

فلسفه مضاف پیشین؛ بستر معرفتی تحول در علوم انسانی

مهدی عبداللهی^۱

چکیده

عنوان «فلسفه» در خلال تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، معانی و کاربردهای گوناگونی داشته است. این اصطلاح - که در اصل لغتی یونانی به معنای دوست‌داری دانش بوده - در ابتدا به معنای همه علوم بشری به کار می‌رفته است و در نوپدیدترین معنای آن، «روش عقلی در تحقیق» از آن قصد می‌شود. معنای اخیر، زمینه پیدایش اصطلاح «فلسفه مضاف» در اندیشه اسلامی شده است و برخی اندیشمندان معاصر با نظر به پاره‌ای مسائل مطرح در مغرب زمین، این اصطلاح را ابداع کرده و سپس، نظر به اینکه موضوعات متعددی را می‌توان به روش عقلی بررسی کرد، آن را به «فلسفه‌های مضاف به علوم» و «فلسفه‌های مضاف به امور» تقسیم کرده‌اند.

به اعتقاد نگارنده، اصطلاح فلسفه مضاف نه‌تنها در اندیشه غربی معادلی ندارد، بلکه کاربست گسترده آن غیر منطقی و زیان‌بار است. هیچ الزام منطقی یا فایده علم‌شناختی بر این مسأله مترتب نیست که ما با ابداع این اصطلاح بر هر آنچه موضوع پژوهش عقلی است، مهر فلسفه مضاف بنهیم. افزون بر اینکه در این فرض، دیگر فلسفه مطلق نخواهیم داشت. آنچه برای سنت فکری ما سودمند است، فلسفه‌های مضاف به علوم است که مهم‌ترین بخش آنها بررسی بنیادهای فلسفی علوم انسانی است.

واژگان کلیدی: فلسفه مضاف، روش تحقیق، علوم انسانی، مابعدالطبیعه

کاربردهای گوناگون واژه «فلسفه»

چیستی فلسفه در یونان باستان و قرون وسطی

واژه فلسفه در طول تاریخ پرفراز و نشیب خود اصطلاحاتی مختلف با معانی گوناگون را از سر گذرانده است. این واژه از جهت ریشه‌شناسی معرب واژه یونانی فیلسوفیا^۱ می‌باشد که مرکب از دو بخش «فیلو» به معنای دوست داشتن و «سوفیا» به معنای دانش (خرد و حکمت) است. البته بنا بر آنچه در متون ادبی یونان باستان آمده است، سوفیا معنایی گسترده‌تر از دانش داشته و هر نوع فعالیت ذهنی را دربرمی‌گرفته است.

در دوران یونان باستان، سقراط در کنایه به سوفسطاییان خود را فیلسوفوس (دوست‌دار دانش) نامید. نزاع میان سقراط و پیروانش با سوفسطاییان حقیقت‌نظرگاه این عده را برملا کرده و نشان داد که آنان مدعیان دروغین دانش و حکمت‌اند و به‌رغم آنکه نام سوفیست (دانشمند و حکیم) بر خود نهاده‌اند، متاعی که به جستجوگران حقیقت عرضه می‌کنند، در شأن نام حکمت نیست. مناظره‌های داغ سقراط با سوفسطاییان، داغ حکیم‌نمایی را بر پیشانی این دسته نهاد و نظاره‌گران این نزاع علمی دریافتند که سقراط فیلسوف نه تنها دوست‌دار دانش، بلکه حکیم راستین است. از این‌رو فیلسوف معنای متعالی‌تری یافته و مفهوم دانشمند و حکیم به خود گرفت. به‌دنبال آن، فلسفه نیز از معنای دوست‌داری دانش به معنای مجموعه شناخت‌های بشری ارتقاء یافت. در مقابل، واژه سوفیست به جهت استفاده باطل فروشان حکیم‌نما مفهومی سلبی یافته و به معنای مغالطه‌گر به کار رفت. حاصل آنکه مقصود از فلسفه در اصطلاح یونان باستان، مجموعه شناخت‌های بشری بود که همه اقسام

دانش‌ها را در برمی‌گرفت. یعنی افزون بر حکمت عملی، در جانب حکمت نظری نیز شامل فلسفه اولی، ریاضیات و طبیعیات می‌شد. اصطلاح عام یادشده در قرون وسطی نیز پا برجا بود تا اینکه در دوران رنسانس، اصطلاح دیگری برای فلسفه ظهور کرد.

چیستی فلسفه در دوران مدرن

در دوران رنسانس، اصطلاح دیگری برای فلسفه ظهور کرد. در این دوره با افزایش فزاینده توجه به علوم تجربی، طبیعیات و ریاضیات (به جهت نقش بنیادین آن در علوم تجربی) از فلسفه جدا شده و در کسوت علمی مستقل و غیر فلسفی به حیات خود ادامه دادند. فلسفه در اصطلاح عام خود بر مجموعه معرفت‌های نظری و عملی بشر اطلاق می‌شد. اما هر اندازه معرفت پیشرفت حاصل کرد، امکان احاطه یک فرد بر جمیع معرفت‌های بشری کم‌تر شد و به‌خصوص برای یک نفر دشوار بود که در عین حال، هم واقف بر تمامی معلومات زمان خود باشد و هم به پیشرفت علم و کشف مطالب تازه کمک کند. بدین ترتیب، به تدریج علم از صورت واحد بودن خارج گشت و تألیفی شد از علوم مختلف. دانشمندان هر کدام رشته‌ای را برگزیدند و دامنه فعالیت علمی خود را به یک رشته محدود ساختند و تخصص در یک علم را اختیار کردند.

نتیجه این تخصص و مصروف ساختن سعی هر یک از دانشمندان به یک موضوع معین، آن شد که به تدریج برای علوم اختصاصی پیشرفت شایانی حاصل شد و یکی پس از دیگری، از علم جامع کلی که فلسفه باشد، جدا گشت؛ چنان‌که در همان دوره یونان باستان، ریاضیات با اقلیدس و مکانیک با ارشمیدس و در قرن شانزدهم علم هیئت با کوپرنیک و در قرن هفدهم فیزیک با گالیله و در قرن هجدهم شیمی با لائوازیه و در نیمه نخست قرن نوزدهم زیست‌شناسی با بیشا و کلود برنار و در اواسط قرن نوزدهم جامعه‌شناسی به‌وسیله آگوست کنت از فلسفه جدا شد (شاله، ۱۳۷۸، ص ۲۳-۲۴).

تفکیک علوم از یکدیگر به سود طبیعیات و به زیان الهیات تمام شد. اهتمام بیشتر فیلسوفان به مباحث طبیعی موجب کشف لغزش‌های پیشینیان در طبیعیات شد و این موفقیت‌ها موجب اقبال عمومی و استحکام جایگاه طبیعیات در عرصه علمی مغرب زمین گردید. در مقابل، مابعدالطبیعه مورد بی‌مهری قرار گرفت و جایگاه والای پیشین خود را از کف داد.

تقسیم حکمت نظری در معنای عام فلسفه به سه قسم طبیعیات، ریاضیات و

مابعدالطبیعه براساس موضوع آنها صورت گرفته بود. علوم نظری بر سه دسته‌اند: طبیعی، ریاضی و الهی. موجودات - نه افعال انسان که موضوع حکمت عملی است - که موضوع فلسفه نظری است، بر سه دسته‌اند:

(الف) آمیخته با ماده در حد و وجود

(ب) غیر آمیخته با ماده در حد، ولی آمیخته با ماده در وجود

(ج) غیر آمیخته با ماده، نه در حد و نه در وجود.

دسته اول، اموری هستند که هم تصورشان متوقف بر تصور ماده است و هم در وجود خارجی با ماده همراهند. اما دسته دوم با آنکه در جهان خارج همراه و ملازم ماده تحقق دارند، اما در ذات خود توقف بر ماده ندارند. دسته سوم نیز اموری هستند که هیچ‌گونه آمیختگی و تلازم با ماده ندارند؛ نه در حد و ذاتشان توقف بر ماده دارند و نه وجود خارجیشان. دسته اول «موضوع طبیعیات»، دسته دوم «موضوع ریاضیات» و قسم سوم «موضوع الهیات» است (ابن سینا، ۱۴۰۵ق/الف، ص ۴).

