همین روی روش‌ها و الگوهای حاکم بر فلسفه‌های مضاف غربی و حتی علوم آن، از دستگاه فلسفی خاصی دیکته می‌شود. این نظریه، فلسفه‌هایی را که در پشت سر این روش‌ها و مدل‌های حاکم بر فلسفه‌های مضاف حضور دارند کانون توجه و دقت قرار نداده است؛ در حالی که فلسفه حاکم بر روش‌ها نیز جهت‌دار است و جهت سکولاریستی در آن رخنه کرده است و بالتبع، در متن روش عام و روش خاص رسوخ کرده، آنها را سکولاریستی می‌سازد.

۲-۳. عدم تناسب و سنخیت کارکرد فلسفه‌های مضاف با کارکرد روش‌شناسانه

نقد دیگر، مربوط به مسئله تناسب و سنخیت کارکرد فلسفه‌های مضاف با کارکرد روش‌شناسی

علوم است. به نظر می‌رسد این نگاه نتوانسته میان این دو تمایز منطقی قائل شود؛ لذا در تلاش است فلسفه‌های مضاف را به مثابه روش علوم ارائه کند یا اینکه کارکرد روش‌شناسانه را از آنها انتظار دارد و دنبال می‌کند. این بیانگر خلط میان آن دو است. کارکرد فلسفه‌های مضاف، اساساً ارائه و تجویز منطق و روش عام یک علم نیست، بلکه توصیف تحلیلی و نگاه درجه دوم نسبت به آن علم است، که مثلاً «جامعه‌شناسی»، «روش‌شناسی»، «معرفت‌شناسی» و «تاریخ علم» مضاف‌الیه را تبیین می‌کند. البته این نگاه در مواردی منظور خود را از فلسفه‌های مضاف در قالب فلسفه علوم بیان می‌کند. به هر روی فلسفه علوم خود می‌تواند بستر و زمینه‌زایش روش‌شناسی علوم باشد؛ اما لزوماً خودش، روش‌شناسی علوم نیست. البته این بستر نیز به معنای منطقی‌اش اشاره دارد. لذا باید فلسفه علوم منطقاً و مبناءً منشأ تولید روش باشد نه اینکه فلسفه علوم خود امری مستقل باشد و روش آن نیز از جای دیگر اقتباس شده باشد. نکته مهم اینکه اساساً فلسفه روش، یعنی فلسفه‌ای که مبدأ تأسیس یک روش می‌شود و چنین توقعی در صورتی می‌تواند محقق شود که خود آن یک فلسفه از سنخ درجه اول باشد نه درجه دوم و نباید انتظار داشت که با تبیین فلسفه‌های مضاف یا روش علوم، آن هم به معنای نگاه درجه دوم، روش‌شناسی علوم تولید شود. از سوی دیگر آیا روش علوم، روش عام علوم است یا روش خاص علوم؟ در صورت اول با روش عام نمی‌توان مستقیماً به تولید نظریه خاص در یک علم پرداخت و اگر منظور، روش خاص علوم است، فلسفه مضاف و علوم به لحاظ کلی بودن و عام بودن نمی‌توانند به روش خاص منتهی شوند. به هر حال ابهام یادشده ناشی از این است که این نظریه اساساً روشن نکرده است که آیا فلسفه‌های مضاف به یک معنا همان «فلسفه روش علوم» هستند یا «فلسفه علوم»؟ در صورت اول باید مشخص شود که آیا «فلسفه روش خاص علوم» است یا «فلسفه روش عام علوم»؟ در هر دو حالت، این فلسفه روش، یک علم درجه یک خواهد بود و منطقاً توان روش‌سازی را دارد، همان‌طور که دستگاه فلسفه ارسطویی با توجه به لوازم منطقی مبنای فلسفی‌اش، منطق و روش خود را در حورزه خاصی تولید می‌کند. در صورت دوم، اساساً فلسفه‌های مضاف درجه دوم، فاقد توان و ظرفیت تولید روش و منطق علوم به نحو عام هستند و اگر مرادشان روش خاصی است، دیگر قابلیت تعمیم به همه علوم را ندارد، بلکه به نوع مضاف‌الیه خود بستگی دارد. البته با توجه به فراز و فرود عبارات‌های و نظریه‌های ایشان، نمی‌توان پاسخ روشن، قطعی و دقیقی برای این پرسش یافت؛ اگرچه به نظر می‌رسد که عنوان فلسفه‌های مضاف، بیشتر ناظر بر فلسفه علوم است و بر اساس فلسفه مضاف و نگاه درجه دوم نیز انتظار تولید روش را دنبال می‌کند، که منطقاً محقق نمی‌شود.

