

پیشگامان حوزه علمیه شیعه در مواجهه با فلسفه غرب

تاریخ دریافت: ۸۷/۷/۷

تاریخ تأیید: ۸۷/۸/۱۸

دکتر محمد فنائی اشکوری*

این نوشتار در پی نشان دادن نحوه مواجهه عالمان شیعی معاصر با فلسفه غرب است. منظور از عالمان شیعی، عالمانی هستند که از حوزه‌های علمیه شیعه برخاسته‌اند. غرض، نشان دادن نقش حوزه‌های علمیه در برخورد با فلسفه غرب است. بنابراین از دانشمندان و نویسندگان دانشگاهی و به طور کلی غیر حوزوی در این مقاله جز به طور گذرا بحثی نخواهد شد. عالمان دینی مورد بحث در این مقاله نیز عالمانی هستند که پیش از انقلاب اسلامی نشو و نما کردند و در این بحث، پیشگام شمرده می‌شوند. بنابراین، درباره نسل پس از انقلاب اسلامی حوزه علمیه فقط به اشاراتی بسنده خواهد شد.

بنابراین غرض از این نوشتار، طرح کلی بحث، نشان دادن توجه عالمانی دینی به فلسفه غرب، ترسیم جغرافیای مسئله و ذکر برخی از نمونه مباحثی است که آنان طرح کرده‌اند تا از این طریق بتوان به نوع مباحث طرح شده، ادبیات مورد استفاده، و نحوه مواجهه و موضع‌گیری آنان در قبال فلسفه غرب راه یافت.

اما قبل از ورود به بحث اصلی، ذکر نکاتی چند لازم به نظر می‌رسد.^۱

واژه‌های کلیدی: فلسفه غرب، فلسفه تطبیقی، فلسفه اسلامی، مارکسیسم، نقد، فلسفه‌های مضاف.

نخستین بار در حدود سده‌های دوم و سوم هجری، ایرانیان و دیگر مسلمانان با فلسفه یونانی آشنا شدند و به فهم، نقد و بسط آن پرداختند و با استفاده از آن و آموزه‌های اسلامی، فلسفه اسلامی را تأسیس کردند. مرحله دوم آشنایی ایرانیان مسلمان با اندیشه و فلسفه غرب به دوره مشروطیت می‌رسد. سید جمال الدین اسدآبادی، شاید نخستین عالم شیعی ایرانی بود که با فلسفه غرب تا حدودی آشنا شد و رساله نیچریه یا ناتورالیسم را در رد طبیعیان نوشت. اولین عالم دینی ایرانی که آثار فلسفی غرب را به زبان‌های فرانسوی و انگلیسی مطالعه کرد و گزارشی از فلسفه غرب، همراه با نقد و مقایسه اجمالی آن با فلسفه اسلامی ارائه داد، میرزا ابوالحسن شعرانی بود. در واکنش به ورود اندیشه‌های مارکسیستی به ایران، علامه سید محمد حسین طباطبائی و شهید مرتضی مطهری با تألیف کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به طور جدی با وجهی از تفکر فلسفی غرب وارد گفت‌وگو شدند. این دو متفکر در دیگر آثارشان نیز نظریات فلسفی غربیان را در موضوعات مختلف همچون معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ و فلسفه اخلاق مورد بررسی قرار دادند. شهید سید محمد باقر صدر در حوزه علمیه نجف با تألیف کتاب فلسفتنا و الأسس المنطقیه للأستقراء برخی از نظریات فلسفی در غرب را تحلیل و نقادی کرد. آیت الله محمد تقی مصباح یزدی در حوزه علمیه قم و استاد محمد تقی جعفری در تهران، هر یک وجوه دیگری از فلسفه غرب را مورد کاوش قرار دادند. دکتر مهدی حائری یزدی، نخستین عالم دینی بود که فلسفه غرب را به صورت آکادمیک در غرب آموخت و تحقیقات تطبیقی و انتقادی را در این زمینه ارائه داد.

نکته قابل توجه در این جا مواجهه منطقی و عقلانی عالمان شیعی با فلسفه غرب است. آنها نه مجذوب فلسفه غرب شدند، نه یکسره آن را انکار کردند و نه نادیده‌اش گرفتند. کوشش برای فهم، اهتمام به نقد و مقایسه و سرانجام تلاش بر ارائه نظریات بدیل اسلامی، گام‌هایی است که آنها کوشیدند در این راه بردارند. در مواجهه با فلسفه و تفکر غربی، ما همچنان در آغاز راه هستیم. اندیشه‌ها و نظریات غربی به صورت فزاینده‌ای در حال ورود به جامعه ماست و بسیاری از این اندیشه‌ها، باورهای متافیزیکی و دینی ما را به چالش می‌کشند. نسل جدید عالمان و پژوهشگران دینی می‌توانند با مواجهه خردمندانه با فلسفه و تفکر غربی، این چالش را به فرصت تبدیل کنند و با فهم و نقد آن و



بهره‌گیری از آن همراه با استفاده از سنت فلسفی خود به توسعه، تعمیق و معرفی فلسفه و تفکر اسلامی همت کنند.

۱- جهان اسلام و فلسفه غرب

آشنایی مسلمانان با فلسفه غرب، پیشینه‌ای دراز دارد. نخستین بار در حدود سده‌های دوم و سوم هجری، مسلمانان با فلسفه یونانی و هلنی آشنا شدند و به فهم و نقد و بسط آن پرداختند و با استفاده از آن و آموزه‌های اسلامی، فلسفه اسلامی را تأسیس کردند. فارابی و ابن سینا از مؤسسان اصلی فلسفه اسلامی هستند. در قرون وسطا برخی آثار فلاسفه اسلامی همچون ابن سینا، ابن رشد و غزالی به زبان‌های غربی ترجمه شد و غربیان از این اندیشه‌ها بهره بردند، اما ارتباط مسلمانان با غرب پس از دوران ترجمه در قرون نخستین قطع شد و مسلمانان به مدت حدود هزار سال، خبری از آن چه در تفکر فلسفی غرب می‌گذشت، نداشتند. اطلاع غربیان نیز از فلسفه اسلامی به دوره قرون وسطا محدود شد، اما در دوره جدید، این ارتباط قطع گردید و تحولات فلسفه اسلامی پس از ابن رشد به غرب راه نیافت و این دو جریان فلسفی غرب و جهان اسلام، تقریباً بی‌خبر از یکدیگر به راه خود ادامه دادند.

مرحله دوم آشنایی مسلمانان با فلسفه غرب، سابقه‌ای طولانی ندارد و به دو قرن نمی‌رسد. سید جمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴ - ۱۳۱۴ ه.ق) شاید نخستین عالم شیعی ایرانی بود که با فلسفه غرب تا حدودی آشنا شد و رساله نیچریه یا ناتورالیسم در رد طبیعیان و ماده‌گرایان را نوشت. البته در شبه قاره هند بودند مسلمانانی که با ورود استعمار انگلیس به این منطقه با وجوهی از فلسفه و تفکر غربی آشنا و از آن متأثر شده بودند. برجسته‌ترین متفکر از میان اینان اقبال لاهوری (۱۸۷۰/۷۷ - ۱۹۳۸) است که هم متأثر از تفکر غربی است و هم منتقد آن.

اما آشنایی جدی‌تر با فلسفه غرب در ایران از ترجمه رساله گفتار در روش دکارت (۱۳۱۰ ه. ش و تألیف کتاب سیر حکمت در اروپا (۱۳۱۷ ه. ش) توسط محمد علی فروغی (۱۲۵۷ - ۱۳۲۱ ه. ش) آغاز شد. با این کتاب بود که خوانندگان ایرانی برای نخستین بار با یک دوره تاریخ فلسفه غرب به زبان فارسی آشنا شدند و از آن پس، رفته رفته مفاهیم، اصطلاحات و نظریات فلاسفه غرب وارد ادبیات فلسفی ایران شد.^۲



با تأسیس دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران و تدریس فلسفه غرب در آن و همزمان ترجمه برخی از کتب فلسفی غرب به زبان فارسی، توجه جمع بیشتری از ایرانیان به فلسفه غرب جلب شد. غلامحسین مصاحب، یحیی مهدوی، سید احمد فردید، منوچهر بزرگمهر و حمید عنایت، برخی از پیشروان در معرفی و ترجمه فلسفه غرب در ایران هستند.

آشنایی با برخی از ابعاد تفکر غربی، بویژه فلسفه سیاسی آن البته پیشینه‌ای بیشتر از این دارد و به دوره مشروطیت باز می‌گردد. اندیشه‌های مارکسیستی نیز از طریق اتحاد جماهیر شوروی سابق، زودتر از سایر کشورهای خاورمیانه به ایران آمد، اما فعالیت رسمی و جدی آن با تأسیس حزب توده ایران شدت گرفت و آثار بسیاری از مارکسیسم به زبان فارسی ترجمه شد و آثار فراوانی نیز توسط مارکسیست‌های ایرانی تألیف شد. کتاب *اصول مدماتی فلسفه ژرژ یولیتزر*، کتابی نسبتاً پخواننده در ایران شده بود. آثار فلسفی تقی ارانی و پس از او احسان طبری نیز از آثار طراز اول فلسفه مارکسی در ایران بود.

در زمان حاضر، فلسفه غرب از موضوعات مورد توجه در دانشگاه‌های ایران است و تدریس و تحقیق در فلسفه‌های مختلف غربی، بویژه فلسفه تحلیلی به طور جدی تعقیب می‌شود. آثار بسیاری از فلسفه غرب به زبان فارسی ترجمه گردیده و آثاری نیز در این زمینه تألیف شده است. پایان‌نامه‌های فراوانی درباره فلسفه غرب و همچنین مقایسه فلسفه غرب با فلسفه اسلامی تهیه شده است.

۲- علمای اسلامی معاصر و فلسفه غرب

شماری از عالمان دینی از پیشگامان مطالعه فلسفه غرب محسوب می‌شوند. برخی از اینان فلسفه غرب را بدون واسطه و مستقیم از متون غربی مورد مطالعه قرار داده‌اند. رویکرد این عالمان به فلسفه غرب، انفعالی نبود، بلکه اینان رویکردی نقادانه و تطبیقی را در پیش گرفتند. در این جا به نحو اجمال به برخی از عالمان دینی که به فلسفه غرب توجه کرده، با آن مواجهه فعال داشته‌اند، اشاره می‌کنیم.