معیار جدایی طبیعیات از مابعدالطبیعه در این تقسیم‌بندی، موضوع بود. اما نظر به اینکه پژوهش در امور جزئی محسوس از قلمرو عقل خارج است و ابزار پژوهش در دایره محسوسات جزئی حواس ظاهری‌اند، در تقابل طبیعیات با مابعدالطبیعه دوگانگی روش تحقیق در این دو حوزه اندک‌اندک پررنگ‌تر گردید و تقابل طبیعیات و مابعدالطبیعه به تقابل علوم تجربی و علوم عقلی تغییر قیافه داد. دلیل این امر، تولد «علم جدید» بود که بر شیوه‌های جدید پژوهش درباره طبیعت استوار بود. در قرون میانه، علم در چارچوبی ارسطویی قرار داشت. نویسندگان قرون میانه، در درجه نخست به روابط منطقی میان ایده‌ها علاقه‌مند بودند و آزمودن فرضیه‌ها از راه آزمایش، برای ایشان تنها در درجه دوم اهمیت قرار داشت. از ۱۲۵۰ میلادی تا ۱۶۵۰ میلادی که ارسطو کانون برنامه آموزشی در دانشگاه‌های اروپای غربی بود، طبیعیات ارسطو به‌طور گسترده در معرض مطالعه و بررسی بود. در این دوران، علم نه یک تخصص مستقل، بلکه شاخه‌ای از فلسفه به‌شمار می‌آمد. اما علم جدید در حقیقت، انقلابی در روش‌های تحقیق به‌بار آورد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۴۲). ویژگی اصلی علم جدید، آمیختگی استدلال ریاضی و مشاهده‌های قابل اندازه‌گیری بود (همان، ص ۵۳-۵۴). این جنبه آزمایشی و تجربی در علم جدید از نقش بسیار مهمی برخوردار بود.

بدین ترتیب، پیدایش علم نوین توسط گالیله و گسترش آن به وسیله پیروانش سبب گردید دانشمندان علوم طبیعی در تحقیقات خود بر روش تجربی تکیه نمایند و طبیعیات به عنوان علوم تجربی از فلسفه جدا شد. از سوی دیگر، چنانکه اشاره کردیم، ریاضیات نیز با وجود روش عقلی آن، در کنار علوم طبیعی قرار گرفت؛ چراکه طبیعت دانان نوین در حل مسائل طبیعی خود را به شدت نیازمند ریاضیات می دانستند. بدین ترتیب، در قرن هفدهم، علوم طبیعی به مثابه دانش های تجربی که نقش اصلی تحقیق در آنها بر دوش مقدمات حسی است، از مابعدالطبیعه که مبتنی بر روش عقلی و مقدمات غیر حسی است جدا شدند. ریاضیات نیز با وجود آنکه از روش عقلی بهره می گیرد، اما بدان جهت که ابزار علوم طبیعی است و موضوع آن در وجود خارجی آمیخته با امور مادی و همراه با جسم است، در کنار علوم تجربی قرار گرفت.

پیامد جدایی و استقلال طبیعیات و ریاضیات از فلسفه آن بود که از این پس وقتی فلسفه به صورت مطلق به کار می رود، اختصاص به فلسفه اولی دارد. فلسفه در این معنای جدید، تنها به آن بخش از معارف بشری اشاره دارد که به مباحث فلسفه اولی می پردازد و در فلسفه ارسطو با نام متافیزیک یا مابعدالطبیعه شناخته می شد که موضوعش «موجود بما هو موجود» است، و به «علم کلی» نیز مشهور است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۸۹-۹۱).

چیستی فلسفه در فلسفه تحلیلی پوزیتویستی

در حالی که فیلسوفان سنتی وظیفه خویش را بحث از طبیعت اموری چون خوب، صادق، زیبا و عدالت می دانستند، در دوره نخست پیدایش فلسفه تحلیلی، وظیفه فلسفه چیزی جز تحلیل مفاهیم نبود. فلسفه تحلیلی با پژوهش های زبانی آغاز شد. به عقیده برخی بنیان گذاران فلسفه تحلیلی (مثل جرج ادوارد مور) بسیاری از مسائل بغرنج فلسفی، ناشی از ابهامات و کژتابی های زبانی هستند. این نگرش زبان شناختی، در اوایل قرن بیستم به پیدایش جریان فکری پوزیتویسم منطقی منتهی شد.

پوزیتویست های منطقی تفکر فلسفی را معادل تحلیل منطقی مفاهیم و قوانین علوم تجربی می دانستند (See: Ayer, 1952, ch.2 & 3). اندیش گران پوزیتویست و پساپوزیتویست، مسؤولیت خویش را تحلیل مفاهیمی چون خوبی، صدق، زیبایی و عدالت می دانستند. در وضعیت آرمانی، تحلیل این مفاهیم و سایر مفاهیم فلسفی، نظیر «معرفت»،

«یقین» و «علت» می‌باید شرایط لازم و کافی استعمال چنین مفاهیمی را به دست دهد. حاصل آنکه بنا بر دیدگاه فیلسوفان تحلیلی دوره نخست، غایت فلسفه، تحلیل مفهومی است. به اعتقاد ایشان، فلسفه از اساس به یک فعالیت زبانی یا مفهومی تبدیل شد. فلسفه عبارت بود از بررسی منطقی ساختار زبان، آن‌گونه که در علوم گوناگون و در زندگی عادی مورد استفاده قرار می‌گرفت. اما از دهه ۱۹۵۰ میلادی به بعد، مفهوم جدیدی از فلسفه تحلیلی پای به عرصه نهاد که تا زمان حاضر رو به گسترش است (Searle, 2003, p.4-5).

چیستی فلسفه در دوره دوم فلسفه تحلیلی

با فرا رسیدن نیمه دوم قرن بیستم، به تدریج حوزه تأملات فلسفی در میان فیلسوفان تحلیلی گسترش یافت. افزون بر مباحث فلسفه زبان و فلسفه علم (تجربی) که از ابتدا در کانون توجه فیلسوفان تحلیلی بودند، معرفت‌شناسی، فلسفه دین، مابعدالطبیعه، فلسفه ذهن (نفس)، فلسفه علوم اجتماعی، فلسفه اخلاق، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و دیگر رشته‌های علوم شکل گرفت.

پس از فروپاشی پوزیتیویسم، معنای فلسفه و حوزه تأملات فلسفی گسترش یافت. در این معنای جدید، به جای آنکه محور مسائل فلسفی «موضوع» باشد، «روش عقلانی حل مسائل» محور و ملاک تفکیک فلسفه از علم قرار گرفته است. از این رو فلسفه در این اصطلاح، علاوه بر متافیزیک، شامل رشته‌هایی چون منطق، معرفت‌شناسی، خداشناسی، روان‌شناسی فلسفی، زیبایی‌شناسی، اخلاق و سیاست نیز می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۶۵). یکی از نتایج این گسترش معنایی فلسفه آن بود که شاخه‌هایی از معرفت به وجود آمدند که مشخصه آنها اضافه شدن فلسفه به یک موضوع یا رشته علمی دیگر بود که با نگاهی گذرا به عرصه اندیشه غربی به طیف گسترده‌ای از این عناوین، همچون فلسفه اخلاق، فلسفه حقوق، فلسفه دین، فلسفه فیلم، فلسفه فوتبال می‌توان دست پیدا کرد. وجه مشترک همه این دانش‌های گوناگون در فلسفه تحلیلی، به کارگیری روش غیر تجربی در آنهاست. بدین ترتیب، فلسفه در اصطلاح فلسفه تحلیلی معاصر بر مجموعه‌ای از دانش‌ها و رشته‌های متنوع معرفتی اطلاق می‌شود که تنها در روش تحقیق عقلی با یکدیگر اشتراک دارند.

چیستی فلسفه در اندیشه اسلامی

در ابتدای پیدایش فلسفه اسلامی به تبعیت از فلسفه یونان باستان، مقصود از فلسفه در میان اندیشمندان اسلامی، معادل با همه علوم حقیقی بود. به همین جهت، فلاسفه اسلامی در هر

دو شاخه حکمت نظری و حکمت عملی قلم زده و آثار فراوانی را عرضه کرده‌اند. اما در بستر زمان، از سویی با گسترش علوم برخی از این علوم از فلسفه جدا شده و در کسوت علم و بلکه علوم مستقلی درآمده‌اند. از سوی دیگر نیز مباحث و شاخه‌های نوینی در ذیل فلسفه اسلامی پدید آمده‌اند.