۳-۳. عدم گذر منطقی میان مدل فلسفه فلسفه اسلامی و حکمت نوین اسلامی

حال پس از نقد روشی فوق به نقدی دیگر می‌رسیم. بر اساس این نظریه، «فلسفه فلسفه اسلامی» یکی از فلسفه‌های مضاف تأسیسی است که با رویکرد تاریخی و منطقی حاصل شده است. روشن است که با خواندن و فهمیدن این نوع فلسفه مضاف، انتظار می‌رود که به منطقی و روش حل و رفع آسیب‌های فلسفه اسلامی دست یافته باشیم؛ اما برخلاف انتظار، این نظریه نه تنها به آسیب‌های یادشده و ترمیم آن نپرداخته، بلکه با یک جهش و به فلسفه تأسیسی خودی دست یافته است. البته تلاش شده تا حکمت پیشنهادی، از آسیب‌های روشی و معرفتی فلسفه اسلامی موجود مبرا باشد؛ اما تحقق این غرض محل تأمل جدی است. البته مانعی ندارد که هر نظریه‌پردازی، به هر دلیل و منطقی به یک فلسفه دست یابد، اما آنچه قابل هضم نیست این است که قرار بود فلسفه مضاف تأسیسی با کارکرد روشی، به الگوی تحول در دانش فلسفه موجود منتهی شود؛ اما میان این مدل فلسفه مضاف و حکمت نوین اسلامی تلازم منطقی وجود ندارد. به عبارتی گذر منطقی میان آن دوروی نداده، بلکه گذری روان‌شناختی است. درحقیقت این همه کوبیدن راه برای تحول روشی در علوم انسانی، به‌ویژه در فلسفه، باید ثمره خود را نشان می‌داد. به همین روی این نظریه باید نشان دهد که چگونه فلسفه فلسفه اسلامی، منطقاً دانش فلسفی جدیدی را توصیه می‌کند؛ یعنی باید پرسید که چگونه از متن توصیف تاریخی و آسیب‌شناسی منطقی، توصیه و تجویز منطقی به تأسیس فلسفه جدید، امکان‌پذیر است؟ اساساً آیا می‌توان بدون پیمودن این مسیر مورد نظر، یعنی بدون فلسفه فلسفه اسلامی با رویکرد تاریخی و منطقی، به فلسفه جدید دست یافت؟ اگر پاسخ مثبت باشد، درحقیقت بیانگر این نکته است که منطقی و روش تحول در تأسیس فلسفه جدید، حضور منطقی ندارد؛ و اگر پاسخ منفی است، باید چگونگی و سازوکار این جهش را به طور منطقی نشان داد. به نظر می‌رسد نه الگوی فلسفه مضاف تأسیسی منطقاً در تأسیس حکمت نوین حضور دارد و نه تولید فلسفه جدید بدون تکیه بر فلسفه مضاف تأسیسی، امتناع منطقی و روشی دارد. ممکن است نظریه‌پرداز در پاسخ بگوید که ما بر اساس فلسفه مضاف به ضرورت تحول در فلسفه رسیدیم؛ اما باید گفت برای رسیدن به چنین ضرورتی، نیازی به پیمودن این مسیر دشوار و پیچیده نبود.

نکته بعدی اینکه در فلسفه مضاف با روش تاریخی و منطقی، که در فلسفه فلسفه اسلامی نمود یافته، نظریه‌پرداز مدعی است که ما از قدرت آسیب‌شناسی فلسفه موجود برخورداریم. به نظر می‌رسد رسیدن و توجه به آسیب‌های یک دستگاه فلسفی بدون این روش پیشنهادی نیز قابل دسترسی است. با مقایسه فلسفه موجود با نیازمندی‌های عصر حاضر و انتظارات ما، این

آسیب‌شناسی نیز قابل حصول است؛ همان‌طور که خود نظریه‌پرداز به این شکل عمل نموده، یعنی با توجه خلأها و نیازها به آسیب‌های فلسفه اسلامی توجه کرده است؛ اگرچه در ترتیب مباحث آن را در پایان کتاب آورده است. در واقع انتظارات حداکثری از فلسفه و رسیدن به این نقطه که مدل عقلانیت صدرایی، فلسفه را به نحو احسن کاربردی نمی‌کند، پیش و بیش از روش‌شناسی مورد نظر، در عبور از این دستگاه فلسفی نقش ایفا کرده است. لذا روش تاریخی و منطقی عملاً به عنوان روش تحول، کارایی و کاربرد مؤثری نداشته است. به همین روی، آسیب‌شناسی فلسفه موجود، معلول فلسفه اسلامی نیست و نویسندگان براساس انتظارات و دغدغه کارآمدی فلسفه در تحول علوم، به فکر تأسیس حکمت جدید افتاده است، نه به دلیل اقتضای منطقی که مدل فلسفه فلسفه اسلامی دارد.