۱- ۲. ابوالحسن شعرانی

نخستین عالم دینی که آثار فلسفی غرب را به زبان‌های اصلی فرانسوی و انگلیسی مطالعه کرد و آشنایی عمیق با آن پیدا کرد علامه ابوالحسن شعرانی (۱۳۲۰ - ۱۳۹۳ ه ق)

است. او همچنین نخستین ایرانی بود که گزارشی جامع از فلسفه غرب همراه با نقد و مقایسه آن با فلسفه اسلامی در رساله فلسفه اولی (چاپ ۱۳۱۶) ارائه داد.

وی در این رساله به طور گذرا از ادوار تاریخ فلسفه غرب سخن می‌گوید و سپس در چهار شعبه فلسفه، یعنی امور عامه، سمع الکیان، تجرید و الهی وارد بحث می‌شود و مهم‌ترین موضوعات و آرا در زمینه‌های هستی‌شناسی، فلسفه طبیعت، علم النفس و الهیات را بررسی می‌کند. شعرانی با رویکردی منطقی و حقیقت‌جویانه به فهم، تفسیر و نقد فلسفه غرب و مقایسه آن با آرای فلاسفه اسلامی می‌پردازد. او همچنین در این رساله با استفاده از فرهنگ واژگان فلسفه اسلامی می‌کوشد برای مصطلحات فلسفی غرب، معادل‌هایی مناسب از فلسفه اسلامی ارائه دهد. بنابراین می‌توان علامه شعرانی را پیشگام و بنیان‌گذار در مواجهه عالمانه و منطقی با فلسفه غرب دانست.

از نظر شعرانی «مبدأ فلسفه در یونان از مشرق بوده و آنها تکمیل کرده‌اند».^۳ به نظر او «پیش از قرن ششم قبل از میلاد در یونان فلسفه نبوده است»^۴، اما در شرق فلسفه وجود داشته است، پس یونانیان، آغازگران فلسفه نبودند.

پس از این مرور تاریخی، شعرانی از چند مکتب فلسفی جدید نام می‌برد: شکاکان، تجربیین، فلسفه وضعیه، فلسفه مادی، و مثالیین. شکاکان هر نوع علم به واقع را فوق قدرت انسانی می‌دانند. تجربیین، تنها به حس ظاهر و باطن تکیه می‌کنند و استدلال عقلی را معتبر نمی‌دانند. فلسفه وضعیه یا پوزیتیویسم، فقط به حس ظاهر اعتماد می‌کند. مادیون، امور غیر محسوس را معدوم می‌پندارند. مثالیین یا ایدالیست‌ها در مطابقت صور ذهنی با موجودات خارجی شک دارند و برخی از آنها ر اصل وجود عالم خارجی تردید دارند. به نظر او منشأ مذهب مثالی، سخن لوک (جان دک) است که تصورات اشیاء را یافتن اشباح آنها تفسیر می‌کند.

از نظر شعرانی، کانت از مثالیین معتدل است و اصل وجود عالم را مسلم، اما کیفیت و احوال آن را نامعلوم می‌داند، کانت بر آن است که حتی علم ما به نفس خود، حضوری نیست، بلکه حصولی و از طریق مفهوم است. در فلسفه کانت، قضایای حمل اولی ذاتی یقینی هستند، اما قضایای حمل شایع صناعی نیاز به بررسی و تحقیق دارند. کانت، حکمت نظری را بی‌اعتبار و حکمت عملی را معتبر می‌داند و خدا و تجرد نفس را بر مبنای آن اثبات می‌کند.^۵

گروهی دیگر از فلاسفه اروپا عقل‌گرایان هستند که استدلال عقلی را معتبر می‌دانند و ۱۵۹



شکوک و اغلاط را قابل رفع می‌شمارند. اکثر حکما از این دسته‌اند؛ مانند دکارت، لایب نیتز و مالبرانش.

شعرانی در موارد متعددی، آرای فلاسفه اروپا را با فلاسفه اسلامی مقایسه می‌کند و به این ترتیب، فلسفه مقایسه‌ای یا تطبیقی را پیش از همه پی می‌ریزد؛ مانند مقایسه نظریه لاک در ادراک با قول به اشباح در فلسفه اسلامی، مقایسه نظر دکارت در باب مکان با نظر ابن سینا در این باب، مقایسه پنج نظریه فلاسفه غربی در باب جسم با پنج نظریه در بین فلاسفه و متکلمان اسلامی، تطبیق نظریه انکار جوهر جسمانی هیوم و استوارت میل با نظریه نظام معتزلی، تطبیق دو نظریه ترکیب اتحادی و انضمامی نفس و بدن در غرب با دو نظریه در فلسفه اسلامی، مقایسه تقارن اتفاقی (هم آهنگی پیشین بنیاد) لایب نیتز با سخن ابوالهذیل علاف، مقایسه برهان صدیقین دکارت و لایب نیتز با سخن قیصری در این باره، مقایسه بیان دکارت در برهان از طریق معرفت نفس بر وجود خدا با بیان ملاصدرا در این زمینه، مقایسه مضمون شعر ابوالعتاهیه با مضمون شعر ولتر در برهان اتقان صنع، مقایسه نظر دئیست‌ها با نظر بعضی از متکلمین مانند جاحظ در عدم نیاز جهان به خدا پس از خلقت، و مقایسه نظر بعضی از فلاسفه اروپا درباره شمول علم واجب به ذات خود نسبت به علم تفصیلی او به جزئیات عالم با نظر ملاصدرا در همین باب.

یکی دیگر از وجوه اثر شعرانی، نقد آرای فلاسفه غرب است؛ مانند نقد نظریه ارگانیزم در بحث از مبدأ حیات، نقد نسبتاً تفصیلی نظریه تبدیل انواع داروین و اشکال به استنتاج‌هایی که از یافته‌هایی که از بقایای حیوانات داشته‌اند، رد نظر منسوب به دیمقراطیس در بحث بخت و اتفاق به وجوه مختلف، و تفسیر نظریه حلول و وحدت وجود پنتئیستی و نقد آنها.

شعرانی در رساله دیگری که در باب فلسفه نگاشته است نگاه جدیدی به فلسفه نموده است که حاصل استفاده او از تجارب فلسفی شرق و غرب است. شیوه تبویب و تبیین مباحث فلسفی در این رساله، بسیار متفاوت از شیوه رایج در بین حکمای اسلامی است. او فلسفه را به هشت قسم تقسیم می‌کند و درباب برخی از اقسام آن توضیحاتی مقدماتی با استفاده از آرای فیلسوفان مختلف می‌دهد. این اقسام عبارتند از: ۱. مابعدالطبیعه یا علم الهی، ۲. حکمت طبیعی، ۳. علم النفس، ۴. منطق، ۵. علم جمال، ۶. علم اخلاق، ۷. علم اجتماع، ۸. فلسفه قانون.^۶

چنان که دیدیم، مواجهه شعرانی با فلسفه غرب نه بی‌اعتنایی و گریز است، نه انفعال و

دنباله روی؛ بلکه فعال، خلاق و اجتهادی است. او نخست می‌کوشد به فهم عمیق آن برسد و به زبانی درخور آن دست یابد، سپس به نقد منطقی و منصفانه آن و مقایسه‌اش با فلسفه اسلامی دست می‌یازد. آن گاه می‌کوشد از ظرفیت‌های فلسفه غرب و تجارب فیلسوفان غربی برای رشد و پویایی فلسفه اسلامی بهره گیرد. و البته این همه را در مقیاسی کوچک و نمونه‌وار ارائه می‌دهد و گام‌های نخستین را در این راه بر می‌دارد.^۷

۲-۲. علامه طباطبائی

سید محمد حسین طباطبائی (۱۲۸۱ - ۱۳۶۰ ه. ش) پس از طی مراحل از تعلیم علوم اسلامی به یادگیری ریاضیات و فلسفه روی آورد. استاد فلسفه او سید حسین بادکوبه‌ای بود. وی همچنین از اندیشه‌های فلسفی استادش در اصول و فقه، آیت الله محمد حسین اصفهانی بهره برد و در عرفان و سلوک معنوی از میرزا علی قاضی استفاده کرد.

۱-۲-۴. نقد مارکسیسم و ایدئالیسم

علامه طباطبائی از طریق آثار و ترجمه‌های فارسی و عربی، مارکسیسم و برخی دیگر از فلسفه‌های جدید غربی را مطالعه کرده بود. او با تشکیل جلسات نقد و بررسی فلسفه مارکسیسم و دیگر فلسفه‌های غربی مطرح در دهه ۱۳۳۰ شمسی و تشکیل حلقه‌ای از شاگردان خاصش، مرحله جدیدی از مواجهه با برخی فلسفه‌های غربی را آغاز کرد. وی به دنبال این جلسات، کتاب بلند آوازه *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را تألیف کرد.

علامه طباطبائی در این کتاب ضمن نقدی قوی بر فلسفه مارکسیسم، تقریری نو از فلسفه اسلامی ارائه داد. این اثر هم از جهت اشتهال بر آرای نو، هم از حیث روش طرح بحث و تبویب مباحث فلسفی و هم از نظر ادبیات فلسفی بدیع و بی‌سابقه بود. این نخستین بار بود که یک فیلسوف اسلامی از نظریه معرفت به صورتی جدید و ابتکاری سخن می‌گوید و مباحث مابعدالطبیعی در باب هستی، حرکت، زمان و الهیات فلسفی را نیز در قالبی نو و تا حدودی ناظر به پرسش‌های فلسفی معاصر طرح می‌کند. اما با همه این مزایا، کتاب به جهت فشردگی و سنگینی قلم برای بسیاری از علاقه‌مندان اندیشه‌های فلسفی، دشوار یاب بود. اما شرح و بسط مطالب کتاب به قلم مرتضی مطهری، برجسته‌ترین شاگرد علامه، موجب گردید که کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم به پرخواننده‌ترین و تأثیر گذارترین کتاب فلسفی در طول دست کم چهار دهه در ایران تبدیل

شود.