توضیح مطلب آنکه به مرور زمان و با گسترش علوم، ریاضیات و سپس طبیعیات از فلسفه نظری جدا شده و مباحث حکمت عملی نیز کم‌رنگ شدند. با اینکه ابن‌سینا در اشارات، افزون بر الهیات از طبیعیات نیز بحث کرده بود و در شفا، افزون بر آن دو در حوزه ریاضیات نیز سخن گفته بود، اسفار ملاصدرا به الهیات بالمعنی الأعم و الهیات بالمعنی الأخص اختصاص یافت. هر چند پس از وی، حکیم سبزواری در منظومه بار دیگر طبیعیات را مطرح کرد، اما اخلاق تنها بخش کوتاهی از منظومه را به خود اختصاص داد؛ تا اینکه در دوران معاصر، دیگر خبر چندانی از مباحث طبیعیات در فلسفه اسلامی نیست. فیلسوفان تنها در مقولات عشر به بحث از حقیقت جسم و اعراض جسمانی می‌پردازند، اما سخن از فلکیات و هیئت و نجوم دیگر جایی در فلسفه ندارد.

بر این اساس، فلسفه اسلامی معاصر به دو بخش عمده الهیات بالمعنی الأعم و الهیات بالمعنی الأخص اختصاص می‌یابد. حتی علم‌النفس فلسفی نیز با وجود انتقال از طبیعیات به الهیات در حکمت متعالیه، در آثاری چون *بدایه الحکمه* و *نهایه الحکمه* جایگاهی ندارد. در مقابل، مسائل معرفت‌شناختی که در آثار فیلسوفان پیشین بحث مستقلی نداشت و تنها به مناسبت در پاره‌ای از مواضع کتب منطقی مثل کتاب برهان از آنها بحث می‌شد، اهمیت فراوانی یافت و فیلسوفان معاصر به‌طور مستقل از آن بحث می‌کنند.

براین اساس می‌توان گفت آنچه در دوره‌های اخیر فلسفه اسلامی دانسته می‌شود، مشتمل است بر فلسفه اولی (امور عامه، الهیات بالمعنی الأعم)، انسان‌شناسی (علم‌النفس فلسفی)، خداشناسی (الهیات بالمعنی الأخص) و معرفت‌شناسی.

چیستی فلسفه/های مضاف

در سال‌های اخیر، عنوان «فلسفه/فلسفه‌های مضاف» در ادبیات فلسفی کشور ما پدید آمده، و در اثر تأکید برخی از مراکز پژوهشی و اندیشمندان معاصر به اصطلاحی رایج در ادبیات فلسفه اسلامی تبدیل گشته است. افزون بر اینکه در ذیل این عنوان از شاخه‌های معرفتی نوپدید چون فلسفه فلسفه، فلسفه فقه، فلسفه اصول فقه، فلسفه تفسیر بحث می‌شود، در

فضای نظریه‌پردازی در علوم انسانی نیز کلید حل مشکل علوم انسانی اسلامی انگاشته می‌شود و بسیاری بر این باورند که موتور پیش‌ران قطار تحول در علوم انسانی، فلسفه‌های مضاف به علوم انسانی مانند فلسفه اقتصاد، فلسفه تعلیم و تربیت، فلسفه سیاست و فلسفه روان‌شناسی است.

طرف‌داران این ادبیات نوین فلسفی، این فلسفه‌ها را به دو دسته فلسفه‌های مضاف به امور (حقیقی و اعتباری) و فلسفه‌های مضاف به علوم تقسیم می‌کنند. فلسفه‌های مضاف به علوم، به تبیین اصول و مبانی، و به اصطلاح «مبادی» علم دیگر می‌پردازند و گاه مطالبی از قبیل تاریخچه، بنیان‌گذار، هدف، روش تحقیق و سیر تحول آن علم را نیز بررسی می‌کنند. اما هنگامی که فلسفه به حقایق عینی مانند هستی، نفس، حیات یا حقایق اعتباری مثل جامعه و دین افزوده می‌شود، به معنای تأمل عقلانی نظام‌مند درباره آن مضاف‌الیه است. در مجموع، فلسفه‌های مضاف دانش‌هایی هستند که با روش عقلی و نظام‌مند موضوع خاصی را بررسی می‌کنند (ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹، ص ۲۹-۶۰).

برخی نظریه‌پردازان رشد علوم انسانی و تجربی در غرب را نیز زاینده پیدایش فلسفه‌های مضاف می‌دانند. در نتیجه بر این باورند که مسیر تحول در علوم انسانی نیز از تدوین فلسفه‌های مضاف می‌گذرد (خسروپناه، ۱۳۸۹، ص ۸۰-۸۴).

نه به فلسفه/های مضاف به امور

نگارنده نظرگاه مثبتی به کاربرست گسترده این اصطلاح ندارد. به اعتقاد وی، افزون بر خرده‌گیری‌های لفظی بر این اصطلاح، انتقادات جدی محتوایی در کاربرست فراخ آن وجود دارد.

نخستین مسأله آن است که اصطلاح یا تعبیر فلسفه یا فلسفه‌های مضاف در ادبیات فلسفی مغرب زمین و آثار غربیان وجود ندارد. رابرت آدی در ویراست جدید دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز در مدخل فلسفه (نگاشته سال ۲۰۰۵م) به معرفی مهم‌ترین این شاخه‌های فلسفی، یعنی فلسفه ذهن، فلسفه دین، فلسفه علم، فلسفه زبان و فلسفه هنر پرداخته است (Audi, 2006, p.327-328).

در فرهنگ بیست جلدی آکسفورد نیز هفتمین مورد از معانی یا کاربردهای ده‌گانه واژه فلسفه را کاربرد فلسفه به‌همراه واژه (of) برشمرده‌اند که به معنای مطالعه اصول کلی شاخه

خاصی از معرفت، تجربه یا فعالیت می‌باشد (The Oxford English Dictionary; v.xi; p.688). اصطلاح فارسی «فلسفه مضاف» برگرفته از نحوه کاربرد دستوری واژه فلسفه در برابر فلسفه موصوف می‌باشد و اندیشمندان معاصر اسلامی با مشاهده کاربرد اضافی واژه فلسفه در زبان‌های اروپایی در موارد متعددی چون فلسفه علم، فلسفه اخلاق، فلسفه دین، فلسفه زندگی و ... این اصطلاح را جعل کرده‌اند، وگرنه این اصطلاح معادل مناسبی در زبان‌های اروپایی ندارد.

چنین اصطلاحی، به‌ویژه شکل جمع آن (یعنی عبارت "Philosophies of ...") که برابر نهاد «فلسفه‌های مضاف» باشد) در ادبیات علمی دانش‌های غربی استفاده نمی‌شود. البته پیتر وینچ اصطلاح "Peripheral Philosophical Disciplines" (رشته‌های فلسفی جنبی) را برای فلسفه‌های مضاف به علوم ابداع کرد (Winch, 1990, p.7)، اما این اصطلاح رواج نیافت. آنچه در مغرب‌زمین وجود دارد، کاربرد مفرد این واژه به‌صورت اضافه به مضاف‌الیه‌های متعدد است که البته آن نیز با وجود رواج در مواردی چون "Philosophy of Science" و "Philosophy of Religion"، در موارد دیگری مانند "Philosophy of Knowledge" و "Philosophy of Philosophy" کاربردی نادر دارد و در موارد بسیار، به‌خصوص در فلسفه‌های مضاف به حقایق مانند "Philosophy of being"، "Philosophy of Human", "Philosophy of God" و ... به‌سختی می‌توان آن را مشاهده کرد.^۱

ممکن است گفته شود چرا از اساس دنبال معادل بیگانه برای این اصطلاح هستیم تا در ادامه بر آن خرده بگیریم که چنین اصطلاحی در سنت فکری غرب وجود ندارد. پاسخ این انتقاد روشن است؛ زیرا پی‌جویی معادل غربی برای این اصطلاح از آن‌روست که این اصطلاح بی‌تردید زاده دامن فلسفه اسلامی نیست و آن سرزمین فکری چنین میوه‌ای به‌بار نمی‌آورد. بی‌شک زمینه ابداع این اصطلاح از سوی فیلسوفان ایرانی، توجه به آثار فیلسوفان غربی و ترجمه مباحث آنها به زبان فارسی بوده است؛ چرا که عنوان فلسفه مضاف با نظر به مصادیق آن - چنان‌که گفتیم در دامن فلسفه تحلیلی متأخر تکون یافته‌اند - پدید آمده است. از این‌رو نظریه‌پردازان این ایده، همواره با توجه به رویکرد غربیان، هویت معرفتی این دانش‌ها را تبیین کرده‌اند.