۴-۳. عدم کفایت ادله اسلامیت حکمت تأسیسی (حکمت نوین)

محور درخور نقد دیگر، توجیه اسلامیت حکمت تأسیسی است. به نظر می‌رسد توجیهات ارائه شده در این راستا، اسلامیت این حکمت را تأمین نمی‌کند. در واقع این نظریه، اسلامی بودن فلسفه موجود (صدرایی) را مورد نقد قرار داده، اما همان نقدها نیز دقیقاً بر وجه اسلامیت نظریه مختار وی وارد است. یکی از توجیهاتی که قبلاً آورده شده، این بوده که اسلامیت فلسفه به معنای استفاده و همراهی مسائل فلسفی با آموزه‌های اسلامی و دست‌کم عدم مخالفت صریح آنها با اسلام است که این ویژگی را در فلسفه موجود می‌توان یافت و لذا این حکمت تأسیسی نیز اسلامیتش افزون بر آن نیست. با این توجیه باید بسیاری از علوم سکولار را به دلیل عدم مخالفت صریح با اسلام، دینی انگاشت؛ در حالی که نویسندگان به سکولاریستی (غیر دینی) بودن علوم غربی اذعان دارد.

توجیه دیگری که بر اسلامیت فلسفه تأسیسی ارائه کرده، این است که چون اسلام دینی جامع‌نگر است و به همه ساحت‌های انسان پرداخته، حکمت نوین نیز به همه عرصه‌های مختلف انسان می‌پردازد و بنابراین اسلامی است. به نظر می‌رسد از جامعیت اسلام، اولاً لزوماً نمی‌توان به این نتیجه رسید که پس حکمت تأسیسی نیز جامعیت دارد (این ادعا نیازمند اثبات و ارائه ادله است)؛ ثانیاً بر فرض پذیرفتن جامعیت حکمت خودی، چرا و به چه دلیل این حکمت باید اسلامی باشد. البته روشن است که حجیت و حقانیت اسلام به خودش بازمی‌گردد؛ اما چگونه ادعای جامعیت حکمت نوین می‌تواند اسلامیت آن را درست کند؟ احراز اسلامیت یک دستگاه، روش و راهکار می‌طلبند نه طرح و تکرار مدعا. چنین سخنی شبیه این است که گفته شود همه علوم بشری و تکنولوژی‌اش اسلامی است؛ زیرا دین اسلام جامع است و قرآن تبیان کل شیء است، یا گفته شود

همه یافته‌های علمی و تکنیکی بشر، از حیث موضوع و متعلق، مرتبط با نظام تکوین الهی‌اند و از آن استخراج شده‌اند و بنابراین همگی این یافته‌ها نیز دینی‌اند.

وی در توجیهی دیگر می‌گوید: اسلام صرفاً به مسائل انتزاعی نپرداخته و حکمت نوین نیز فراتر از مباحث انتزاعی به مباحث کاربردی توجه دارد و بنابراین اسلامی است. این توجیه نیز اولاً صرفاً ادعاست و نیاز به اثبات دارد؛ ثانیاً لازمه چنین ادعایی این است که فلسفه کاربردی غربی نیز اسلامی باشد؛ زیرا کاربردی است. پس صرف کاربردی بودن، موجّه اسلامیت نیست، بلکه باید این کاربردی بودن و کارآمدی عملی فلسفه، از لوازم منطقی مبنای فلسفی و روشی باشد که حجیت و اسلامیتش احراز شده باشد. درحقیقت چنین ادعایی در قالب گزاره منطقی، این‌گونه قابل ترسیم است:

گزاره ۱. دین اسلام دستور داده است که عالم طبیعت را تسخیر کنید؛

گزاره ۲. فلسفه شدن غربی غایت خود را تصرف و تسخیر طبیعت قرار داده است؛

گزاره ۳. پس فلسفه شدن غربی یک فلسفه اسلامی است.