مواجهه علامه با ایدالیست‌هایی چون برکلی موجب شده است که ایشان در این کتاب، فلسفه را نظمی دیگر داده و از نقطه‌ای متفاوت با آن چه در گذشته بوده است، شروع کند. به نظر ایشان آغاز فلسفه، تفکیک فلسفه از سفسطه و کارکرد آن تفکیک بین واقعیت و پندار است.

از نظر او، برخلاف ادعای ایدالیست‌ها اصل واقعیت، غیر قابل انکار است، و انکار واقعیت، خود متضمن و مستلزم اقرار به واقعیت است. بنابراین، ایدالیسم، که همه یا بخشی از واقعیت را به پندار بر می‌گرداند، باطل است.

پس از آن جا که واقعیت هست و شناخت آن نیز میسر است، کار فلسفه، شناخت واقعیت است. اما از سوی دیگر، این نیز یک واقعیت است که ذهن آدمی، خطاپذیر است و ممکن است غیر واقع را به جای واقع بپندارد، از این رو، فیلسوف برای شناخت واقع می‌کوشد حقیقت را از پندار و واقعیت را از اعتبار، متمایز کند.

وقوع خطا در ادراک حسی، مستلزم انکار واقعیت نیست. این خطا اولاً در مقایسه با خارج است، ثانیاً در مورد هر خطایی، ادراک صوابی هست، ثالثاً نوعی از ادراک به نام علم حضوری داریم که اساساً خطا ناپذیر است. با استفاده از بدیهیات، یافته‌های حضوری و قواعد منطق می‌توان مجهولات را معلوم کرد و به حقیقت اشیاء فی‌الجمله نائل گردید و در مسائل بنیادین اعتقادی از شکاکیت و ایدالیسم و نسبیت، دوری جست.

علامه در رد معرفت‌شناسی مادی، تجرد ادراک را مطرح و اثبات می‌کند و در رد حس‌گرایی افراطی، مراتب مختلف ادراک حسی، خیالی و عقلی را تبیین می‌کند.

سپس علامه وارد مبحث جدیدی می‌شود و اثبات می‌کند که علاوه بر علمی که کاشف از واقع هستند، علمی هم هست که فقط در محدوده ذهن، اعتبار دارند و به جهان خارج، ناظر نیستند. این نوع ادراکات اعتباریات به معنی الاخص می‌باشند که انسان برای رفع نیازهای حیاتی فردی و اجتماعی خود وضع می‌کند؛ مانند مفاهیم ملکیت و ریاست و دیگر مفاهیم حقوقی. در جعل مفاهیم اعتباری، انسان تحت تأثیر نیازهایش از طریق عوامل احساسی، حد چیزی را به چیزی دیگر می‌دهد. این معانی برخلاف ادراکات حقیقی، قراردادی هستند و حکایت از نفس الامر نمی‌کنند. چون اعتباریات، تابع نیازهای حیاتی انسان هستند با تغییر وضعیت و نیاز دگرگونی می‌پذیرند و از همین جهت از اطلاق و ضرورت قضایای حقیقی برخوردار نیستند.^۸



این مباحث از یک سو ناظر به رد آرای برخی از فیلسوفان و مکتب‌های فلسفی غربی است و از طرف دیگر، بازسازی نظام فلسفی اسلامی است. طرح مباحث الهیات و کلام اسلامی در صیاغتی نو و ناظر به فضای فکری و پرسش‌های نو از دیگر آثار مواجهه علامه با دنیای جدید است. وی در آثار مختلفش، به ویژه در *تفسیر المیزان* به مباحث نو در موضوعات مختلف فلسفی، کلامی، اخلاقی، اجتماعی و علمی به مناسبت متعرض شده و کوشیده است در زمینه‌های مختلف، نظریات تازه‌ای را ارائه دهد.

۳-۴. مرتضی مطهری

مرتضی مطهری (۱۲۹۸ - ۱۳۸۵ هـ ش) فلسفه را از علامه سید محمد حسین طباطبائی و امام خمینی آموخت.

یکی از ویژگی‌های شهید مطهری، طرح تطبیقی مباحث فلسفی است. او به جهت آشنایی با فلسفه‌های غربی از کسانی است که بیشترین سهم را در طرح تطبیقی مباحث فلسفی دارد. مطهری به نحو مبسوطی، ابعاد مختلف مکتب مارکسیسم از ماتریالیسم دیالکتیک و ماتریالیسم تاریخی تا اقتصاد و سیاست مارکسی را تجزیه و تحلیل و نقادی کرده و مسائل مختلف آن را با دیدگاه‌های اسلامی مقایسه کرده است. کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه طباطبائی با شرح گویا، دلکش و دقیق مطهری، تأثیری شگرف و بی‌سابقه در بسط و تعمیق تفکر فلسفی، نقد مارکسیسم و جذب روشنفکران و تحصیلکردگان به فلسفه اسلامی گذاشت. شرح مطهری بر کتاب *اصول فلسفه*^۱ در عین عمیق بودن، جذاب و روان بود؛ به طوری که هم برای متخصصان و هم برای نوآموزان، سودمند بود.

آشنایی مطهری با فلسفه غرب، محدود به مارکسیسم نیست، بلکه او به تدریج با فلسفه‌های دیگر غرب نیز آشنا شد و درباره بسیاری از آنها به تجزیه و تحلیل، مقایسه و نقد دست یازید. وی در شرح اصول فلسفه به ویژه در مباحث مربوط به معرفت، آرای برخی فلاسفه غربی و مکتب‌های عقلی و تجربی غرب را متعرض شده است. همچنین مطهری در دروسی که برای برخی اساتید و مترجمان فلسفه غرب القا نمود و تحت عنوان *شرح مبسوط منظومه* پس از شهادت وی انتشار یافت، به بررسی آرای برخی از فلاسفه



غربی همچون هیوم، کانت و هگل پرداخته است.

یکی از مباحثی که وی در آثار مختلفش به طور مبسوط به آن پرداخته، بحث حرکت است. وی در این بحث، آرای هگل و مارکسیست‌ها را به دقت و تفصیل، تجزیه و تحلیل و نقادی کرده است. این موشکافی‌ها موجب شده است که وی بحث حرکت در فلسفه اسلامی را با عمق و دقت ویژه‌ای طرح و تقریر کند و به نکاتی نابی در این زمینه دست یابد.^{۱۰}

او در آثار مختلفش، اندیشه‌های فیلسوفان غربی از یونان باستان تا فیلسوفان دوره جدید همچون دکارت، کانت، هیوم، هگل و راسل را مورد بحث و بررسی قرار داده است. او حتی درباره اندیشه‌های جامعه‌شناسانی همچون دورکهایم و ماکس وبر و روانشناسانی چون ویلیام جیمز و فروید اظهار نظر کرده است.^{۱۱} از جهت وسعت مباحث تطبیقی و گستردگی نقد فلسفه غرب در موضوعات مختلف، کسی با مطهری مقایسه‌پذیر نیست.

مطهری در ریشه‌یابی علل گرایش به مادی‌گری در غرب، ابعاد مختلف کلامی، فلسفی و اجتماعی تفکر غربی را مورد بررسی قرار می‌دهد. به نظر وی یکی از علل گرایش به مادی‌گری، نارسایی مفاهیم دینی غرب است که تحت عنوان نقش کلیسا در گرایش‌های مادی از آن بحث می‌کند.^{۱۲} او بحث مبسوطی را تحت عنوان نارسایی مفاهیم فلسفی غرب به عنوان برخی از علل گرایش به مادی‌گری طرح می‌کند و در آن مباحثی چون مشکل علت نخستین، مسئله تکامل، تضاد، خدا و علیت، مفهوم آفرینش، و انتقادات هیوم بر برهان نظم را به نحو تحلیلی و انتقادی بررسی می‌کند.^{۱۳}

درست است که او فلسفه غرب را به نحو آکادمیک، آموزش ندیده بود، اما اولاً از ترجمه‌های فارسی و عربی فلسفه غرب به خوبی استفاده می‌کرد و ثانیاً مباحثات مستقیم و زنده با برخی از نمایندگان ایرانی این فلسفه‌ها و مدافعان فعال و پرشور آنها داشت و توانست از این طریق با فلسفه‌های غربی آشنا شود.

شهید مطهری در مواجهه با فلسفه غرب، سه کار می‌کند: تفسیر و تحلیل، مقایسه با فلسفه اسلامی، و سرانجام نقد دیدگاه‌های غربی، افزون بر این او قدم چهارمی را نیز در این راه بر می‌دارد و آن، این است که در بسیاری از موارد به نحو ابتکاری برای نخستین بار نظریه بدیل اسلامی را در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، فلسفه اجتماع، فلسفه اقتصاد، فلسفه دین و کلام جدید طرح کرده و با استفاده از تجربه غربی، شعب جدیدی را در فلسفه اسلامی تأسیس

می‌کند.

۱-۳-۴. فلسفه کانت

یکی از فلاسفه غربی که به طور ویژه مورد توجه شهید مطهری واقع شده، ایمانوئل کانت است. از نظر شهید مطهری، کانت فیلسوف مهم و تأثیرگذاری است که نمی‌توان نادیده‌اش گرفت. او در مباحث مختلف به ویژه در معرفت‌شناسی، نظریات کانت را تجزیه و تحلیل و نقادی کرده است.

از نظر کانت، معرفت حاصل ترکیب دو دسته از امور است: صور و مفاهیمی که مستقیماً از خارج از راه حواس وارد ذهن می‌شوند و معانی و مفاهیمی که ذهن به طور فطری واجد آنهاست. این مفاهیم، همان مقولات کانت است. از تألیف این دو دسته شناخت حاصل می‌شود. آن چه که از خارج به ذهن می‌آید، ماده شناخت و آن چه ذهن از خود دارد، صورت شناخت است.