۱. به اعتقاد نگارنده در ترجمه انگلیسی اصطلاح «فلسفه مضاف» چه‌بسا بهترین معادل Second Philosophy باشد که با تعبیر ثانوی به درجه دوم بودن معرفت در فلسفه مضاف اشاره دارد.

نکته دوم آن است که بر خلاف فلسفه‌های مضاف به علوم، کاریست این اصطلاح در فلسفه‌های مضاف به امور، به‌ویژه در پاره‌ای از موارد نه تنها سودمند نیست، بلکه آثار منفی علمی به‌بار خواهد آورد:

۱. در مواردی که مضاف الیه موردنظر موضوع یکی از شاخه‌ها یا بخش‌های علوم فلسفی باشد، این جعل اصطلاح و ترک اصطلاح رایج نتیجه‌ای جز ابهام‌افزایی ندارد. وقتی اصطلاحاتی مثل الهیات بالمعنی الاخص (یا خداشناسی فلسفی)، علم‌النفس فلسفی یا معرفت‌شناسی داریم، چه ضرورتی دارد که آنها را طرد کرده و اصطلاحات جدید فلسفه خدا، فلسفه نفس (ذهن) و فلسفه معرفت را جایگزین آنها کنیم. به نظر می‌رسد اصرار بر طرد آن اصطلاحات رایج و پافشاری بر کاریست این اصطلاحات نیمه‌وارداتی نوعی انفعال در مواجهه با سنت فکری غرب است.

۲. اگر دامنه فلسفه‌های مضاف را به فلسفه‌های مضاف به حقایق نیز گسترش دهیم، شاخه‌های مختلف علوم فلسفی همچون علم‌النفس فلسفی را با عنوان «فلسفه نفس» از ذیل فلسفه مطلق خارج خواهیم کرد، بی‌آنکه این نحوه نگرش به علوم فلسفی ثمره‌ای علمی در پی داشته باشد و یا دو دانش «علم‌شناسی فلسفی» و «معرفت‌شناسی» را یک کاسه کرده و از آنها «فلسفه معرفت» خواهیم ساخت. در این صورت اگر مباحث فلسفه معرفت را به دو بخش هستی‌شناسی علم و معرفت‌شناسی علم تقسیم کنیم، این پرسش به ذهن خواهد آمد که دو بخش یادشده پیش از این از یکدیگر مستقل بودند، چه نیاز علمی شما را واداشت که ابتدا آنها را با یکدیگر درآمیخته و بار دیگر از هم جدا کنید؟ اما اگر دو حیث متفاوت بحث را در نظر نیاوریم، روشن است که سر از بیراهه درخواهیم آورد.

۳. پافشاری بر فلسفه‌های مضاف به امور، مستلزم نفی فلسفه مطلق است. توضیح آنکه: اگر دامنه فلسفه‌های مضاف را چنان فراخ در نظر آوریم که همه فلسفه‌های مضاف به حقایق را شامل شود، دیگر فلسفه مطلق وجود نخواهد داشت؛ زیرا مسائل مربوط به امور عامه و تقسیمات نخستین وجود، چیزی جز «فلسفه هستی» نیست که بنا بر این تلقی باید آن را فلسفه مضاف دانست. بنا بر این اصطلاح، «فلسفه هستی» نیز باید یکی از شاخه‌های فلسفه‌های مضاف باشد؛ چنان‌که ایده‌پردازان این انگاره بدان تصریح کرده‌اند. اما مگر هستی‌شناسی عقلی چیزی غیر از همان «فلسفه مطلق» است؟

حاصل آنکه کاریست این اصطلاح و تدوین دانش‌هایی مستقل بر این اساس، باید

محدود به فلسفه‌های مضاف به علوم باشد و از تعمیم آن به فلسفه‌های مضاف به حقایق بپرهیزیم.

سرشت فلسفه/های مضاف به علوم

چنان‌که گفتیم، اصطلاح فلسفه مضاف در ادبیات علمی غربیان وجود ندارد. اما مصادیق فراوانی از این‌گونه فلسفه‌ها، از جمله فلسفه علوم انسانی و علوم اجتماعی وجود دارد. نظر به نگرش منفی نگارنده نسبت به فلسفه‌های مضاف به امور و جایگاه خطیر و نقش اساسی مباحث فلسفه‌های مضاف به علوم در تکون و دگرگونی این علوم، لازم است دیدگاه خود را در این زمینه تبیین کنیم.

در مغرب‌زمین، دو نگرش اصلی در نسبت میان فلسفه و علوم اجتماعی وجود دارد. یک دیدگاه، فلسفه را در جایگاه «پایه‌گذاری» و «استادی» نشانده و معتقد است فلسفه بنیادی‌ترین حقایق را راجع به ما انسان‌ها و ماهیت جهانی که در آن زندگی می‌کنیم و نیز قواعد رسیدن به چنین شناختی را وضع می‌کند. از این‌رو «بنیاد»‌هایی برای پژوهش‌های انجام‌شده در رشته‌های خاص فراهم می‌آورد. اما نگرش دوم، فلسفه را پادو^۱ یا شاگرد علوم اجتماعی می‌داند.

دیدگاه دوم ریشه در سخن جان لاک در دیباچه رساله پیرامون فهم بشر دارد که گفته است:

در عصر حاضر، ثروت دانش از معماران استادی که طرح‌های شگرفشان در پیشرفت علوم، یادگارهای ابدی برای تحسین نسل‌های آینده به‌جای خواهد گذاشت، خالی نیست. ولی همگان نباید امیدوار باشند که بویل یا سیدنهم بشوند و در عصری که اساتیدی چون هویجینیوس بزرگ و نیوتن بی‌مانند را با کسان دیگری از همین سلسله پدید آورده، هوای بسیار بلندی است که کسی بخواهد او را به صورت پادو به کار گیرد تا زمین را اندکی نظافت کند و قدری از زباله‌ای که فرا راه معرفت است را از سر راه بردارد (Lock, 1999, p.13).

به‌زعم طرفداران این نگرش، تفکر بی‌عمل یا برج عاج‌نشینی نمی‌تواند شناخت معین یا معتبری از جهان به‌دست دهد. شناخت تنها از دل تجربه عملی، مشاهده و آزمایش منظم بیرون می‌آید. بنابراین علوم خاص لازم نیست منتظر فلاسفه بمانند تا آنان بنیادهایی را در

1. Underlabourer

اختیارشان قرار دهند و یا به آنها بگویند به چه چیزی باید فکر کنند. بلکه فلسفه باید آماده باشد تا هر زمان دانشمندان در پی کشف طرز کار طبیعت برمی آیند، آنان را کمک و حمایت کند.

امروزه فلاسفه تمایلی به نگرش نخست ندارند. ولی در اینکه فلسفه چه نوع کمکی می تواند به علوم داشته باشد، چند دیدگاه متفاوت وجود دارد. یک دیدگاه، این است که در تفکر عرفی ما پیش داورها و خرافات و فرضیات بی چون و چرایی وجود دارد که مانع پیشرفت علمی است. شاید فلسفه بتواند با افشا کردن و نقد پیش داورها و خرافات و فرضیات، نقشی در راه آزاد کردن علم بازی کند. این کار تا حدی شبیه زدودن خار و خاشاک در مسیر راه آهن است تا قطار بی وقفه به حرکت خود ادامه دهد. شاید کمک دیگر تهیه نقشه‌ای از الگوهای شناخت علمی باشد؛ به نحوی که دانشمندان بتوانند ایده‌ای راجع به مسیرشان در عرصه وسیع تر دانش پیدا کنند. کمک سوم این است که فلاسفه می توانند در اصلاح روش‌های تحقیقی مورد استفاده دانشمندان از تخصصشان در منطق و روش‌های استدلال استفاده کنند (کرایب و بتون، ۱۳۸۶، ص ۱۵-۱۶).

به اعتقاد نگارنده، فلسفه اسلامی (به معنایی که در شماره ۵ گذشت)، نقش بنیادین در سایر علوم، به ویژه علوم انسانی و اجتماعی دارد و اگر بنا باشد فلسفه‌های مضاف به علوم داشته باشیم، بخش گسترده‌ای از مباحث فلسفه‌های مضاف و بلکه مهم‌ترین مبحث این قلمرو به بررسی تأثیر و جایگاه معرفتی شاخه‌های مختلف فلسفه از جمله معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اختصاص خواهد یافت.