بر اساس ادعای این نظریه، گزاره سوم باید گزاره صحیح و پذیرفته‌شده‌ای باشد، درحالی‌که علی‌المبنا فلسفه غربی را مادی و سکولاریستی می‌داند. بر فرض با بهره‌گیری از فلسفه‌های غربی در جهت اسلامی، باز آن را به شکل منطقی دینی نمی‌کند.

توجیه دیگر نیز که آورده شده همانند قبلی، ادعایی است و دلیلش اعم از مدعاست. لذا این‌که گفته شود چون موضوع ادیان از جمله اسلام، انسان است و در حکمت نوین نیز وجود انضمامی انسان موضوع حکمت قرار داده شده، پس اسلامی است، اسلامیت حکمت تأسیسی را اثبات نمی‌کند. اساساً ربطی بین این دو گزاره وجود ندارد. به گزاره‌های زیر توجه کنید:

گزاره ۱. اسلام برای سعادت بشر و انسان ارسال شده است؛

گزاره ۲. موضوع حکمت نوین، انسان است؛

گزاره ۳. حکمت نوین، حکمتی اسلامی است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، گزاره سوم نمی‌تواند نتیجه منطقی دو گزاره اول باشد. بر پایه این استدلال، فلسفه مادی نیز به دلیل قرار دادن انسان به عنوان موضوع فلسفه باید صبغه اسلامی پیدا کند. به‌هرحال اسلامی بودن بعضی گزاره‌های فلسفی نمی‌تواند دلیلی بر دینی بودن آنها باشد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۳۳۸-۴۰۲).

۵-۳. ابهام در اسلامیت مدل و روش عقلانیت حکمت تأسیسی

با قطع نظر از نقدهای یادشده، یکی از اشکالات اساسی در اسلامیت حکمت نوین اسلامی،

مسئله روش‌شناسی حاکم بر این فلسفه است. درحقیقت این نظریه، روش‌شناسی فلسفه خود را بر عقلانیت اسلامی و اعتدالی استوار ساخته، اما در این میان ملاک‌ها و شاخصه‌هایی را که مبین دینی بودن این عقلانیت باشند، ارائه نکرده است. به همین روی اسلامیت روش‌شناسی آن، با تردید اساسی روبه‌روست. درحقیقت این نظریه درباره روش‌شناسی حکمت بر این باور است که در «مقام گردآوری» حکمت نوین از قرآن و احادیث بهره می‌گیرد، اما در «مقام داوری» از معیار عقلی و عقلانی سود می‌جوید. از سوی دیگر بر این سخن تأکید دارد که این حکمت بر عقلانیت مستقل از وحی اعتقاد دارد. در این زمینه نکاتی درخور ذکر است:

اولاً تأکید بر تفکیک مقام داوری از مقام گردآوری، درحقیقت به گونه‌ای به سکولاریسم روش‌شناختی می‌انجامد؛ درحالی‌که این‌گونه تفکیک کردن با ادعای دینی کردن علوم و روش علوم قابل جمع نیست. درحقیقت چنین تفکیکی در عالم اعتبار ذهنی و انتزاعی ممکن است، نه در عالم حقیقت و عینیت. در واقع با چنین تفکیکی، حضور ارزش‌ها و آموزه‌های دینی در گردآوری و ارزیابی آن توسط عقل در مقام داوری، ارزش و معنا خود را از دست می‌دهد و عملاً معیار عقلانی را بر آموزه‌های دین و ارزش‌ها حاکم می‌کند؛

ثانیاً بر فرض که ادعا شود منظور از روش و معیار عقلانی، عقلانیت دینی است؛ باز این سخن با تصریح به عقلانیت مستقل از وحی تناقض دارد و لذا استقلال عقل از وحی و عدم تعبد آن نسبت به وحی، به یک معنا تأیید خودبنیادی عقل است. حال با محقق نشدن عقلانیت دینی، چگونه می‌توان انتظار داشت که فلسفه تولیدشده نیز اسلامی و دینی باشد؟

۳-۶. بی‌معنا شدن تقسیم‌بندی فلسفه‌ها به مضاف و مطلق

در نظریه فلسفه‌های مضاف چنان‌که بحث شد یا مضاف به علوم بودند یا مضاف به امور و حقایق. بر اساس این تقسیم‌بندی، همه فلسفه‌ها مضاف خواهند بود و دیگر فلسفه‌ای که مضاف نباشد وجود ندارد؛ زیرا فلسفه‌های مطلق نیز دارای متعلق اند. به همین روی دیگر نمی‌توان از هیچ دستگاه فلسفی مطلق بدون متعلق و مضاف‌الیه سخن گفت و فلسفه مضاف، عنوانی که مشیر به معنا و مفهوم خاصی باشد، نخواهد بود؛ درحالی‌که استعمال این اصطلاح به معنا و مفهوم خاص، به شاخصه‌هایی از فلسفه خاص دلالت دارد که لزوماً در فلسفه مطلق یافت نمی‌شوند. در واقع این‌گونه نظر دادن، عملاً تقسیم فلسفه به فلسفه مطلق و مضاف را بی‌معنا می‌کند؛ همان‌طور که خاصیت مفهومی و معنایی هر دو اصطلاح را نیز مخدوش می‌کند.