از این جا معلوم می‌شود که کانت دریافته است که به صرف ادراکات حسی نمی‌توان به شناخت رسید؛ بلکه برای حصول شناخت به مفاهیم ذهنی نیز نیازمندیم. به عبارت دیگر، برخلاف نظر حس‌گرایان افراطی همچون دیوید هیوم، تنها با مقولات اولی، معرفت حاصل نمی‌شود، بلکه به مقولات ثانیه نیز نیازمندیم. اما مشکل کانت در این است که او این مقولات را ذهنی محض می‌داند.

از نظر شهید مطهری، نخستین اشکالی که به نظریه کانت وارد است، این است که چگونه از ترکیب پیش‌ساخته‌های ذهنی با داده‌های خارجی شناخت پدید می‌آید؟ شناخت باید واقع خارجی را نشان دهد؛ در حالی که مقولات ذهنی کانت، ارتباطی با خارج ندارند؛ مثلاً از نظر کانت، رابطه علت و معلول، ساخته ذهن ماست، نه حقیقتی خارجی. از نظر کانت، شناخت، کشف ماهیت اشیا آن چنان که در خارج هستند، نیست، بلکه شناخت به نحوی است که ذهن ما اقتضا دارد. بدین ترتیب کانت به رغم خواسته‌اش نمی‌تواند از شکاکیت، رهایی یابد.

کانت با تحلیل خود از شناخت، فلسفه اولی یا مابعدالطبیعه را بی‌اعتبار و لفاظی و خیالبافی می‌داند. او ریاضیات را معتبر می‌داند؛ زیرا از نظر او ریاضیات مربوط به فرضیات خود ذهن است. ریاضیات نیز در تحلیل کانت، ذهنی محض است و در نهایت او از اثبات یقینی بودن ریاضیات ناتوان است. کانت علوم طبیعی را محصول همکاری حس و عقل



می‌داند. اما این علوم نیز تنها به ظواهر طبیعت (فنون‌ها) راه دارند و ادراک جواهر و کشف ذوات (نومن‌ها) اشیا ممکن نیست.^{۱۴}

کانت، مقولات را فطری و ماقبل حس می‌داند. درست است که بسیاری از مفاهیم عقلی از راه حس درک نشده‌اند، اما فطری دانستن آنها نیز خطاست. نفس در ابتدای تکونش، هیچ یک از این مفاهیم را ندارد و اساساً فاقد ذهن است؛ اما دارای علم حضوری است و از واقعیات درونی خود، آگاه است و تدریجاً به آنها علم حصولی پیدا می‌کند. پس اساساً چیزی به نام مفاهیم یا مقولات فطری امکان‌پذیر نمی‌باشد.

خطای دیگر کانت این است که وی بدون توجه به تفاوت‌هایی که در میان مقولات دوازده‌گانه او هست، همه را ذهنی می‌داند؛ در حالی که این مقولات از یک سنخ نیستند. برخی از آنها از مقولات ثانیه فلسفی هستند که منشأ انتزاع خارجی دارند و برخی از آنها مقولات ثانیه منطقی هستند که ذهنی محض می‌باشند. مقولات ثانیه منطقی نیز با این که ذهنی هستند، اما فطری و ذاتی ذهن نیستند، بلکه ذهن تدریجاً آنها را از امور ذهنی، انتزاع می‌کند.^{۱۵}

شهید مطهری همچنین نظریات کانت در زمینه فلسفه اخلاق را به تفصیل، تجزیه و تحلیل و نقادی کرده است.^{۱۶}

۲-۳-۴. فلسفه هگل

شهید مطهری برای فلسفه هگل نیز اهمیت قائل است و بسیاری از فلسفه‌های جدید را متأثر از اندیشه‌های هگل می‌داند. وی در مواضع مختلف از آثارش، آرای هگل را طرح و نقد کرده است. مطهری، ابتدا نظریات هگل را تقریر و سپس با فلسفه اسلامی مقایسه و سرانجام نقد می‌کند. او در توضیح آرای فلاسفه غرب از جمله هگل از مقولات و مفاهیم فلسفه اسلامی استفاده می‌کند و از این طریق، آن نظریات را برای فیلسوفان مسلمان، قابل فهم می‌سازد.

از نظر هگل، برترین مقوله، هستی است. هستی برای هر چیزی به منزله جنس است و دیگر امور به منزله فصل اشیا به شمار می‌آیند؛ مثلاً هر یک از خصوصیات میز را اگر از آن بگیریم، آن میز باقی است، ولی اگر هستی را از آن بگیریم، چیزی باقی نمی‌ماند.

شهید مطهری در این باره می‌گوید که اولاً این صفت، اختصاصی به هستی ندارد. در فلسفه اسلامی گفته می‌شود که شیئیت شیئی به صورت آن است. اگر صورت شیئی را از

آن شیئی بگیریم آن شیئی دیگر آن شیئی نیست. ثانیاً وجود نمی‌تواند جنس باشد. جنس و فصل، خارج از یکدیگر و متحد با هم هستند و با ترکیبشان ماهیتی حاصل می‌شود. اگر وجود را جنس بدانیم و امور دیگر را فصل، می‌توان پرسید که آیا آن فصل‌ها وجود دارند یا ندارند. اگر موجود نباشند با ضمیمه شدن معدوم به وجود چیز جدیدی حاصل نمی‌شود و جنس و فصلی پیدا نمی‌شود. اگر آن فصل‌ها موجود باشند، پس دارای هستی هستند که جنس آنهاست و در ازای این جنس باید فصلی باشد و پرسش درباره وجود آن فصل، دوباره طرح می‌شود و این تسلسل در جایی متوقف نمی‌شود. پس نمی‌توان هستی را جنس فرض نمود. اساساً چون هستی، عام‌ترین اشیا است، سایه‌اش بر سر همه چیز به نحو یکسان گسترده است. اجناس، انواع و فصول یکسان در زیر سایه هستی هستند. از همین جهت هستی نمی‌تواند جزء چیزی قرار گیرد. برترین مفهوم بودن هستی با جنس بودن آن ناسازگار است.^{۱۷}

از نظر شهید مطهری، مبنای هگل در وحدت ذهن و عین از دیدگاه فلسفه اسلامی پذیرفته نیست. ذهن و عین، دو چیزند و عملکرد آنها نیز متفاوت است. در ذهن، چیزهایی هست که در خارج نیست. ذهن، امر واحد عینی را به امور متکثر تحلیل می‌کند و بین آنها رابطه ضروری برقرار می‌کند. مثلاً وقتی می‌گوییم انسان حیوان است، در خارج، یک چیز بیشتر نیست؛ این ذهن است که آن را به موضوع، محمول و رابطه تجزیه می‌کند. در ذهن، بین این سه چیز تمایز هست، در حالی که در خارج، چنین تمایز و تکثری وجود ندارد. اشکال دیگر سخن هگل این است که اگر ذهن و عین، یکی باشند، خطا معنا نخواهد داشت؛ آن چه در ذهن هست، در خارج هم خواهد بود. دیگر این که ذهن مربوط به انسان است؛ طبق سخن هگل اگر انسان نباشد، نباید واقعیتی در عالم باشد.^{۱۸}

۴-۴. سید محمد باقر صدر

آیت الله شهید سید محمد باقر صدر (۱۳۵۳ - ۱۴۰۰ ه ق) در حوزه علمیه نجف نیز به مقابله با تفکر مارکسی برخاست و ابعاد مختلف این مکتب از فلسفه و اقتصاد و تاریخ را تجزیه و تحلیل و نقادی کرد. نقد صدر نیز بنیادی، نیرومند و ابتکاری بود. کتاب *فلسفتنا* از حیث محتوا، بسیار شبیه به کتاب *اصول فلسفه* علامه طباطبائی بود. این کتاب، خوانندگان بسیاری در جهان عرب و اسلام و حتی بیرون از جهان اسلام یافت و بسیار تأثیرگذار گردید. در برخی از مدارس علوم دینی از جمله در حوزه علمیه قم از این کتاب به عنوان

متن درسی برای نقد مارکسیسم و فلسفه‌های جدید استفاده می‌شد. وی همچنین در کتاب *اقتصادنا* نظام اقتصادی مارکسیسم و کاپیتالیسم را به نحو نیرومندی نقد کرد و نظام اقتصادی اسلام را برای نخستین بار بازسازی کرد.

۱-۴-۴. مبانی منطقی استقراء

یکی از کوشش‌های فلسفی بسیار مهم شهید صدر، ارائه نظریه‌ای نو درباره استقراء است که در کتاب مهم *مبانی منطقی استقراء*^{۱۹} آن را عرضه کرده است. در این کتاب، وی نظریه احتمالات و مباحث منطقی و معرفت‌شناختی مربوط به آن را طرح و نظریات فلاسفه غربی را در این زمینه تحلیل و نقادی می‌کند و خود، نظام منطقی و معرفت‌شناختی جدیدی را عرضه می‌کند که از آن نه تنها در معرفت به طور عام، بلکه در الهیات و حتی فقه نیز استفاده می‌کند.



استقراء به معنای جست‌وجو در بین جزئیات یک کلی برای رسیدن به حکمی کلی است. استقراء بر دو قسم ناقص و تام تقسیم می‌شود. استقراء تام، مشاهده تمام موارد یک حکم است، مانند این که ببینیم تک تک دانش‌آموزان مدرسه الف، فارسی زبان هستند. در این صورت به آسانی حکم می‌کنیم که همه دانش‌آموزان مدرسه الف، فارسی زبان هستند روشن است که این نتیجه در حکم یک قضیه شخصیه است، نه یک حکم کلی قابل تعمیم به موارد بی‌شمار. آن چه معمولاً در علوم در پی آن هستیم رسیدن به احکام و قوانین کلی است که بتواند شامل افراد بی‌شمار بشود. بدیهی است که افراد بی‌شمار یک کلی، قابل مشاهده و جست‌وجو نیستند. بلکه معمولاً مصادیق متعددی از یک کلی مشاهده می‌شود و آن گاه حکم کلی صادر می‌گردد، مانند این که با دیدن موارد زیادی از این که آهن در پی حرارت یافتن، انبساط پیدا می‌کند و ندیدن مورد خلافی حکم می‌کنیم که هر آهنی در پی حرارت انبساط می‌یابد. این استقراء را استقراء ناقص می‌گویند؛ به این جهت که فقط برخی از افراد یک کلی، مشاهده شده‌اند، نه همه افراد.