جایگاه فلسفه مضاف در تحول علوم انسانی

«علوم انسانی» علمی هستند که موضوع تحقیق آنها ابعاد وجودی و کنش‌های مختلف انسانی (بما هو انسان) است. مقصود از کنش‌های انسانی، آن دسته از فعالیت‌های انسانی است که متضمن روابط افراد بشر یا یکدیگر و روابط این افراد با اشیاء، و نیز آثار، نهادها و مناسبات ناشی از این رفتارهاست. همه گزاره‌های علوم انسانی ناظر به انسانیت یا واقعیت انسانی هستند. این علوم در وهله نخست، ابعاد مختلف وجودی انسانی از قبیل وجوه فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، اخلاقی و غیره را توصیف کرده و سپس برای گذر از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب در هر یک از ابعاد یادشده برنامه ارائه می‌کنند.

علوم انسانی منبع تولید نرم‌افزار اداره و تدبیر فرد و جامعه انسانی است. رجوع به متن

و عینیت زندگی بشر امروزی نیز نشان‌گر آن است که در حال حاضر نیز در تمام جهان و حتی جهان اسلام و از جمله کشور ما، این علوم انسانی است که ذهن و زبان زندگی مردم را مهندسی کرده و به آنها معنا و جهت می‌بخشد.

از سوی دیگر، رجوع به هر یک از شاخه‌های علوم انسانی، اندک تردیدی در این حقیقت باقی نمی‌گذارد که این علوم آکنده از دیدگاه‌های متعارض و ناهمسازی هستند که هرگز نمی‌توان کلیت این علوم را حق و مطابق با واقعیات انسانی دانست. این حقیقت برای معتقدان به حقانیت دین مبین اسلام جلوه بیشتری دارد؛ چرا که موارد متعددی در این علوم یافت می‌شود که با مبانی و حیانی یا توصیف‌های انسان‌شناختی اسلام یا توصیه‌های رفتاری آن تعارض دارند. از اینجاست که تحول (پیرایش، تکمیل، اسلامی‌سازی یا عناوین دیگر) در علوم انسانی ضرورت می‌یابد.

پس از تبیین ضرورت تحول در علوم انسانی موجود، مسأله چگونگی فرآیند علمی این تحول مطرح می‌شود. چگونه می‌توان در علوم انسانی موجود تحول ایجاد کرد و به علوم انسانی‌ای دست یافت که تصویری صحیح‌تر و کامل‌تر از انسان و امور انسانی به دست دهند؟ برای تبیین دیدگاه برگزیده نگارنده در این خصوص باید به سه مسأله دیگر اشاره کنیم:

الف) مؤلفه‌های بنیادین دانش

بنا بر نظریه علم‌شناختی فیلسوفان و منطق‌دانان اسلام، هر دانشی دارای سه مؤلفه اساسی است: موضوع، مسائل و مبادی. بدنه اصلی دانش را مسائل آن تشکیل می‌دهند. مسائل هر علم قضایایی متشکل از موضوع و محمول هستند. موضوعات مسائل را اجزاء یا جزئیات (مصادیق) موضوع علم تشکیل می‌دهند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۸). اما محمولات مسائل احکام و ویژگی‌هایی هستند که با روش مقبول در آن دانش برای موضوعات اثبات می‌شوند. تحقیق در مسائل یک علم اغلب مبتنی بر گزاره‌هایی است که اعتبار و حقانیت آنها را باید خارج از آن علم جست‌وجو کرد. این گزاره‌ها به اصطلاح «مبادی علم» محسوب می‌شوند که به نوبه خود به مبادی تصویری و تصدیقی تقسیم می‌گردند. مبادی تصدیقی، مقدماتی هستند که استدلال‌های آن علم مبتنی بر آنها می‌باشند. این مبادی تصدیقی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

یک) اصول متعارف: قضایایی که علم به آنها نیازمند حد وسط نیست؛ مثل اولیات.

اصول متعارف در واقع همان بدیهیات هستند.

دو) اصول موضوعه (مصادرات): قضایایی که بدیهی نبوده و نیاز به اثبات دارند. این قضایا در آن علمی که به اثباتشان پرداخته می‌شود، جزء مسائل آن علم محسوب می‌شوند. ولی در علم دیگری که صدق این قضایا را مسلم گرفته و مسائل خود را با اتکای بر آنها اثبات می‌نماید، اصول موضوعه یا مصادرات محسوب می‌شوند (طوسی، ۱۳۷۶، ص ۳۹۵-۳۹۶؛ علامه حلی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۳-۲۱۴):

إِنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الصَّنَاعَاتِ - وَ خُصُوصاً النَّظَرِيَّةِ - مَبَادِئَ وَ مَوْضُوعَاتٍ وَ مَسَائِلَ، وَ الْمَبَادِئُ هِيَ الْمَقْدَمَاتُ الَّتِي مِنْهَا تُبْرَهَنُ تِلْكَ الصَّنَاعَةُ وَ لِأُتْبِرَهُنَّ هِيَ فِي تِلْكَ الصَّنَاعَةِ ... وَ الْمَوْضُوعَاتُ هِيَ الْأَشْيَاءُ الَّتِي إِنَّمَا تَبْحَثُ الصَّنَاعَةُ عَنِ الْأَحْوَالِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَيْهَا، وَ الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ لَهَا، وَ الْمَسَائِلُ هِيَ الْقَضَايَا الَّتِي مَحْمُولَاتُهَا عَوَارِضٌ ذَاتِيَّةٌ لِهَذَا الْمَوْضُوعِ أَوْ لِأَنْوَاعِهِ أَوْ عَوَارِضِهِ وَ هِيَ مَشْكُوكٌ فِيهَا فَيُسْتَبْرَأُ حَالُهَا فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ (ابن سينا، ۱۴۰۵ق/ب، ص ۱۵۵).

با وجود آنکه منطق‌دانان اسلامی تنها از مؤلفه‌های سه‌گانه موضوع، مبادی و مسائل در علم‌شناسی سخن گفته‌اند، ناگفته روشن است که حل مسائل علمی نیازمند گزینش روش صحیح پژوهش است.

پیش از این گفتیم که در سده هفدهم، تغییر روش علوم طبیعی از قیاسی - عقلی به حسی - تجربی سرآغاز تحول بنیادین در این علوم و پیدایش علم جدید گردید. چنان‌که دسته‌بندی علوم براساس اسلوب و روش تحقیق به سه دسته علوم عقلی - که مانند منطق و فلسفه اولی تنها با براهین عقلی و استنتاجات ذهنی قابل بررسی است - علوم تجربی - که مانند فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی با روش‌های تجربی قابل اثبات است - و علوم نقلی - که مانند تاریخ، علم رجال و علم فقه براساس اسناد و مدارک منقول و تاریخی بررسی می‌شود - نشان‌گر جایگاه اساسی روش تحقیق در دانش است (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۶-۷۷).

از سوی دیگر - چنان‌که در دانش معرفت‌شناسی بحث شده است - ابزارها و منابع گوناگونی برای معرفت بشری وجود دارد. همه مسائل را نمی‌توان با ابزارها و روش یکسان تحقیق و بررسی کرد. در واقع روش تحقیق و ابزار مناسب معرفت در هر مسأله و دانشی به موضوع آن مسأله و دانش بستگی دارد. از آنجاکه واقعیات هستی همگی از یک سنخ نیستند، معرفت به هر واقعیتی روش و ابزاری متناسب با آن می‌طلبد و هر منبعی تنها برای

معرفت به متعلقات خاصی کارآیی دارد. محال است گوش به خیال دیدن بیفتد یا دهان آرزوی شنیدن داشته باشد. معرفت به محسوسات از عهده حواس برمی آید؛ چنان که برای شناخت امور معقول باید عقل را به کار بست. فاعل معرفت به بسیاری از امور دسترسی دارد، اما بسیاری از امور نیز هستند که از حیث زمان و مکان خارج از دسترس اویند. از این رو برای معرفت به آنها باید به گواهی و نقل دیگران استناد نماید.

از سوی دیگر، اگر معتقد به ضرورت وحی و دین آسمانی باشیم و قوای متعارف معرفت را برای کسب معرفت به همه واقعیات کافی ندانیم، منبع ویژه دیگری به منابع معرفتی ما افزوده می شود که توان عبور از مرزهای منابع متعارف بشری را دارد. حاصل آنکه پژوهش در هر دانش و حل مسائل آن، نیازمند و مبتنی بر روش شناسی صحیح می باشد که تا اندازه بسیاری برآمده از معرفت شناسی و وابسته به ذات موضوع آن دانش و موضوعات مسائل آن است.