۷-۳. ارتباط منطقی و روشمند میان حکمت نوین و فلسفه‌های مضاف

حال با توجه به نکته فوق، این نظریه در بیان و توصیف حکمت خودی، بر این باور تأکید دارد که حکمت نوین اسلامی اساساً به امور و حقایق خواهد پرداخت. لذا حکمت نوین شامل فلسفه مضاف به علوم و خود علوم نخواهد بود. پس با این بیان، نکات زیر به دست خواهد آمد:

اولاً حکمت نوین نمی‌تواند ادعای شمولیت کند؛ زیرا از سویی متعلقش صرفاً امور و حقایق خواهند بود، نه علوم؛ و از سوی دیگر طبق تقسیم‌بندی‌ای که گفته شد، همه فلسفه‌ها مضاف خواهند بود. حال حکمت نوین چگونه می‌خواهد در تحول علوم انسانی مشارکت کند، در حالی که بخش اساسی دانش‌های بشری یعنی فلسفه مضاف به علوم، از حوزه شمولیت این حکمت خارج شده است؟ البته آوردن فلسفه مضاف به علوم در ذیل این حکمت نوین نیز عدول از نظر قبلی است. در واقع این نگاه با آوردن فلسفه معرفت، فلسفه ذهن و فلسفه فهم در ذیل مقسم فلسفه‌های مضاف به موضوع حکمت نوین (وجود انضمامی)، عملاً اختصاص و انحصار حکمت تأسیسی به فلسفه مضاف به امور را نقض کرده است؛ به همین روی باید مشخص شود که این نظریه نسبت به این حوزه چه نظر روشن و بدیعی ارائه می‌کند؛

ثانیاً با قطع نظر از جامعیت حکمت فوق، مسئله دیگر چگونگی ارتباط منطقی و روشمند میان حکمت نوین و فلسفه‌های مضافی است که از حکمت استنتاج شده است؛ یعنی آیا همه فلسفه‌های مضاف که آورده شده‌اند به عنوان نظام مسائل و موضوعات از دل حکمت خودی تولید و طرح شوند یا چنین فلسفه‌های مضافی بر اساس متعلق و دانش‌های محقق استخراج شده است؟ در صورت پاسخ اول، فلسفه‌های مضاف حالت پیشینی خواهند داشت؛ یعنی متعلقشان هنوز به وجود نیامده است، بلکه براساس فلسفه مضاف پیشنهادی، قرار است دانش مرتبط با آن تولید و عرضه شود. در این صورت فلسفه‌های مضاف امری بایسته و نسخه تجویزی خاصی را ارائه خواهند کرد؛ لذا فلسفه مضاف نمی‌تواند توصیف و تحلیل دانش را به عهده بگیرد؛ چون متعلقش شکل نگرفته است. در این فرض، فلسفه مضاف در عرف و اصطلاح جامعه علمی که به روش و الگوی توصیفی معنا می‌شود، معنای خود را از دست می‌دهد و به دانش دستوری تبدیل می‌شود. در این صورت باید فلسفه مضاف بایسته را روش و منطق تولید علوم و دانش انگاشت. در این صورت اساساً بسیاری از فلسفه‌های مضاف که آورده شده‌اند، بی‌معنا و مبهم خواهند بود؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود فلسفه نفس، فلسفه ذهن، فلسفه معرفت و فلسفه هستی، باید به این نحو معنا شود که روش و منطق نفس، ذهن و... این نحو استعمالات معنای محصلی ندارند و واژه‌ها را گنگ و مبهم می‌کنند؛ اما اگر پذیرفته شد که این فلسفه‌های مضاف برخاسته از دانش‌های محقق‌اند، دوباره از ارتباط حکمت نوین با این فلسفه‌ها پرسیده می‌شود.