نخستین پرسش درباره استقراء ناقص، این است که آیا به صرف مشاهده موارد متعدد تقارن دو پدیده می‌توان تلازم آنها را استنتاج نمود و علیت یکی را برای دیگری اثبات نمود و به قانونی کلی دست یافت؟

پرسش دیگر این است که آیا راهی وجود دارد که با طی آن بتوان از طریق مشاهده تقارن به علیت رسید؟

سرنوشت علم، وابسته به پاسخی است که به این پرسش‌ها می‌دهیم. به صرف مشاهده هرگز علم نخواهیم داشت. علوم وقتی شکل می‌گیرند که از بررسی جزئیات به قوانین کلی دست یابیم و بتوانیم در پرتو مشاهدات گذشته آینده را پیش‌بینی کنیم. شهید صدر پس از بررسی دیدگاه‌های دو مکتب عقلی و تجربی در حل مسئله استقراء، مکتب جدیدی را تحت عنوان مکتب ذاتی در حل مسئله استقراء طرح می‌کند. مکتب ذاتی با مکتب عقلی در این عقیده موافق است که اساس معرفت بشری یک دسته قضایای بدیهی و پیش از تجربه است؛ اما در این که چگونه می‌توان با استفاده از این قضایای نخستین، قضایای دیگری را استنتاج و استخراج کرد و معرفت بشری را افزایش و گسترش داد، با مکتب عقلی اختلاف دارد.

مکتب عقلی، تنها راه رشد معرفت بشری را توالد موضوعی می‌داند، اما دیدگاه جدید شهید صدر علاوه بر توالد موضوعی به توالد ذاتی نیز معتقد است و بیشتر معرفت‌های بشری را محصول توالد ذاتی می‌داند. از نظر شهید صدر، هر شناختی دو جنبه دارد: جنبه ذاتی و جنبه موضوعی. جنبه ذاتی، همان ادراک ماست و جنبه موضوعی، قضیه‌ای است که ادراک شده است و واقعیتی مستقل دارد.

مراد از توالد موضوعی، افزایش معرفت از راه ارتباطات منطقی است که بین قضایا برقرار است. شناخت یک قضیه یا چند قضیه می‌تواند منشأ شناخت قضیه دیگری باشد که ملازم با آنهاست. مثلاً اگر بدانیم سقراط، انسان است و انسان، فانی است، خواهیم دانست که سقراط، فانی است. مقدمات قیاس به طور ضروری، مستلزم نتیجه هستند و احوال روحی و روانی شخص تأثیری در این امر ندارد.

مراد از توالد ذاتی، این است که معرفتی از معرفتی دیگر به دست آید بدون این که بین موضوع‌های آن دو، یعنی بین قضایای آن ملازمه‌ای باشد، بلکه این نوع معرفت از راه ملازمه بین جنبه‌های ذاتی آن دو معرفت به دست می‌آید.

از نظر شهید صدر شناخت استقرائی، دو مرحله دارد: مرحله اول، توالد موضوعی است. در این مرحله، شناخت ما در آغاز و مشاهدات اولیه به صورت احتمال است، اما با مشاهده موارد بیشتر، این احتمال تدریجاً تقویت می‌شود تا این که به بالاترین درجه احتمال می‌رسد. منطقی حاکم در این مرحله، منطقی استنباطی ارسطویی است. اما رشد درجه احتمال هیچ‌گاه ما را به یقین نمی‌رساند و بر طبق منطقی ارسطویی، رسیدن به یقین از این راه میسر نیست. اما مرحله دوم، مرحله توالد ذاتی است که ما را از احتمال به یقین



می‌رساند. بنابراین، برای تفسیر دلیل استقرائی لازم است دو مرحله توالد موضوعی و ذاتی را تبیین کنیم. در مرحله توالد موضوعی باید نشان دهیم که چگونه استقراء به رشد احتمال می‌انجامد و در مرحله توالد موضوعی جهش از احتمال به یقین را باید توضیح دهیم. چون تبیین رشد احتمال مبتنی بر حساب احتمالات است، شهید صدر برخی از مهم‌ترین نظریات مربوط به احتمالات را بررسی می‌کند و سرانجام، خود تعریف جدیدی از احتمال براساس علم اجمالی می‌دهد و بر پایه آن رشد احتمال در دلیل استقرائی را بر حسب اصول اولیه حساب احتمالات محاسبه می‌کند.

در مرحله توالد ذاتی برای تبیین چگونگی وصول به یقین از راه استقراء، نخست یقین را به سه نوع: منطقی، موضوعی و ذاتی تقسیم می‌کند.

یقین منطقی عبارت است از علم به قضیه‌ای همراه با علم به محال بودن خلاف آن؛ مانند یقین به تلازم منطقی بین قضیه «سقراط مرد دانشمندی است» با «سقراط مرد است» که اولی متضمن دومی است، یا یقین در قضایای ضروری، مانند «خط مستقیم کوتاه‌ترین فاصله میان دو نقطه است» که خلاف آن محال است. این یقینی است که در منطق ارسطو مراد است. یقین ریاضی نیز از همین نوع است.

یقین ذاتی عبارت است از جزم انسان به یک قضیه بدون هیچ‌گونه شک یا احتمال خلاف آن، با این که خلاف آن را محال نمی‌داند، مانند این که کسی با دیدن نامه‌ای یقین کند که از دوست اوست، چون خط آن شبیه به خط دوست اوست، با این که معمولاً برای دیگر افراد در این مورد ممکن است یقینی حاصل نشود. یقین ذاتی به حالت روانی شخص بستگی دارد.

یقین موضوعی، یعنی یقینی که حاصل قرائن و شواهدی است که آن را برای هر انسان متعارفی موجه می‌نمایند. این یقین، امری عینی و مستقل از حالت روانی افراد است. احتمال نیز به ذاتی و موضوعی تقسیم می‌شود. احتمال ذاتی، احتمالی است که شخصی بالفعل دارد و به ادله و شواهد وابسته نیست. احتمال موضوعی درجه تصدیقی است که ادله و شواهد ایجاب می‌کنند.

یقینی که از راه دلیل استقرائی حاصل می‌شود، یقین منطقی نیست. از همین جهت با منطق استنباطی ارسطویی این یقین توجیه‌پذیر نیست. یقین استقرائی یقین موضوعی است. در این جا می‌خواهیم از تصدیق احتمالی به تعمیم استقرائی به یقین به آن دست یابیم. برای جهش از ظن به یقین به اصل معرفت شناختی زیر نیازمندیم.

هرگاه مقدار فراوانی از ارزش‌های احتمالی در یک محور جمع شوند، و آن محور با گردآمدن آن مقادارها دارای ارزش احتمالی بزرگی شود، این ارزش احتمالی بزرگ در شرایط خاصی به یقین تبدیل می‌شود. گویی ساختمان معرفت بشری به گونه‌ای است که نمی‌تواند ارزش‌های احتمالی بسیار ناچیز را حفظ کند، بلکه در چنین موردی، ارزش احتمالی کوچک به سود ارزش احتمالی بزرگ از بین می‌رود؛ به این معنا که ارزش احتمالی بزرگ به یقین تبدیل می‌شود. در چنین موردی از بین رفتن آن ارزش احتمالی کوچک در نتیجه عواملی نیست که بتوان بر آنها چیره شد و از آنها گریخت، بلکه نابودی احتمال کوچک و تحول ارزش احتمالی بزرگ به یقین، لازمه حرکت طبیعی شناخت بشری است و در نتیجه انباشته شدن ارزش‌های احتمالی در یک محور است؛ به گونه‌ای که گریز از آن ممکن نیست. چنان که گریز از هیچ یک از درجه‌های بدیهی تصدیقی که بدون واسطه به دست می‌آید، ممکن نیست؛ مگر در حالاتی که شخص، دچار انحرافی در فکر باشد.^{۲۰}

پس از تبیین چگونگی تحصیل یقین به تعمیم‌های استقرائی، شهید صدر معرفت‌شناسی مبتنی بر مکتب توالد ذاتی خود را طرح می‌کند و بیان می‌کند که بسیاری از معارف بشری حتی برخی از آن چه را که منطق ارسطویی به عنوان بدیهیات یاد می‌کند، حاصل روش استقرائی است که مکتب ذاتی، آن را تبیین می‌کند.

۴-۴. حائری یزدی

مهدی حائری یزدی (۱۳۰۲ - ۱۳۷۸ ه. ش) فلسفه اسلامی را نزد اساتیدی چون میرزا مهدی آشتیانی، آیت الله سید احمد خوانساری، سیف‌الله ایسی و بیش از همه امام خمینی آموخت. حائری، نخستین فیلسوف طراز اول اسلامی است که فلسفه غرب را به صورت آکادمیک در دانشگاه‌های غربی تحصیل کرده و استاد مسلم در فلسفه غرب به ویژه شاخه تحلیلی آن شده است. حائری پس از اتمام دروس سنتی در حوزه، به آمریکا رفت و فلسفه غرب را در دانشگاه‌های جرج تون، میشیگان و تورنتو تحصیل نمود و پایان نامه دکتری خود را تحت عنوان *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی: علم حضوری*^{۲۱} نوشت. وی سالیانی چند نیز در دانشگاه‌های مختلف آمریکا و کانادا و سپس در ایران تدریس نمود. حائری در فهم فلسفه غرب و مقایسه و نقد آن سرآمد است.

مهم‌ترین سهم او در فلسفه اسلامی معاصر، طرح فلسفه تطبیقی به صورت تخصصی



است. هرچند در بین برخی از فلاسفه معاصر در ایران به مواردی از فلسفه تطبیقی بر می‌خوریم. اما بسیاری از این فیلسوفان، دسترسی مستقیم به فلسفه غرب نداشتند. حائری به جهت این که علاوه بر تخصص در فلسفه اسلامی و علم اصول، به زبان انگلیسی و فلسفه جدید غرب تسلط داشت، فلسفه تطبیقی به معنای آکادمیک آن را رشد داد، گو این که فرصت کافی برای بسط و توسعه آن نیافت.

حائری بر ضرورت آشنایی عمیق مسلمانان با فلسفه غرب و ارتباط علمی با غرب و معرفی فلسفه اسلامی به جهانیان تأکید دارد. او بر آن است که باید بکوشیم فهم عمیقی از فلسفه غرب داشته باشیم. نه آشنایی سطحی: «رابطه ما باید در سطحی باشد که بتوانیم زیربنای فکری غربی‌ها را دریابیم و زیربنای اندیشه اصیل خود را نیز به آنها ارائه دهیم... اقتصاد و تکنولوژی غرب را باید براساس فلسفه‌ها و زیربنای فکری غرب دریابیم».^{۲۲}

حائری به رغم تسلط بر فلسفه غرب، سخت به فلسفه اسلامی به ویژه فلسفه ملاصدرا وفادار است و از مواضع آن دفاع می‌کند. از نظر وی فلسفه غرب، به ویژه فلسفه تحلیلی، در روش‌شناسی پیشرفته‌تر از فلسفه اسلامی است، اما از جهت محتوا و حل برخی معضلات مهم فلسفی، فلسفه اسلامی بسیار موفق‌تر بوده است.^{۲۳}

یکی از مزایای فلسفه اسلامی از نظر حائری عدم دوگانگی در تاریخ آن است. فلسفه اسلامی یک راه یک‌نواخت را تا سر حد کمال پیموده است، برخلاف فلسفه غرب که گسیختگی در آن هست و به فلسفه کلاسیک و جدید تقسیم می‌شود و تشتت آرا و انحرافات فکری در آن بسیار است.^{۲۴}

حائری در اکثر آثارش، مباحث فلسفی را به صورت مقایسه بین آرای فلاسفه غربی و اسلامی طرح می‌کند و در مواردی، دیدگاه‌های فیلسوفان غربی را نقد می‌کند.

حائری درباره مقایسه فلسفه غرب به ویژه فلسفه کانت با فلسفه اسلامی می‌گوید «این که ما روش تطبیقی را تأکید می‌کنیم؛ به خاطر این است که به نظر بنده، فلسفه، یک تفکر انسانی با یک زبان انسانی است و در حقیقت، تفاوت زیادی بین آنها نیست، تفاوت در طرز بیان و اظهار مطلب است».^{۲۵} از این‌رو در آثار خود به تفصیل نظر کانت درباره وجود خدا و نیز وجود محمولی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.

از نظر حائری، یکی از عرصه‌های که می‌توان به نحو مقایسه‌ای مطالعه نمود، مقایسه مباحث زبانی فلسفه غرب با مباحث الفاظ علم اصول فقه است.

حائری به فلسفه تحلیلی غرب توجه خاصی دارد و روش فیلسوفان تحلیلی را

می‌پسندد و با این روش، مسائل فلسفه اسلامی را بررسی می‌کند. اما این بدین معنا نیست که وی با همه آرای فیلسوفان تحلیلی موافق است. یکی از اشتغالات او نقد آرای فیلسوفان تحلیلی است. آشنایی وی با فلسفه تحلیلی غرب از یک سو و تسلطش در فلسفه و منطق اسلامی، علم نحو و علم اصول از طرف دیگر به وی توانایی استثنائی در تفسیر و نقد فلسفه تحلیلی داده است.^{۲۶}

۵-۴. محمد تقی جعفری

محمد تقی جعفری تبریزی (۱۳۰۴ - ۱۳۷۷ هـ ش) در کنار فراگیری علوم اسلامی، فلسفه اسلامی را نزد میرزا مهدی آشتیانی در تهران و شیخ صدرا قفقازی و شیخ مرتضی طالقانی در نجف اشرف آموخت. وی از دوران جوانی، علاقه‌مند به مطالعه آرا و اندیشه‌های متفکران از ملل مختلف از جمله فلاسفه غرب بود. او اندیشه غربی به معنای عامش را در حوزه‌های مختلف فلسفی و علوم انسانی از فلسفه، الهیات، انسان‌شناسی، اخلاق، حقوق، معرفت‌شناسی تعلیم و تربیت، فلسفه زیبایی و هنر و فلسفه علم مطالعه بررسی کرده است. جعفری در بسیاری از همایش‌ها و نشست‌های فلسفی در داخل و خارج از ایران حضور داشته و با فلاسفه و صاحب‌نظران بسیاری در فلسفه غرب گفت‌وگو و مصاحبه داشته است. او مکاتباتی نیز با برخی از فلاسفه و متفکران معاصر از جمله برتراند راسل داشته است.

جعفری به عنوان یک فیلسوف معاصر اسلامی تقریباً در تمام دوره حیات فلسفی خود با فلسفه غرب مواجهه داشته و با آن مرتبط بوده است. این مواجهه را می‌توان به وجوه مختلف نشان داد. نخستین وجه آن مطالعه گسترده در فلسفه غرب و یادگیری آن است؛ دوم، نقد فلسفه غرب، سوم، استشهاد به سخنان فلاسفه غرب برای تأیید نظریات مورد قبولش، چهارم، مقایسه مسائلی از فلسفه غرب با دیدگاه اسلامی، پنجم، گرفتن موضوع و مسئله‌ای از فلسفه غرب و کوشش برای تبیین دیدگاه اسلامی در آن زمینه است. شاید بیشترین استفاده جعفری از فلسفه غرب از گونه پنجم باشد. او در طرح بسیاری از موضوعات از مطالعاتش در فلسفه غرب الهام گرفته است، موضوعاتی همچون، هنر و زیبایی، فلسفه حیات، آزادی، فلسفه تاریخ و تمدن، فلسفه علم، فلسفه دین و حقوق بشر.

جعفری در کتاب *رابطه انسان - جهان*، که در دهه سوم عمرش نوشته است، احوال بسیاری از فلاسفه غرب را درباره چیستی ماده نقل و بررسی کرده است. وی در آثار



مختلفش آرای فلاسفه و اندیشمندان غربی را متعرض شده است. مواجهه او با اندیشمندان غربی، فقط مواجهه سلبی نیست، بلکه در بسیاری از موارد او برای تأیید نظرش به سخنان متفکران دیگر استشهاد می‌کند. البته او هیچ‌گاه نقد آرای را که با آن موافق نبوده است از نظر دور نداشته است. او در آثارش، آرای فیلسوفان بسیاری همچون ماکیاولی، توماس هابز، دیوید هیوم، برتراند راسل و آلفرد نورث وایتهد را نقد کرده است. جعفری در کتاب *تحقیقی در فلسفه علم*، یکی از بغرنج‌ترین شعب جدید فلسفه را مورد بررسی قرار داده است. او می‌گوید که فیلسوفان معمولاً به تعریف فلسفه علم نپرداخته‌اند؛ در حالی که گویی از نظر وی این امر، قدم نخست در این بحث است.

جعفری، فلسفه را در معنایی وسیع‌تر از آن چه که فلاسفه سنتی اسلامی اراده می‌کنند، به کار می‌برد. از این رو وی در آثارش از موضوعات متنوعی سخن گفته است. محور تفکر فلسفی او بیشتر، انسان است تا وجود. البته نباید تصور کرد که او یک اومانیزست یا اگزیستانسیالیست است. انسان برای او بدون ارتباط با خدا تقرری ندارد. توجه او به انسان شناسی از این باب است که بدون خودشناسی نه خداشناسی میسر است و نه زندگی انسانی یا حیات معقول ممکن است. چنین مقصودی فقط در ارتباطات چهارگانه انسان با خود، با خدا، با جهان هستی و با دیگر انسان‌ها تحقق می‌یابد.

توجه محض به انسان بدون ارتباطات چهارگانه‌اش و به خصوص بدون توجه به حرکت او در مسیر کمال و تعالی و قرار گرفتن او در جاذبه ربوبی به بن‌بست منتهی می‌شود. فلسفه باید به تعالی بشر کمک کند. فلسفه‌ای که به هر بهانه و دلیلی برای سیر انسان به سوی کمال، سد ایجاد کند، موجب ناامیدی گردد و آدمی را از حرکت باز دارد، مطلوب نیست. غایت فلسفه، تحول تکاملی ذات انسان یا همان استکمال نفس است. از نظر جعفری، فلسفه، عهده‌دار تحقیق درباره ماهیت اصول کلی نتایج و عوامل اصلی ارتباطات چهارگانه انسان است.^{۲۷}

در جایی دیگر می‌نویسد، فلسفه «عبارت است از فعالیت عالی مغز به وسیله اندیشه و تعقل و دریافت در قلمروهای پنجگانه:

اصول مبنایی...

مسائل ماقبل تشکل قضایای علمی.

مسائل مابعد تشکل قضایای علمی.

مسائل همزمان با بروز و استمرار قضایای علمی.

مباحث مربوط به مختصات و فعالیت‌های ماوراء طبیعی نفس».^{۲۸}

مباحثی همچون واقعیت وجود «من»، تقسیم‌پذیری جسم، مبادی کلی و امور عامه فلسفه، ثبات ابعادی از نفس انسانی، قابل شناخت بودن واقعیت اشیاء، منشأ نظم طبیعت، و حقیقت زیبایی برخی از مسائل هستند که در فلسفه از آنها بحث شود. البته در همه این موارد، آن چه به عهده فلسفه است بیان اصول بنیادی و کلی است که همان احکام کلی هستی است.

این نگاه وسیع به فلسفه موجب شده است که وی علاوه بر مطالعه آثار رسمی و کلاسیک فلسفی توجه خاصی به ادبیات جهانی و آثار نویسندگانی چون ویکتور هوگو، تولستوی و داستایفسکی داشته باشد. او با نگاه فیلسوفانه و انسان‌شناسانه به آثار ادبی متفکران می‌نگرد و به تحلیل و نکته‌سنجی در آنها می‌پردازد؛ چنان که او با همین رویکرد به آثار ادبا و شعرای ایرانی همچون مولوی و خیام و نظامی و حافظ توجه می‌کند. برای جعفری، تفکر فلسفی، اصالت دارد و مرزهای تاریخی و جغرافیایی نمی‌تواند فیلسوفان را از هم جدا کند. ملاک رد و قبول در فلسفه، منطق و برهان است نه تقسیم‌بندی‌ها و صف‌کشی‌های ثانوی. این تنوع و گونه‌گونی را هرگز نباید به عنوان تضاد فلسفه‌ها تلقی نمود.

۴-۶. محمد تقی مصباح

آیت الله محمد تقی مصباح یزدی (۱۳۱۳ ه. ش) از شاگردان علامه طباطبائی، چند سال پیش از انقلاب اسلامی ایران و چند سال پس از آن درگیر مباحث مربوط به مارکسیسم بود و فلسفه و تفکر مارکسیسم را به طور عام، به طور تفصیلی، بحث و نقادی کرده است. کتاب پاسداری از سنگرهای ایدئولوژیک در زمان انتشارش، دقیق‌ترین اثر در رد اصول دیالکتیک مارکسی محسوب می‌شد و با اشتیاق وافر از سوی روشنفکران حوزوی و دانشگاهی مطالعه می‌شد.

مصباح در آثار مختلفش و همچنین در درس‌هایش به همراه طرح مباحث اسلامی همواره نظریات فلاسفه و متفکران غربی را بررسی می‌کند. وی به نحو نظام‌مندی در حوزه‌های مختلف هم‌آرای فلاسفه غربی را تحلیل و نقد کرده و هم به تأسیس و تقریر دیدگاه‌های اسلامی پرداخته است. برخی از این حوزه‌ها عبارتند از: معرفت‌شناسی، الهیات، دین‌شناسی، فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق و فلسفه سیاست.



یکی از مکتب‌هایی که آیت الله مصباح در آثار مختلفش به تقریر و نقد آن پرداخته است، حس‌گرایی افراطی است. از نظر پوزیتیویست‌ها ادراک حقیقی منحصر در ادراک حسی است و نیروی درک‌کننده‌ای به نام عقل وجود ندارد. تجربه نیز منحصر به تجربه حسی بیرونی است و یافت‌های درونی و حضوری، ارزش علمی ندارند.

وی در نقد این آرا توضیح می‌دهد که پوزیتیویست‌ها با نادیده گرفتن شناخت‌های حضوری و بدیهیات عقلی، راه هر نوع تبیین معقول برای ارزش شناخت را می‌بندند و در توجیه معرفت بشری به بن‌بست شکاکیت می‌رسند.

استاد مصباح در آثار مختلفش با تحلیل و موشکافی در بنیان‌های شناخت آدمی، علم حضوری را مبدأ و مبنای شناخت بشری می‌داند. از نظر وی بدیهیات نیز برگرفته از علم حضوری هستند. وی با ابتدای معارف یقینی بشری بر یافته‌های حضوری به مقابله با شکاکیت و نسبیت‌گرایی می‌پردازد و بر همین مبنا معرفت‌شناسی و مابعدالطبیعه اسلامی را مبتنی می‌کند.

یکی از موضوعاتی که استاد مصباح در کتاب‌ها و درس‌هایش مورد تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای قرار داده و نظریات فلاسفه غرب را در آن زمینه بررسی کرده است، اخلاق است. وی مباحث بسیاری را در زمینه اخلاق طرح کرده است، اما مهم‌ترین مباحث فلسفی که در این زمینه ارائه کرده، درباب تعیین معیار ارزش اخلاقی، نقد دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف فلسفه اخلاق و سرانجام تبیین و بازسازی مستدل نظام اخلاقی اسلام است.

بر این اساس، استاد مصباح را باید فیلسوف اخلاق نامید. با این که او در حوزه‌های مختلف فلسفی از جمله در مابعدالطبیعه و معرفت‌شناسی، نوآوری‌های بسیاری دارد، اما در فلسفه اخلاق، او مؤسس است. هر چند سهم دیگر بزرگان معاصر در نقد مکتب‌های اخلاقی غرب و بیان دیدگاه اسلامی درباب اخلاق را نمی‌توان نادیده گرفت، اما انصاف این است که کسی چون وی به نقد عمیق و تفصیلی نظریات اخلاقی و تأسیس نظام‌مند فلسفه اخلاق اسلامی و ارائه نظام منسجم اخلاق اسلامی نظریه پرداز می‌نکرده است.

۵. اشاره‌ای به برخی دیگر از علما

علمای آشنا با فلسفه غرب منحصر به افراد یاد شده نیستند. اینان شاید در این زمینه، شناخته شده‌تر هستند و آثار بیشتری عرضه کرده‌اند. اما علمای آشنا و حتی صاحب‌نظر در فلسفه غرب، بسی بیش از نامبردگان است.

یکی از اینان حسینعلی راشد است. او در کتاب *دو فیلسوف شرق و غرب*، نظریات ملاصدرا درباره حرکت و زمان را با نظریات انیشتین مقایسه و بررسی کرده است. شهید آیت الله دکتر بهشتی از عالمانی است که با فلسفه غرب آشنا بود و از طریق متون اصلی به زبان‌های اروپایی، این فلسفه را مطالعه می‌کرد. وی مدتی فلسفه هگل را تدریس می‌کرد و حواشی و یادداشت‌هایی بر آثار هگل دارد. از آیت الله ربانی شیرازی، کتابی درباره مسئله حرکت با عنوان حرکت در طبیعت از دیدگاه دو مکتب برجای مانده است که در آن به نحو مقایسه‌ای، مسئله حرکت را از دیدگاه فلسفه اسلامی و فلسفه مارکسی بررسی کرده است. پس از حائری یزدی، بی‌شک دکتر احمد احمدی، دومین عالم دینی است که اشتغال آکادمیک درازمدت به فلسفه غرب داشته است. بی‌شک او مترجم، مدرس و صاحب نظر در فلسفه غرب است. سال‌هاست که به تدریس فلسفه غرب و فلسفه تطبیقی در دانشگاه و حوزه و راهنمایی دانشجویان و طلاب در این زمینه اشتغال دارد. آیت الله جعفر سبحانی در آثار متعدد در موضوعات مختلف همچون الهیات، معرفت‌شناسی و فلسفه اخلاق، آرای فلسفه غرب را بحث و بررسی کرده است. اینها کسانی بودند که با فلسفه غرب مواجهه مثبت کردند، اما جمع زیادی از عالمان نسل گذشته، فلسفه غرب را نادیده گرفتند و توجهی به آن نکردند. امروزه البته وضع به گونه دیگری است و توجه به فلسفه غرب، رو به گسترش است. البته همچنان کسانی هستند که آن را نادیده و بی‌اهمیت تلقی می‌کنند.

۶. نسل جدید حوزه و فلسفه غرب

آن چه گفتیم مربوط به عالمانی است که پیش از انقلاب اسلامی نشو و نما کردند و پیشگام در مواجهه با فلسفه غرب بودند، هر چند برخی از آنها پس از انقلاب نیز فعال بوده‌اند، اما شخصیت علمی آنها پیش از انقلاب شکل گرفته است. اما مواجهه نسل جدید عالمان که پس از انقلاب اسلامی ظهور کردند، داستان دیگری دارد. توجه عالمان دین به فلسفه و تفکر غربی پس از انقلاب شدت گرفت و زمینه مساعدی برای آشنایی با این افکار فراهم آمد.

دفاع از باورهای دینی و اصول فلسفه سنتی در برابر پرسش‌های برخاسته از فلسفه غرب و چالش‌های جدید بسیاری از عالمان دینی و دین پژوهان را به مطالعه فلسفه غرب



و تأمل در آن واداشت. آثار بسیاری در این زمینه ترجمه و تألیف گردید. کرسی‌های مختلف تدریس فلسفه غرب در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه دایر گردید. جمع زیادی با شور و شوق به تعلیم و تعلم و تحقیق در فلسفه‌های مختلف مشغول شدند و آثار مختلف اعم از کتاب و مقاله و پایان‌نامه مرتبط با فلسفه غرب تولید شد.

اندیشه‌ها و نظریات غربی به صورت فزاینده‌ای در حال ورود به جامعه ماست و بسیاری از این اندیشه‌ها باورهای متافیزیکی و دینی ما را به چالش می‌کشند. فلسفه غربی اکنون یک عامل تأثیرگذار در تفکر فلسفی ایران معاصر است. و نسل جدید با فلسفه‌های مختلف غربی و در حوزه‌های مختلفی همچون معرفت‌شناسی، فلسفه دین و فلسفه سیاست و اخلاق و زبان و غیر آن درگیر است و بنیان فلسفه تطبیقی در حال پی‌ریزی است. بسیاری از اهل فلسفه به تحلیل و نقد فلسفه غرب و مقایسه آن با فلسفه اسلامی اشتغال دارند. این فعالیت، بیشتر در حوزه‌هایی چون معرفت‌شناسی، فلسفه دین، فلسفه و زبان و سایر فلسفه‌های مضاف است. کوشش برای نظریه پردازی در این عرصه‌ها مشهود است.

نسل جدید عالمان و پژوهشگران دینی می‌توانند با مواجهه خردمندانه با فلسفه و تفکر غربی، این چالش را به فرصت تبدیل کنند و با فهم و نقد آن و بهره‌گیری از آن همراه با استفاده از سنت فلسفی خود به توسعه، تعمیق و معرفی فلسفه و تفکر اسلامی همت کنند. این مرحله اقتضا دارد که فلسفه غرب به طور عمیق و تخصصی مطالعه شود. در این دوره، سخنان کلی و پراکنده و استفاده از منابع ضعیف و دست دوم، چندان ارزشی ندارد.

امروزه فلسفه غرب در ایران حضور دارد. برخی بی‌اطلاع از میراث فلسفی خود، شیفته و مجذوب انحای فلسفه‌های غربی شده، نسبت به سنت فلسفی خود بی‌اعتنا و غافل هستند. برخی از اینان، فلسفه اسلامی را متعلق به گذشته می‌دانند و گروهی آن را اساساً فلسفه نمی‌دانند؛ گاهی آن را به علم کلام، نزدیک‌تر از فلسفه می‌دانند. در مقابل اینان، گروهی نیز فلسفه غرب را نادیده می‌گیرند و خود را بی‌نیاز از آن می‌دانند و جز میراث فلسفی خود هیچ تفکری را شایسته نام فلسفه نمی‌دانند.

توجه انحصاری برخی محافل دانشگاهی به فلسفه غرب و عدم توجه کافی برخی از حوزویان به آن، دانشگاه و حوزه را از نظر فکری از هم دور خواهد کرد. برای این که بین این دو مرکز علمی، گفتمان سازنده‌ای برقرار شود، هم توجه بیشتر دانشگاهیان به میراث فلسفی بومی و اسلامی و هم توجه بیشتر حوزویان به فلسفه‌های جدید ضروری است.

البته این توجه در هر دو مرکز دیده می‌شود، اما لازم است گسترش بیشتری یابد. اگر گروهی تنها با زبان فلسفی غرب آشنا باشند و گروهی تنها با زبان فلسفی اسلامی و زبان مشترکی در میان نباشد، زمینه برای سوء تفاهم و منازعه فراهم می‌شود که کمترین زیان آن جدایی و بیگانگی اینان نسبت به یکدیگر است.

نه می‌توان از میراث غنی فلسفه اسلامی چشم پوشید و نه می‌توان خود را بی‌نیاز از تأملات فلسفی دیگر ملل دانست. آن چه امروز به آن نیازمندیم راهی است که گروه سوم طی می‌کنند. اینان با اتکای به سنت فلسفی خود، با رویکردی حقیقت‌جویانه و انتقادی، نه مقلدانه و نه خصمانه، از اندیشه‌های جدید استقبال می‌کنند.

توجه به فلسفه غرب برای بالندگی تفکر فلسفی ما ضروری است. مطالعه فلسفه غرب موجب طرح موضوعات جدید، گشایش افق‌های نو، تواناتر شدن فلسفه ما، امکان مبادله فکری و تاثیرگذاری بر متفکران دنیای امروز و افزایش قدرت دفاعی ما در مقابل افکار مهاجم می‌شود.

هر چند متون بسیاری از فلسفه غرب به فارسی ترجمه شده است و تحقیقاتی نیز در زمینه فلسفه غرب صورت گرفته و آثاری پدید آمده است، اما با این حال در مواجهه با فلسفه و تفکر غربی ما همچنان در آغاز راه هستیم. امروز فلسفه غرب به نحو گسترده‌ای بدون هیچ‌گونه مدیریت و برنامه‌ریزی ترجمه و اقتباس می‌شود؛ در حالی که این اندیشه‌ها نیاز به غربال و تهذیب و بررسی دارند. کاری که فیلسوفان اسلامی نخستین با فلسفه یونان کردند، امروز نیز لازم است. آنان فلسفه یونانی را تحصیل و سپس در پرتو آموزه‌های اسلامی و میراث بومی تعدیل و تکمیل کردند.

در مواجهه با فلسفه غرب، گام‌های مختلفی باید برداشته شود. ترجمه متقن متون اصلی، تحلیل و شرح آرا، نقد و ارزیابی آرا، مقایسه و تطبیق آرا و سرانجام نظریه‌پردازی در موضوعات جدید از فعالیت‌های فلسفی است که برای یک مواجهه منطقی و سازنده به آن نیازمندیم.

از آن جا که علم و تفکر، میراث مشترک بشری است و حکمت، گمشده مؤمن است، مطالعه فلسفه‌های دیگر نباید محدود به فلسفه غرب باشد، بلکه باید به همه جا سرکشید و از حاصل اندیشه‌های دیگر ابنای بشر بهره برد. در این زمینه شرق، به ویژه هند در حکمت و فلسفه سخن زیادی برای شنیدن دارد.

۷. نتیجه گیری

چنان که دیدیم نکته قابل توجه در مواجهه عالمان شیعی با فلسفه غرب، رویکرد منطقی و عقلانی با آن فلسفه است. آن برخورد غیر منطقی و خشن و طرد هر اندیشه نو که در قشریونی چون سلفیه می‌بینیم در این جا رخ نداد؛ چنان که خودباختگی و مجذوب شدن در برابر این افکار و فراموش کردن هویت و میراث بومی و اسلامی خود که در برخی روشنفکران غربزده می‌بینیم، در میان این دسته از عالمان دینی جایی ندارد. آنها نه مجذوب فلسفه غرب شدند، نه یکسره آن را انکار کردند و نه نادیده‌اش گرفتند. کوشش برای فهم، اهتمام به نقد و مقایسه و سرانجام تلاش بر ارائه نظریات بدیل اسلامی، گام‌هایی است که آنها کوشیدند در این راه بردارند. سر این مطلب، وجود سنت فلسفی نیرومند در ایران اسلامی و شیعی است.



توجه فلاسفه اسلامی به فلسفه غرب، منشأ برخی آثار و تحولات مثبت در حوزه‌های فلسفی اسلامی شده است. توجه به تاریخ فلسفه، پرداختن به شاخه‌های مختلف فلسفه، طرح موضوعاتی جدید در فلسفه، ارائه مقایسه‌ای مباحث، توجه به آرا و اقوال جدید، تحولاتی در نظام آموزش فلسفه برخی از آثار و نتایج آشنایی با فلسفه غرب است. تداوم جدی این راه می‌تواند منشأ تحولاتی عمیق‌تر هم در فلسفه اسلامی و هم در فلسفه غربی گردد.

تجربه علمای نوگرای یاد شده نشان می‌دهد که فلسفه اسلامی برخلاف آن چه برخی می‌پندارند در ذات خود منحصر به شاخه محدودی از فلسفه نیست، بلکه ظرفیت گسترش در همه زمینه‌های خردورزی فلسفی را دارد و با استفاده از اصول آن می‌توان همه فلسفه‌های مضاف؛ به ویژه فلسفه‌های انسانی و اجتماعی را تأسیس نمود و در حوزه‌های مختلف با دیگر سنت‌های فلسفی وارد گفت‌وگو و رقابت سالم علمی شد.

این تجربه موفق نشان می‌دهد که هر متفکر نیرومند و صاحب همتی که از سویی قدمی راسخ در فلسفه و دیگر معارف اسلامی داشته باشد و از طرف دیگر با اندیشه‌های دیگر و پرسش‌ها و چالش‌های نوین آشنا باشد، می‌تواند با موفقیت، راه این بزرگان را ادامه دهد.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله از قسمت‌هایی از نوشتار دیگر نگارنده تحت عنوان «فلسفه اسلامی معاصر» که به عنوان فصل پانزدهم از کتاب *درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی* است، استفاده شده است.
۲. درباره نخستین آشنایی‌های ایرانیان با فلسفه غرب بنگرید به: کریم مجتهدی، *آشنایی ایرانیان با فلسفه‌های جدید غرب*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و موسسه مطالعات تاریخ ایران معاصر، ۱۳۷۹، همچنین: رضا داوری، *فلسفه تطبیقی*، تهران: نشر ساقی، ۱۳۸۳.
۳. ابوالحسن شعرانی، «*فلسفه اولی*»، در *هزار و یک کلمه*، اثر حسن حسن‌زاده، آملی (قم): مرکز انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳ (ج ۴، ص ۲۴۵ - ۲۰۳).
۴. همان، ص ۲۰۴.
۵. همان، ص ۲۱۱.
۶. ابوالحسن شعرانی، «*رساله فلسفه*»، در *هزار و یک کلمه*، اثر حسن حسن‌زاده آملی (قم): مرکز انتشارات جامع مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۳ (ج ۲، ص ۲۲۶).
۷. آن چه در این جا آوردیم، گزیده‌ای است از مقاله‌ای مفصل‌تر از نگارنده تحت عنوان «*علامه شعرانی، پیشگام در مواجهه با فلسفه غرب*» که برای همایش بزرگداشت علامه شعرانی در روز جهانی فلسفه در پائیز ۱۳۸۷ در قم ارائه گردید.
۸. ر. ک: همان، مقاله ششم.
۹. مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مجموعه آثار (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۰) ج ۶.
۱۰. ر. ک: مرتضی مطهری، *درس‌های اسفار (مبحث حرکت)*، مجموعه آثار (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۴) ج ۱۱.
۱۱. یکی از آثاری که مباحث شهید مطهری درباره فلسفه غرب را گردآوری و تنظیم



نموده، کتاب زیر است: علی دژاکام، *تفکر فلسفی غرب از منظر استاد شهید مرتضی مطهری* (تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه، ۱۳۷۵).

۱۲. مرتضی مطهری، *علل گرایش به مادی‌گری، مجموعه آثار* (تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۳) ج ۱، ص ۴۷۹.

۱۳. همان، ص ۵۵۱ - ۴۹۳.

۱۴. مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۶، ص ۱۹۰ - ۱۸۸.

۱۵. ر. ک: مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، ص ۳۷۴ - ۳۶۱.

۱۶. ر. ک: مرتضی مطهری، *فلسفه اخلاق*، ص ۸۹ - ۵۵.

۱۷. مرتضی مطهری، *شرح مبسوط منظومه*، ج ۱، ص ۴۹.

۱۸. ر. ک: مرتضی مطهری، *مجموعه آثار*، ج ۱۳، ص ۵۴۱.

۱۹. السيد محمد باقر الصدر، *الأسس المنطقية للاستقراء* (بیروت: دارالفکر، ۱۳۹۱ ق).

۲۰. همان، ص ۳۶۸.

۲۱. M.Haeri Yazdi, *The principle of Epistemology in Islamic philosophy: knowledge by presence suny*, New Yourk, ۱۹۹۲.

۲۲. مهدی حائری، *جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)*، به اهتمام عبدالله نصری (تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴) ص ۴۳۱.

۲۳. همان، ص ۳۹۶ - ۳۹۵.

۲۴. همان، ص ۳۹ - ۳۸.

۲۵. مهدی حائری یزدی، *هرم هستی، تحلیلی از مبادی هستی شناسی تطبیقی* (تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ، ۱۳۶۰) ص ۱۳۵.

۲۶. ر. ک: حائری یزدی، *فلسفه تحلیلی*، به کوشش عبدالله نصری (تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۶۴).

۲۷. محمد تقی جعفری، *پیام خرد* (تهران: مؤسسه نشر کرامت، ۱۳۷۷) ص ۱۸۷ - ۱۶۰.

۲۸. محمد تقی جعفری، *تحقیقی در فلسفه علم، پیشین*، ص ۱۸.