ب) نظام طبقه بندی طولی علوم

نگرش علم شناختی پیش گفته که هویت یک منظومه معرفتی را وابسته به مبادی و مبانی به کار رفته در آن می داند، نظام طبقه بندی علوم را نظامی طولی تصویر می کند؛ چرا که با توجه به جایگاه مبادی یک علم در اثبات و نفی محمولات مسائل آن روشن می شود که دانش هایی که عهده دار تبیین و اثبات مبادی یک دانش دیگر هستند، نقش به سزایی در شکل گیری آن بازی می کنند. اگر دانش (۲) نیازمند دسته ای از مبانی است که دانش (۱) عهده دار پاسخ به آنهاست، پس تکوین مسائل دانش (۲) و تحول در آنها به طور منطقی مبتنی بر مسائل دانش (۱) است و از سوی دیگر، هر گونه تغییر در مسائل دانش (۱) که مبادی دانش (۲) را شکل می دهند، مسائل دانش (۲) را دست خوش دگرگونی می کند.

اینک با این ملاحظه می توان گفت چنان که پیشینیان فلسفه را مادر علوم خوانده اند، بنیادی ترین مبادی علوم حقیقی را باید در میان گزاره ها و شاخه های مختلف علوم فلسفی (به معنای پنجم پیش گفته) جست و جو کرد که از قضا میان خود این شاخه ها نیز سلسله مراتب دانشی برقرار است. بنیادی ترین گزاره های معرفتی در دانش معرفت شناسی بررسی می شوند. در مرتبه دوم، نوبت به هستی شناسی عقلی می رسد که به دنبال دستیابی به نگرشی کلی به هستی و شناخت اوصاف و احکام کلی وجود است.

هر گونه پژوهش در قلمرو علوم انسانی، پیش از همه مبتنی بر حل و فصل مسائل

معرفت‌شناختی است. در این حوزه، پرسش‌هایی از این دست مطرح می‌شود که آیا معرفت‌های بشری واقع‌گرا هستند یا نواقع‌گرا؟ مطلق هستند یا نسبی؟ منابع و ابزارهای معرفتی انسان کدامند؟ آیا معرفت انسان محدود به معرفت حسی و تجربی است یا آنکه انسان از معرفت عقلی نیز برخوردار است؟ آیا ابزارهای متعارف معرفت، توان فراهم آوردن همه معرفت‌های مورد نیاز انسان را دارند یا آنکه دست این ابزارها از برخی حقایق کوتاه است و باید دست به دامان وحی شویم؟

پاسخ‌های متفاوت اندیشمندان به این پرسش‌ها نتایج متفاوتی در علوم انسانی به بار خواهند آورد. از سوی دیگر، فرض‌های فلسفی درباره سرشت انسان در بنیاد هر رشته علمی مربوط به رفتارهای انسانی نهفته است. به گفته راجر تریگ:

هیچ کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از اینکه انسان چگونه موجودی است، درباره جوامع انسانی یا فعالیت‌های آدمی اظهار نظر کند. متأسفانه در اغلب موارد، حضور این گونه فرض‌ها در عملکرد رشته‌های فکری مختلف تنها به صورت ضمنی و غیر آشکار است. تنها متفکران بزرگ می‌توانند این فرض را آشکار سازند. با وجود این، اگر فقط ساده‌ترین موارد را نام ببریم، علم تاریخ، مردم‌شناسی اجتماعی، جامعه‌شناسی و علم سیاست، همگی با دیدگاه‌های متفاوتی در مورد طبیعت آدمی عمل می‌کنند (Trigg, 1999, p.6).

پرسش‌هایی انسان‌شناختی وجود دارند که نه تنها نمی‌توان پاسخ آنها را از علوم انسانی مطالبه کرد، بلکه حل مسائل علوم انسانی مبتنی بر آنهاست. آیا انسان موجود تک‌ساحتی و مادی است یا آنکه یک حقیقت دوساحتی دارد؟ بر فرض دو ساحتی بودن، آیا اصالت با روح مجرد است یا بدن مادی؟ به بیان دیگر، کدام یک از دو ساحت مزبور حقیقت انسان را تشکیل می‌دهد؟ همچنین رابطه این دو ساحت چگونه است؟ آیا روح انسان تکامل‌پذیر است؟ وابستگی همه‌جانبه وجودی انسان به خالقش چگونه است؟ نیازمندی معرفتی انسان به خالق به چه نحو است؟ اصلاً انسان وابستگی تکوینی به خالق دارد؟ آیا انسان جاودانه است یا هستی وی در لحظه مرگ پایان می‌پذیرد؟ چه نسبتی میان زندگی اخروی انسان با زندگی دنیوی وی وجود دارد؟ همچنین است ده‌ها سؤال دیگر.

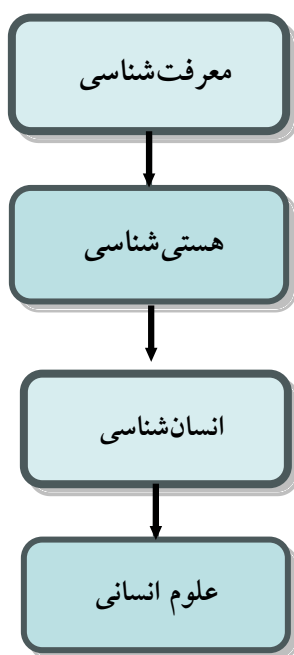
این پرسش‌های بنیادین ناظر به ابعادی از وجود انسان هستند که علوم انسانی از پاسخ به آنها ناتوان هستند و بلکه ورود به مسائل علوم انسانی و پژوهش در حیطه آنها منوط به این است که پیشاپیش موضع خود را نسبت به این پرسش‌ها مشخص کرده باشیم.

از جهت سوم، حل مسائل انسان‌شناختی متوقف بر پاره دیگری از مسائلی است که به اصطلاح در قلمرو هستی‌شناسی (فلسفه اولی) قرار دارند. مسائلی از قبیل تقسیم موجودات به مادی و غیر مادی، قانون علیت و گستره آن، فروعات قانون علیت (مثل ضرورت)، معیت و سنخیت علی و معلولی، اقسام علت، علت حقیقی و مجازی و ... مسائلی هستند که در اتخاذ موضع نسبت به مسائل انسان‌شناسی تأثیر گذارند.

برای عینی‌تر شدن بحث، تنها به ذکر مثالی اکتفا کرده و بحث بیشتر را به مجال دیگری می‌سپاریم. براساس جهان‌بینی اسلامی و فلسفه الهی، هستی شامل دو گونه از موجودات مادی و غیر مادی است که هستی‌بخش همه آنها وجود خداوند متعال است. براساس این هستی‌شناسی، انسان نیز موجودی دو ساحتی است که هویت حقیقی وی همان ساحت مجرد اوست. از این رو، وجود وی منحصر به عالم مادی دنیا نبوده و پس از مرگ نیز در سرائی دیگر استمرار خواهد یافت. براین اساس، انسان موجودی فرامادی با آغاز الهی و سرانجام نامحدود فرادنیایی است. در نتیجه کمال نهایی وی نیز در نزدیک شدن به خداوند متعال است.