۸-۳. عدم انسجام و هماهنگی منطقی میان فلسفه‌های مضاف

با توجه به آنچه گفته شد، پرسشی دیگر طرح می‌شود که اساساً نسبت منطقی میان گونه‌های فلسفه‌های مضاف چیست؟ هنوز جای پرسش است که آیا میانشان ارتباط طولی برقرار است یا ارتباط عرضی؟ اگر ارتباط طولی برقرار است، آیا بعضی از فلسفه‌های مضاف نسبت به بعض دیگر شمولیت دارد و در نتیجه تقدم منطقی و رتبی دارد یا نه؟ به نظر می‌رسد که این مصادیقی که از فلسفه‌های مضاف آورده شده، بر اساس نظمی طولی و منطقی نیست، بلکه به نحو هم‌عرض طرح شده است؛ درحالی‌که از لوازم یک دستگاه فلسفی، نظام‌مندی آن و قرار گرفتن عناصرش در جایگاه منطقی و واقعی آنهاست. این نگاه موضوع حکمت نوین (وجود انضمامی انسان) را ابتدا به دو مقسم عام (فلسفه مضافی) تقسیم کرده است: یکی «فلسفه انسان» که از احکام و عوارض انضمامی انسان است و دومی «فلسفه هستی»، که از احکام و عوارض انتزاعی انسان است. این دو درحالی‌که مقسمی برای دیگر فلسفه‌های مضاف اند، قسیم یکدیگر نیز هستند. البته این نظریه اگرچه تلاش می‌کند فلسفه هستی را در طول فلسفه انسان قرار دهد؛ اما منطقی‌اً هستی‌شناسی فلسفی، حاکم بر فلسفه انسان و عام‌تر از آن است. چنان‌که در نمودار مشاهده شد، فلسفه هستی به موازات فلسفه انسان آورده شده است؛ درحالی‌که فلسفه هستی عام‌تر و شامل‌تر از فلسفه انسان است و اقتضای منطقی این تقسیم این است که فلسفه انسان، زیرمجموعه فلسفه هستی قرار گیرد، نه اینکه قسیم یکدیگر باشند. حاصل اینکه فلسفه‌های مضاف در این طرح پیشنهادی، فاقد انسجام منطقی و دستگاه‌وارگی است؛ چنان‌که جایگاه منطقی فلسفه دین در میان فلسفه‌های مضاف روشن نشده که هم می‌تواند در ذیل مقسم فلسفه انسان قرار گیرد و هم در ذیل مقسم فلسفه هستی و این نشان‌دهنده فقدان مناط منطقی جامع و مانع در این تقسیم‌بندی است.

در صورتی که «فلسفه انسان» در ذیل «فلسفه هستی» قرار گیرد، دیگر عوارض و احکام فلسفه انسان، تقدم منطقی نخواهند داشت و در نتیجه عمومیت و جامعیت موضوع حکمت نوین زیر سؤال می‌رود؛ و این نشان‌دهنده آن است که حیث هستی‌شناسی عالم باید پیش از وجود انضمامی انسان طرح و تبیین شود. در حقیقت حکمت نوین دوزیربخش دارد: ۱. هستی انسان و ۲. هستی عالم؛ لذا اینکه گفته شود که در حکمت نوین، وجود انضمامی انسان از دو حیث «انسان بما هو انسان» و «وجود بماهو وجود» بحث می‌کند، در حقیقت حیث اول به حیث دوم بازمی‌گردد. لذا موضوع این حکمت باز «وجود» خواهد بود.

۹-۳. عام نبودن و عدم شمولیت حد اولیه فلسفه تأسیسی (حکمت نوین)

حال با توجه به نقدهایی که درباره فلسفه‌های مضاف و روش‌شناسی آن بیان شد، می‌توان به نقدهایی که نسبت به خود حکمت نوین وارد است پرداخت. البته اگرچه موضوع پژوهش حاضر درباره فلسفه‌های مضاف است، اما از آنجاکه همین حکمت پیشنهادی، به فلسفه مضاف تأسیسی می‌انجامد و منشأ تحول در علوم می‌گردد، ضروری است به بررسی آن نیز بپردازیم. اساساً هر دستگاه فلسفی ای وقتی به تبیین نظام فلسفی خود می‌پردازد، خواه‌ناخواه باید واقعیت‌ها و حقایق را فراتر از من وجودی‌اش مفروض بگیرد که وجود و عدم‌شان به اعتبار و عدم من انسان بازنگردد؛ وگرنه به نسبیّت مطلق می‌انجامد. به همین روی «اصل واقعیت» را فی‌الجمله همه دستگاه‌های فلسفی مفروض می‌گیرند. براین اساس هر دستگاه فلسفی ای به دنبال حدود و مبنای عامی است که واقعیت عام عالم را تفسیر و توصیف کند. حال پرسش این است که آیا این حکمت نوین در مواجهه با این واقعیت عام، مبنا و حد فلسفی عام و به عبارتی مفهوم فلسفی جامع را تولید کرده است که بتواند تمام عالم واقع را تفسیر کند؟ به نظر می‌رسد در این مدل فلسفی پیشنهادی، اساساً به این حیث عام واقعیت توجه نشده است، بلکه حیث خاص از واقعیت عالم، یعنی «وجود انضمامی و وجدانی» اصل قرار داده شده و از منظر وجود انسانی، همه عالم را تفسیر می‌کند. به نظر می‌رسد این حکمت نوین نمی‌تواند از این دریچه محدود، همه عالم واقع را تحلیل و تفسیر کند؛ در حالی که موضوع و متعلق علوم معطوف به تصرف و تسخیر کل عالم هستی و طبیعت است. لذا باید تفسیر عام از کل نظام هستی ارائه شود که به تبع انسان نیز بخشی از آن به شمار می‌آید. به همین روی هر گونه تحلیل فلسفی از حیث عام هستی، تبعاً در تحلیل و توصیف حیث خاص از واقعیت (انسان) و به عنوان بخشی از آن تأثیر دارد. لذا بدون فهم و تفسیر کل هستی با مبنای عام فلسفی، نمی‌توان حتی تحلیل درستی از وجود انسان و عوارض و احکام انضمامی و استنتاجی ارائه کرد. با عدم چنین تفسیر عامی از واقعیت، استخراج فلسفه‌های مضاف انضمامی و استنتاجی از وجود انضمامی انسان، اولاً خروج از ظرفیت حدود فلسفی‌شان است؛ ثانیاً نمی‌تواند تفسیری جامع از انسان ارائه کند؛ ثالثاً اساساً در فلسفه نوین با محور قرار دادن انسان و طرح فلسفه مضاف‌های مرتبط، تلاش شده معضل و مسئله کاربردی شدن فلسفه حل شود، اما غافل از اینکه به صرف قرار گرفتن انسان به عنوان موضوع فلسفه نوین و ارائه احکام و عوارض آن، چنین فلسفه ای نمی‌تواند منتهی به امتداد اجتماعی و تنوری تصرف در واقعیت گردد. در حقیقت باید توصیفات و تفسیرهای عقلانی این نگاه، معطوف به تصرف و تغییر در عالم انسان و طبیعت باشد تا با در نظر گرفتن غایت و هدف تصرف و تسخیر در نظام طبیعت عالم هستی و انسان، جهت‌گیری توصیفات نظری فلسفه

پیشنهادی حاکم شود. این نظریه عملاً نمی‌تواند به اسلامی‌سازی علوم تجربی و طبیعی ملتزم باشد، بلکه به اسلامی‌سازی علوم انسانی به معنای علوم اجتماعی و رفتاری ملتزم است.

۴. نتایج و لوازم بحث

۱. تحول در علوم انسانی بدون تحول در پیش‌فرض‌ها و مبانی فلسفی محقق نخواهد شد؛ همان‌طور که علوم انسانی و پایه غربی بر مبانی فلسفه الحادی و مادی استوار است. لذا تحول در نظام فلسفی، مبدأ تحول در علوم انسانی است؛

۲. مهم‌ترین رکن در تغییر علوم انسانی، تحول روش‌شناختی علوم انسانی است. تحول در روش‌شناسی علوم انسانی از تکامل و تحول در مبانی فلسفی ناشی می‌شود. چنین تغییری نیز یا تغییر و تحول در فلسفه مضاف یک علم خاص است یا تغییر در فلسفه عام. اگر تغییر در دستگاه فلسفه عام رخ دهد، منطقاً تحول در همه فلسفه‌های مضاف و پس از آن تغییر در روش علوم و نهایت نظریات علمی را می‌طلبد؛

۳. تحول در فلسفه به صرف تحولات و تغییرات مسائل و گزاره‌های فلسفی محقق نمی‌شود؛ همان‌طور که با تغییر کاربری و جهت بهره‌وری یک فلسفه، تحول اساسی در آن روی نمی‌دهد؛ بلکه مهم‌ترین مؤلفه در تحول یک دستگاه فلسفی، تحول در حد و مبنای فلسفی و تغییر در مبانی معرفت‌شناختی و از همه مهم‌تر تغییر در روش‌شناسی آن است که حکایت از پایان و عدم کفایت ظرفیت نظری روش‌ها و حدود فلسفی قبلی با توجه به نیاز و انتظارات پسینی است. با تحول در چارچوب نظری فلسفه عام، باید بتوان به روش‌شناسی عام نسبت به همه علوم دست یافت؛

۴. حضور و نفوذ فلسفه‌ها در نظریات علوم انسانی و کاربردی کردن آن، از بستر تولید و تأسیس فلسفه‌های مضاف مرتبط ممکن می‌گردد. فلسفه مضاف در صورتی می‌تواند به تحول در علوم انسانی بینجامد که اولاً با مبانی فلسفی سنخیت نظری داشته باشد و در جهت‌گیری کلی نیز با آن هماهنگ باشد؛ ثانیاً فلسفه‌های مضاف لازمه منطقی و به عبارتی استمرار منطقی فلسفه عام در فلسفه‌های مضاف باشند؛ ثالثاً فلسفه‌های مضاف باید بتوانند در روش علوم زیرمجموعه خود تحول ایجاد کنند. لذا فلسفه‌های مضاف خودشان روش نیستند، بلکه بستر زایش روش علوم‌اند. به عبارتی همان‌طور که فلسفه‌های مضاف استمرار منطقی فلسفه عام است، روش علوم نیز باید نتیجه منطقی فلسفه مضاف مربوطه باشد. نتیجه روش‌های خاص علوم، تولید نظریه‌های علمی، مضاف و خاص خواهد بود؛

۵. اگرچه طرح نظریه‌های مضاف به عنوان بستر تحول در علوم، طرحی درست و بجاست، اما طرح فلسفه‌های مضاف تا به فلسفه روش تحقیق دست نیابد، نمی‌تواند به تحول روش شناختی علوم و نظریات علمی بینجامد. لذا باید در تحول و فرایند دستیابی به روش‌شناسی علوم، مراتب و مراحل و سطوح میان پارادایم حاکم فلسفی، فلسفه روش تحقیق، فلسفه علوم (مضاف) و روش خاص علوم نظریات علمی دقت و توجه لازم مبذول شود؛

۶. در تحول علوم انسانی اسلامی، باید به چند مؤلفه اساسی دقت شود: از سویی کارآمدی در جهت و کاربردی کردن آن و در درجه دوم عقلانیت حاکم بر آن و در درجه سوم، اسلامیت آن. لذا اسلامیت فلسفه نیز باید در عمیق‌ترین لایه‌اش، یعنی روش‌شناسی آن محقق شود که به دنبال آن نیز اسلامیت روش علوم و نظریات علوم انسانی موضوعیت می‌یابد. در کارآمدی نیز باید توصیف و تفسیر فلسفه‌ها از عالم معطوف به تصرف و تغییر و کنترل و بهینه‌سازی نظام طبیعت (اعم از انسان و کیهان) باشد.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: نشر اسراء.
۲. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۳). آسیب‌شناسی فلسفه اسلامی، کتاب نقد، ۳۳.
۳. (۱۳۸۹). در جست‌وجوی علوم انسانی، خبرگزاری تسنیم، <https://www.tasnimnews.com/fa/news/1393/04/20/427665>
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). در جست‌وجوی علوم انسانی (تحلیل نظریه‌های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی). قم: نشر معارف.
۵. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). فلسفه اسلامی، امکان و ضرورت، روزنامه ایران، ۱۵.
۶. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۵). فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری). قم: نشر معارف و مؤسسه حکمت نوین اسلامی. چ دوم.
۷. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). فلسفه فلسفه اسلامی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۸. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۵). کرسی نظریه‌پردازی ۵، فلسفه فلسفه اسلامی. تهران: شورای عالی انقلاب فرهنگی.
۹. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۳). همایش جهان انسانی، حکمت اسلامی. کمال انسان و انسان کامل، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و کانون اندیشه جوان و کارگروه فلسفه اسلامی.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۷). علوم عقلی و فلسفه‌های مضاف، مجله پگاه، ۵۴. (ص ۱۴ الی ۲۱)
۱۱. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۶). نظریه دیدبانی (فلسفه مضاف تاریخی - منطقی به مثابه نظریه تحول در علوم)، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ۱۰. (ص ۹ الی ۴۷)
۱۲. صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۵). فلسفه مضاف، قبسات، ۳۹ و ۴۰.
۱۳. لاریجانی، صادق (۱۳۸۰). گفت‌وگویی‌های فلسفه فقه. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی. چ دوم.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). میزگرد فلسفه‌شناسی (۱)، معرفت فلسفی، ۱ و ۲.