اما جهان‌بینی مادی، هستی را منحصر در مادیات دانسته و براین اساس منکر هر گونه ساحت غیر مادی برای وجود، از جمله وجود خداوند متعال، وجود روح مجرد و وجود جهان غیر مادی است. روشن است که چنین جهان‌بینی‌ای منتهی به تک‌بعدی‌انگاشتن هستی انسان در انسان‌شناسی و در نتیجه انسان بریده از مبدأ و معاد خواهد شد. نتیجه چنین نگرشی به حقیقت انسان در علوم انسانی این است که این علوم نیز انسان بی‌پیشینه و بی‌سرانجام را موضوع پژوهش خود قرار خواهد داد و همه توصیف‌ها و توصیه‌های این علوم ناظر به چنین انسانی خواهد بود. انسانی محدود به دایره تنگ زندگی دنیوی و لذات مادی آن؛ به نحوی که سعادت اخروی یا قرب به خداوند متعال برای وی بی‌معنا خواهد بود. اگر نگرش یک دانشمند علوم انسانی به هستی، نگرشی ماده‌انگارانه بوده و هستی را معادل با موجود مادی بداند، بی‌تردید انسان را نیز یک موجود مادی صرف خواهد دانست. در نتیجه تمامی ساحت‌های غیر مادی را نیز در وجود انسان انکار خواهد نمود. از منظر چنین نگرش مادی به انسان، در تحلیل رفتارهای آدمی نیز تنها امور مادی محسوس جای خواهند داشت. درحالی که اگر انسان را موجودی بدانیم که افزون بر بدن مادی، دارای روح و نفسی مستقل و مجرد از ماده و بدن مادی بوده و می‌تواند تا ابد باقی بماند، زندگی انسان بُعد بی‌نهایت پیدا می‌کند. نتیجه بی‌کران دانستن هستی و حیات انسان، آن خواهد بود که

هرگز نباید پیامدهای افعال انسان را منحصر در محدوده تنگ زندگی مادی و این‌دنیایی بشماریم، بلکه باید تأثیر آنها در سعادت و شقاوت ابدی را نیز مورد توجه قرار داد. حاصل آنکه علوم انسانی نیازمند انسان‌شناسی فلسفی هستند. انسان‌شناسی فلسفی نیز مبتنی بر مبادی عام هستی‌شناختی است که در هستی‌شناسی عقلی تبیین می‌شوند و در نهایت، در بنیاد همه علوم، معرفت‌شناسی قرار دارد که به بررسی ابعاد مختلف معرفت بشری می‌پردازد. پس از طی این سه مرحله فلسفی، نوبت به علوم انسانی می‌رسد و می‌توان به شناخت وجوه خاصی از انسان پرداخت؛ بدین‌نحو که با بررسی بعد اقتصادی انسان، دانش یا دانش‌های اقتصادی را پی‌ریزی کرد و با پژوهش درباره بعد سیاسی انسان، به علوم سیاسی رسید و بر همین قیاس، سایر علوم انسانی.



ج) فلسفه مضاف به علم با دو روی کرد تاریخی و منطقی

فلسفه مضاف به علوم، نگاه درجه دوم به یک مضاف‌الیه از سنخ دانش است. اما این نگاه درجه دوم خود بر دو گونه می‌تواند باشد: نگاه پسین - تاریخی یا نگاه پیشین - منطقی. مقصود از فلسفه مضاف با نگاه تاریخی و پسین که معنای معهود این اصطلاح نیز می‌باشد،

فلسفه مضافی است که پس از تکوّن دانش مضاف‌الیه شکل می‌گیرد و عهده‌دار مطالعه آن منظومه دانشی محقق می‌باشد. دانشی در طول تاریخ شکل گرفته است و فیلسوف از منظر فرانکرانه به این دانش محقق نظر کرده و پرسش‌هایی از سنخ معرفت درجه دو درباره آن پیش‌روی نهاده و به‌دنبال پاسخ آنها می‌گردد. اما در فلسفه مضاف به علم با نگرش پیشین منطقی، علم مضاف‌الیه هنوز در کسوت یک منظومه معرفتی درنیامده است. با این حال فیلسوف علم می‌تواند بسیاری از همان پرسش‌هایی را که در خصوص دانش محقق مطرح می‌کرد، درباره این دانش مفروض نیز پیش بکشد؛ به‌ویژه اگر دانش یا دانش‌هایی مشابه آن تحقق یافته باشند. این مسأله را در عنوان بعدی بیشتر توضیح خواهم داد.

حاصل آنکه وقتی دانشی شکل نگرفته باشد، بی‌تردید مسائل آن دانش نیز هنوز تحقق نیافته‌اند تا بتوان از منظری فرانکرانه بدان نظر کرد. اما از آنجاکه مبادی و مبانی علم از بیرون آن علم وام گرفته می‌شوند، می‌توان فرض کرد که در فرض عدم تکوّن مسائل یک دانش، مبادی آن در دسترس باشند. از این‌رو وقتی سرمایه مبانی و مبادی را در اختیار داریم، می‌توانیم براساس آن مبانی، فلسفه مضاف را به‌عنوان مبنا تأسیس کرده و در ادامه راه علم مضاف‌الیه را به‌عنوان بنا بر پایه آن ایجاد کنیم. هرچند ممکن است نتوان برخی از پرسش‌های فلسفه مضافی را تا زمان تکوّن علم پاسخ گفت. اما مدعای اصلی این است که اگر مبادی معرفتی یک دانش در دست باشند، می‌توان بسیاری از پرسش‌های فلسفه مضافی را پاسخ گفته و براساس آنها دانش مضاف‌الیه را تولید کرد.

از فلسفه عام علوم انسانی اسلامی تا فلسفه‌های (خاص) علوم انسانی اسلامی

چنان‌که روشن گردید، تولید گزاره‌های علوم انسانی و حل مسائل این علوم، از سویی ریشه در مبادی این علوم دارد و از سوی دیگر نیازمند گزینش روش صحیح پژوهش و حل مسأله در این علوم است. معرفت‌پردازی و تولید علم در قلمرو علوم انسانی نیازمند دو لایه فعالیت پیشین است. لایه نخست، تأسیس مبانی (معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی) و دومین قدم نیز تعیین (تأسیس) منطق و روش‌شناسی علوم انسانی است. جز با تأسیس و تحول در مبنا و منطق، در قلمرو علوم انسانی هیچ اتفاقی نخواهد افتاد.

فلسفه اسلامی دربردارنده معارفی غنی و ژرف است. اما این حکمت باید تبدیل به عرصه‌های خُرد شود و در ادامه تبدیل به مبانی برای هر عرصه شود تا در نهایت «فلسفه‌های مضاف به علوم» به‌دست آید. تحول در علوم انسانی در گرو آن است که

نخست به «فلسفه علوم انسانی» پردازیم - که مهم‌ترین مباحث آن، مبانی و روش علوم انسانی است - و از این ره‌گذر «فلسفه (عام) علوم انسانی اسلامی» را تدوین کنیم و سپس با نگاه جزئی‌تر، همین نوع نگرش را نسبت به یکایک علوم انسانی به‌طور خاص گسترش داده و به «فلسفه‌های (خاص) علوم انسانی اسلامی» (یعنی فلسفه اقتصاد اسلامی، فلسفه سیاست اسلامی، فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی و غیره) برسیم.

با پشت سر نهادن این دو گام ضروری که صبغه فلسفی دارند، زمینه برای تولید علوم انسانی اسلامی فراهم می‌شود. برای آنکه فلسفه از عرش کلیات در فرش جزئیات دخالت کند، باید این دو گام را بردارد. هنگامی که «فیلسوف علوم انسانی» بر پایه فلسفه الهی خود این دو گام را برداشت، نتیجه تلاش‌های علمی خود را در اختیار «دانشمند علوم انسانی» قرار می‌دهد تا بر پایه آن مبادی پی‌ریزی شده و با به‌کارگیری آن روش به‌دست آمده به نظریه‌پردازی در علوم انسانی پرداخته شود و به توصیف‌های صحیح و توصیه‌های کارآمد در این علوم دست یابد.

در بحث پیشین گفتیم که در کنار فلسفه مضاف تاریخی و پسین می‌توان دست در کار فلسفه مضاف پیشین برد. و این پژوهشی فلسفی در فرضی که دانش یا دانش‌هایی مشابه آن تحقق یافته باشند، زودتر و سریع‌تر به سرانجام خواهد رسید.

توضیح آنکه، در حال حاضر علوم انسانی مدرن (همچون اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی) قرن‌هاست که در سایه تلاش‌های اندیشمندان غربی شکل گرفته و روزبه‌روز گسترش یافته‌اند. هویت معرفتی این علوم دانسته یا نادانسته مبتنی بر چهار دسته مبانی پیش‌گفته است. اندیشمندانی که دل در گرو تحول در این علوم دارند باید نخست در سیری دیالکتیکی میان این علوم با مکاتب فلسفی غرب به‌دنبال استکشاف مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی این علوم باشند. لذا نخست باید هر یک از مبانی فلسفی چهارگانه که اغلب به‌طور نانوشته و نامصرح در مسائل و دیدگاه‌های علوم انسانی حضور دارند، از لابه‌لای گزاره‌های این علوم اصطیاد و استکشاف شوند. البته این مبانی گاه عام هستند. به این معنا که در همه یا اغلب علوم انسانی مدرن تأثیرگذارند، اما گاه مبانی اختصاصی یک یا چند دانش از علوم انسانی هستند. برای نمونه، در هر یک از محورهای چهارگانه مبانی زیر قابل پیگیری‌اند:

۱. مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی موجود: سوژکتیویسم، شک‌گروی، نسبت‌گروی،

ایده‌آلیسم، تجربه‌گرایی، پوزیتیویسم و...

۲. مبانی هستی‌شناختی علوم انسانی موجود: ماده‌انگاری هستی، نفی قانون علیت و اعتقاد به صدفه، نفی (اهمال) علیت غایی و...

۳. مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی موجود: فیزیکالیسم و انکار جوهر مجرد نفس، دوگانه‌انگاری، جایگاه انسان در نظام هستی، بریدگی انسان از مبدأ و معاد، ساحت‌های وجودی انسان و نسبت آنها با یکدیگر، لیبرالیسم، سکولاریسم، اصالت سود مادی - دنیوی، عدم/جاودانگی انسان و ...

۴. روش‌های متداول در علوم انسانی موجود از قبیل اثبات‌گرایی، تفسیری و انتقادی. فیلسوف علوم انسانی می‌تواند با کمک گرفتن از این مبانی تأثیرگذار در علوم انسانی مدرن، مبانی مقبول خود از فلسفه اسلامی را متناظر با این مبانی اصطیاد کند. به بیان دقیق‌تر، او باید در هر یک از این مبانی نظر کرده و آنچه را که با مبانی فلسفی خود سازگار می‌بیند، به‌عنوان یکی از مبانی علوم انسانی مطلوب کنار بگذارد. اما در آن‌دسته از مبانی که با دیدگاه‌های اثبات‌شده در فلسفه اسلامی منافات دارند، باید متناظر به آن مبانی، به اتخاذ موضع دست‌زند تا به مرور مبانی مورد نیاز برای بناگذاری علوم انسانی مطلوب فراهم گردد. با نگاهی گذرا و اجمالی می‌توان حدس زد که فیلسوف علوم انسانی اسلامی باید در تناظر به مبانی پیش‌گفته علوم انسانی مدرن، به سراغ مسائل زیر برود:

۱. مبانی معرفت‌شناختی علوم انسانی مطلوب (مانند واقع‌گرایی، مبنای‌گرایی، منابع معرفت و اعتبار آنها، منابع معرفت دینی و اعتبار آنها، منطق استنباط علوم انسانی از متون دینی و ...)، چگونگی و میزان تأثیر این مبانی در علوم انسانی اسلامی.

۲. مبانی هستی‌شناختی علوم انسانی مطلوب (مانند تقسیم موجودات به مادی و غیر مادی، قانون علیت و گستره آن، فروع قانون علیت (مثل ضرورت، معیت و سنخیت علی و معلولی، اقسام علت، علت حقیقی و مجازی)، چگونگی و میزان تأثیر این مبانی در علوم انسانی اسلامی.

۳. مبانی انسان‌شناختی علوم انسانی مطلوب (مانند دوساحتی بودن وجود انسان، اصالت روح مجرد، ترابط روح و بدن، تکامل‌پذیری روح انسان، وابستگی همه‌جانبه وجودی انسان به خالق، نیازمندی معرفتی انسان به خالق، جاودانگی انسان، اولویت زندگی اخروی بر زندگی دنیوی انسان)، چگونگی و میزان تأثیر این مبانی در علوم انسانی اسلامی.

۴. تبیین و تدوین روش صحیح در علوم انسانی مطلوب (منابع معتبر در پژوهش در حیطه علوم انسانی، جایگاه دلیل نقلی در علوم انسانی و چگونگی استناد به متون دینی در حل مسائل علوم انسانی).

پس از شکل‌گیری فلسفه عام علوم انسانی اسلامی، نوبت به تأسیس و تدوین «فلسفه‌های (خاص) علوم انسانی اسلامی» می‌رسد. در این مرحله با استناد به یافته‌های پژوهشی و مبانی تثبیت‌شده در فلسفه عام علوم انسانی اسلامی، فلسفه مضاف هر یک از علوم انسانی به‌طور خاص به پژوهش گذاشته می‌شود تا در نهایت به «فلسفه اقتصاد اسلامی»، «فلسفه سیاست اسلامی»، «فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی» و غیره دست یابیم.

نتیجه‌گیری

ما در این مجال اندک با گزارشی کوتاه از کاربردهای فلسفه در طول تاریخ فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در نهایت به کاربرد فلسفه به‌عنوان فلسفه مضاف دست یافتیم. در این کاربرد امروزی، فلسفه به معنای روش عقلی در بررسی یک موضوع به‌کار می‌رود. نظر به این که آن موضوع می‌تواند امری حقیقی یا اعتباری باشد یا یک دانش از دانش‌های بشری، فلسفه‌های مضاف را به «فلسفه‌های مضاف به علوم» و «فلسفه‌های مضاف به امور» تقسیم می‌کنند.

فلسفه مضاف اصطلاحی جعلی در دوره معاصر از سوی برخی اندیشمندان اسلامی است. اما در اندیشه غربی معادلی برای آن نمی‌توان یافت. اما نکته مهم‌تر آن است که اصرار بر کاربست این اصطلاح در همه موارد نه‌تنها منفعت علمی ندارد، بلکه غیرمنطقی و زیان‌بار است. آنچه می‌تواند برای سنت فکری ما سودمند باشد، فلسفه‌های مضاف به علوم است که مهم‌ترین بخش آنها باید به بررسی مبانی فلسفی علوم انسانی اختصاص یابد. با استکشاف پیشین مبانی چهارگانه معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و روش‌شناختی علوم انسانی راه برای اندیشمندان علوم انسانی برای بنیان نهادن ساختمان علوم انسانی بر پایه‌های چهارگانه یادشده فراهم می‌شود.

کتاب نامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق الف). الشفاء (الإلهيات). تصدير و مراجعه ابراهيم مدكور. به تحقيق سعيد زايد. قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. _____ (۱۴۰۵ق ب). الشفاء (البرهان). تصدير و مراجعه ابراهيم مدكور. به تحقيق سعيد زايد. قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۳. باربور، ايان (۱۳۹۲). دين و علم. ترجمه پيروز فطورچي. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
۴. خسروپناه، عبدالحسين (۱۳۸۹ق الف). فلسفه فلسفه اسلامي. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
۵. رشاد، علي اكبر (۱۳۸۹). «فلسفه مضاف» در فلسفه‌های مضاف (ج ۱). تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي.
۶. شاله، فليسین (۱۳۷۸). فلسفه علمي يا شناخت روش علوم. ترجمه يحيى مهدوي. چاپ پنجم. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۷. كرايب، يان و تدبتون (۱۳۸۶). فلسفه علوم اجتماعي: «بنیادهای فلسفی تفکر اجتماعی». ترجمه شهناز مسمی پرست و محمود متحد. چاپ دوم. تهران: مؤسسه انتشارات آگاه.
۸. طوسي، خواجه نصيرالدين (۱۳۷۶). أساس الإقتباس. به تصحيح مدرس رضوي. پنجم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. علامه حلي (۱۳۶۳). الجوهر النضيد. قم: انتشارات بيدار.
۱۰. مصباح يزدي، محمدتقي (۱۳۸۶). آموزش فلسفه. (ج ۱). چاپ هفتم. تهران: شرکت چاپ و نشر بين الملل.
۱۱. وينچ، پيتر (۱۳۸۶). ایده علم اجتماعي و پيوند آن با فلسفه. ترجمه: زير نظر سمت. دوم. تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاه‌ها (سمت).
12. Audi, Robert (2006). "Philosophy". in *The Encyclopedia of Philosophy*. 2nd ed.. Donald M. Borchert (ed.). New York: Macmillan Publishing. Vol.7. p.325-337.
13. Ayer, Alfred Jules (1952). *Language. Truth and Logic*. New York: Dover Publications. Inc.
14. Carnap, Rudolf (2001). *The Logical Syntax of Language*. Amethe Smeaton (trs.). London: Routledge.
15. _____ (1935). *Philosophy and Logical Syntax*. Cambridge: Kegan Paul. Trench. Trubner & Co. Ltd.

16. Lock, John (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University.
17. Searle, John R. (2003). "Contemporary Philosophy in the United States". in Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James (eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*. Malden: Blackwell Publishers Ltd. pp.1-22.
18. Trigg, Roger (1999). *Ideas of Human Nature: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishers Ltd.
19. The Oxford English Dictionary. v.xi. p.688.
20. Winch, Peter (1990). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul.