

بسمه تعالی

نشست علمی توسعه و تکامل فلسفه اسلامی (جلسه نخست)

حجت الاسلام و المسلمین محمد تقی سبحانی

پژوهشکده مطالعات اسلامی اصفهان وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان

۹ دی ۱۳۹۵

عرض سلام و خیر مقدم خدمت فرهیختگان ارجمند، اساتید و پژوهشگران محترم و تشکر می‌کنیم از حضورشان در این جلسه به ویژه تشکر می‌کنیم از دفتر تبلیغات اسلامی اصفهان، ریاست محترم دفتر حاج آقای قطبی و همکارانشان که بانی این جلسه بودند. به سهم خودم از این عزیزان و از شما بزرگواران تشکر می‌کنم و ان شاء الله این جلسه، آغازی باشد بر سلسله نشست‌هایی که در خصوص تحوّل دانش‌های اسلامی، و از جمله دانش فلسفه، در این محیط علمی و فاخر تشکیل می‌شود.

همانطوری که در عنوان بحث آمده، سخن در توسعه و تکامل فلسفه است. پیش از ورود در بحث چند نکته مقدماتی را خدمتان عرض می‌کنم و بعداً ان شاء الله وارد محورهای بحث می‌شویم. با این تذکر که کاملاً روشن است که بحثی مانند «فلسفه و تکامل آن» بدلیل پیچیدگی‌ها و وسعت موضوع، نیازمند جلسات متعدد و متنوعی است. طبعاً دوستان انتظار ندارند که من در یک جلسه بتوانم آنچه را که در ذهن دارم مطرح کنم، در واقع، بنده می‌دانم آنچه باید مطرح شود بسیار بیش از اینهاست.

چند نکته مقدماتی از این بحث را آغاز می‌کنم: اگر دوستان بر تاریخ تمدن اسلامی و تاریخ تمدن شیعه مروری داشته باشند می‌دانند که اندیشه تشیع در بستر تاریخ و در زیرساخت‌های تمدنی شیعه همواره در حال تحول و تکامل بوده. بحثی است مفصل، من به اجمال می‌خواهم عرض کنم تا روشن شود جایگاه بحث ما در طول تاریخ تفکر شیعه کجاست؟

تقریباً می‌شود گفت هر دولت شیعی که در تاریخ ظهور پیدا کرده به دنبال آن نوعی تمدن آفریده و مهمترین عنصر تمدنی، تغییر و تحول و تکامل دانش بود. کوفه را نگاه کنید به عنوان اولین پایگاه و نخستین سکوی پرش فرهنگ تشیع، در آنجا می‌بینید دانش‌های مختلف شیعی اساساً شکل می‌گیرد. به بغداد می‌آییم، شاهد دولت آل بویه هستیم، اندیشه تشیع در همه ابعاد شکل می‌گیرد و تکامل پیدا می‌کند و وقتی که سراغ حله می‌رویم دولت مزیدیان آل مزید، آل فرات را می‌بینیم. با ظهور خواجه طوسی و علامه حلی و دیگران نیز، اندیشه و دانش‌های شیعی بکلی متحول می‌شود.

در دولت صفویه و در تمدن شیعی در آن دوره بر محور شهر اصفهان، باز این تحول و تکامل رخ می‌دهد. از ذکر این تاریخ، این نکته را می‌خواهم استفاده کنم که در دولت جمهوری اسلامی ایران که در تاریخ تشیع بی‌سابقه است، و دولتی به تمام معنا شیعی که سیاست، قدرت، فرهنگ، و فکر همه بر بنیاد دانش و فرهنگ و ارزش‌های شیعی است، بی‌تردید این نظام هم موگد یک تمدن، و این تمدن، موگد عصر جدیدی از دانش‌های شیعی خواهد بود. اگر کسی با نگاه تاریخی به موضوع نگاه کند تردید نخواهد کرد که عصر جمهوری اسلامی عصر یک تمدن تازه است. ویژگی‌های این تمدن، سرعت این تمدن، و ابعاد گسترده این تمدن به دست کیست؟ اراده فرهیختگان، اراده سیاستمداران، اراده برنامه ریزان تعیین می‌کند که چه سطحی از تمدن و فرهنگ و دانش، با چه سویه‌ایی و با چه دست مایه‌ایی و چه افقی در این دوره تاریخی ایجاد می‌شود.

این را هم باید بدانیم که آن چیزی که از دولت‌های سیاسی در تاریخ مانده و ماندگار شده عنصر تمدنی آنها بوده است. از دولت صفویه آنچه که به یادگار مانده، دانش‌های آن دوره است. از فلسفه تا کلام و حدیث و تفسیر، اینهاست که مانده و آن چیزی که برجامانده این میراث معماری و شهرسازی و فرهنگی ماست. دولت‌های سیاسی می‌روند، عصرها تمام می‌شود، تبدل پیدا می‌کند و آن چیزی که از آنها می‌ماند حاصل آن است، یعنی تمدن و دانش و فرهنگ. پس نقش ما در این دوره تاریخی، نقشی است بسیار مهم و اساسی.

اعتقاد ما بر این است و بر آن تأکید داریم که اگر قرار است در عصر جمهوری اسلامی تحولی در دانش و تمدن رخ بدهد، یکی از این زیرساخت‌های تحول، تحول در دانش فلسفه است و اگر فلسفه ما - با تفسیری که خواهیم گفت - دگرگون نشود، نباید انتظار داشته باشیم که ما در حوزه فقه و اصول و دانش‌های انسانی (جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و اقتصاد) بتوانیم کاری اساسی انجام دهیم.

نکته دوم مقدماتی این است که فلسفه، یک دانش بشری است مثل همه دانش‌های دیگر. با این نگاهی که من عرض می‌کنم کلام هم یک دانش بشری است، اصول فقه هم یک دانش بشری است، به این معنا که بشر با عقل خداداد بر روی میراث‌های فرهنگی معنوی اندیشه می‌کند، دانش‌سازی می‌کند، به آن معارف ساختار می‌دهد و این را به عنوان یک دانش عرضه می‌کند. ما در رابطه با فقه و کلام این را می‌گوییم و به طریق اولی در باب فلسفه هم همین حرف را بازگو می‌کنیم. دانش فقه، مقدس نیست. آنچه مقدس است، درون‌مایه‌های فقه است. این دانش فقه در قم و در عصر شیخ صدوق و کلینی یک تفسیر دارد، و در عصر شیخ مفید تفسیر و تعبیر دیگری دارد. علامه حلی و شیخ انصاری نیز هر یک با این دانش فقه تعاملی دیگر دارند.

این تحول و تکامل دانش فقه یا زیرساخت آن، دانش اصول، مقدس نیست، بلکه تقدسش به عقلانیت و اندیشه‌ورزی و قدرت سامان دهی معارف دینی است.

ما وقتی در باب فقه اینچنین سخن می‌گوییم، به طریق اولی در باب فلسفه هم - که اساساً دانشی است عقلی و خردمندانه - همین را قائل هستیم. هیچ‌کسی در تاریخ، هیچ فیلسوفی در تاریخ، به اندیشه‌هایی که با آنها مواجه شده رحم نکرده است. اگر تعبد و تسلیم در مقابل دانش و دانشمندان بود که ما این همه دانش‌های گسترده نداشتیم. اگر قرار بود فیلسوفان ما در مقابل اندیشه‌های گذشته ایستادگی نکنند، بلکه ایستایی کنند ما امروز نه دانش‌مندان و نه فلسفه اشراق و نه حکمت متعالیه. همه اینها مرهون این است که اندیشمندان ما یک اصل داشتند و آن: «خردمندانه عمل کردن» و «اندیشه ورزانه وارد میدان شدن» است که یک اصل اساسی و یک حجت الهی است. بنابراین وقتی صدرالمتهلین احساس می‌کند که دیگر دانش فلسفه ما به نقطه‌ایی رسیده که بعضی از سؤالات را پاسخ نمی‌دهد، دست به انقلاب فلسفی می‌زند و اصولی را تغییر می‌دهد، چهارچوب‌هایی را دگرگون می‌کند و حکمت متعالیه پدید می‌آید.

اساساً واقعیت تاریخ و تاریخ تفکر جز این نیست. من بارها این را عرض کرده‌ام که به همان مقدار که فلسفه ستیزی گناه است و خطاست، فلسفه پرستی هم خطاست. نباید کسانی فکر کنند که مثلاً دانش‌های ما مثل فلسفه، معبدی است که باید به بارگاهش رفت، تقدسش کرد، تعظیم کرد. اندیشمندان و فیلسوفان را باید گرامی داشت، به این معنا که آنها بزرگان فرهنگ ما هستند؛ اما به قول ارسطو که گفت من استاد خودم افلاطون را دوست می‌دارم، ولی حقیقت را بیش از افلاطون گرامی می‌دارم، باید حقیقت را ارج نهاد. این، منطق فیلسوفان تاریخ بوده و هیچ فیلسوفی در مقابل رأی استاد خودش، چون استاد و بزرگ بوده است، توقف نکرده، بلکه اندیشه‌ها را بررسی کرده و اگر دیده مطابق با عقل است، مطابق با موازین است پذیرفته و اگر احساس کرده با مبانی عقلی ناسازگار است، آن اندیشه را تکامل و توسعه و تغییر داده است.

نکته سوم مقدماتی این است که متأسفانه تاریخ چند سده گذشته ما در حوزه فکر شیعی - که البته شاید در سایر فرهنگ‌های اسلامی هم همین طور باشد - دچار یک بن بست معرفتی و دانشی شده است، یعنی گویا تصور کرده‌ایم که میراث گذشتگان و دانش گذشتگان، آخرین مرحله اندیشه‌ورزی و دانش اندوزی است. سقف دانش‌ها همین است، و خلاصه، ره چنان رو که بزرگان رفتند. گویا اساساً اگر علم اصولی داریم، همین علم اصول است و بیش از این نیست. اگر کلامی داریم همانی است که متکلمان مثلاً دوره میانه یا در عصر مثلاً صفویه گفته‌اند. اگر فلسفه‌ای هست، همان چیزی است که مثلاً در حکمت متعالیه تمامیت یافته است. بدتر از آن، دو گانه‌هایی است که در تاریخ معاصر ما تبدیل به یک تابو شده است، مثلاً دو گانه اخباری و اصولی، دو گانه فیلسوف و مثلاً متکلم، این دو گانه‌هایی که اگر کسی بخواهد نسبت به یک طرف این ماجرا سخن بگوید، نقدی کند، بحثی نماید منسوب می‌شود به آن سمت دیگر. می‌گویند شما نسبت به فلسفه حرف

نزنید، کوچک ترین نقدی نکنید و إلا اخباری هستید و در حیطه اخباریان قرار می گیرید. داستان اخباری اصولی ما همین است. امروز شما نمی توانید در علم اصول به نقادی پردازید چون متهم به اخباری گری می شوید. نمی توانید از مبانی نو و پویا در علم اصول سخن بگویید چون متهم به تجدید نظر طلبی و روشنفکری می شوید.

این دو گانه هایی که ما درست کردیم به گمانم باید رخت بر بندد تا ذهن و ضمیر متفکران و دانشمندان ما حرکت کند. چه کسی گفته که باید میان اخباری و اصولی یکی را انتخاب کرد؟ چه کسی گفته میان فیلسوف و متکلم یکی را باید انتخاب کرد؟ چه کسی گفته عرفان موجود ما با عرفان تاریخی ما آخرین تقریر از معنویت گرای اسلامی است؟ چه کسی گفته میان اینها نمی شود مکتب های تازه و حرف های نو زد. من تعجب می کنم گاه از عزیزانی که به حکمت متعالیه آشنا هستند و در این سنت می اندیشند و تاریخ فلسفه ما را می دانند و آگاهند که یکی از مهمترین کارهای صدرالمتالهین این بود که بن بست هایی که فرا روی دیگران بود گشود. کسانی تصور می کردند عرفان یک سو. ملاصدرا گفت چرا؟ چرا نشود تقریری از فلسفه ارائه داد که با عرفان موافق بیافتد. چرا نتوان از فلان قاعده کلامی تقریری ارائه داد که با مبانی فلسفی عرفانی موافق گردد. اگر ما در این سنت داریم می اندیشیم، سنتی است که بن بست های فکر و عقلانیت اسلامی را بهم زده و نوع جدیدی از عقلانیت آورده، چرا ما امروز در این عقلانیت می خواهیم باقی بمانیم و اجازه نمی دهیم این عقلانیت هم یک بار دیگر مورد تجدید نظر قرار بگیرد. حکمت متعالیه راهی گشود تا دیگران هم بیایند این راه را ادامه بدهند، حکمت متعالیه بن بست هایی را برداشت، دیگران هم بیایند بن بست های دیگر را بردارند، مگر فلسفه چیزی جز اندیشه ورزی، جز سامان دهی به ساختارهای فکر و معرفت است.

من با این مقدمات می خواهم زمینه بیان این نکته را فراهم کنم که اگر امروز ما از توسعه فلسفه یا تکامل فلسفه سخن می گوئیم امر غریبی نیست. کسانی استیحاش نکنند که ما داریم خرق اجماع می کنیم و می خواهیم سنتها و فرهنگ و تمدن دینی را مورد هجمه قرار دهیم. خیر، این کار، سنت گذشته تاریخ ماست. همه اندیشمندان بزرگ ما اگر کاری کرده اند این بوده است که در میراث گذشتگان خودشان نمانده اند و سعی کرده اند این میراث را امتداد بدهند، نقد کنند و گاهی اوقات پایگاههای جدید درست کنند و فکر و فرهنگ را پیش ببرند. من با این مقدمه می خواهم چند محور را عرض کنم.

خوب بحث را از تعریف فلسفه آغاز می کنیم. فلسفه چیست که از تکامل یا توسعه آن سخن می گوئیم؟

دو معنا از فلسفه می توان مد نظر قرار داد. مایلم این تفکیک را از همین آغاز انجام بدهم تا شاید همین امر سرآغاز برداشت جدیدی از فلسفه باشد. ببینید ما یک معنایی از فلسفه داریم که ارسطو در کتاب متافیزیک این را به عنوان علم اولی نام می برد. ارسطو از دو دانش فلسفی سخن می گوید: یکی

علم اولی، یکی هم مابعدالطبیعه. متأسفانه در سنت اسلامی و آثار فلسفی ما تا به امروز، به دلیل عدم تفکیک میان این دو معنا، به دشواری‌هایی دچار شده‌ایم. اساساً این تقسیم بندی که ما امروز می‌کنیم میراث ارسطوست. حکمت نظری، حکمت عملی و تقسیماتش اول بار توسط ارسطو پایه گذاری شد. خود او بدرستی میان دو دانش از دانش‌های عقلی تفکیک می‌کرد و می‌گفت: یکی، علم اولی است یا فلسفه اولی (بعدها گفتند فلسفه اولی)، و دیگری، متافیزیک یا مابعدالطبیعه است.

علم اولی از دیدگاه ارسطو دانشی است که به عام‌ترین مفاهیم و قواعد و ساختارهای معرفت انسانی می‌پردازد. آنجایی که از اموری سخن گفته می‌شود که مربوط به حوزه خاص معرفت و دانش نیست و تقسیمات در آنجا راه ندارد. مفاهیم علم اولی حاکم است بر کلیه دانش‌های بشری، قواعدی که آنجا بیان می‌شود مربوط به حوزه‌ای خاص نیست. این علم اولی است.

دانش دومی که ارسطو از آن سخن می‌گفت و در واقع، زیربخش علم اولی تلقی می‌شود، مابعدالطبیعه است. ارسطو بعد از اینکه از طبیعات بحث می‌کند و احکام و قوانین طبیعی - یا همان چیزی که بعدها بعنوان سماع طبیعی در فرهنگ ما شناخته شد - را بیان می‌کند، به یک دانش دیگری می‌پردازد که در قید و بند طبیعت نیست، بلکه از اموری است فراطبیعی. در اینجا از مجردات سخن می‌گوید. تعابیر مختلفی خود ارسطو در اینجا برای این امور به کار می‌بندد مثل اینکه: اموری است فراتر از طبیعت، مجرد هستند، اینها مقولاتی هستند که در چهارچوب جسم و طبیعت قرار نمی‌گیرند. این هم یک دانش دیگر است که مابعدالطبیعه نام دارد. وقتی فلسفه در سنت اسلامی ترجمه و وارد شد، فیلسوفان ما بین این دو دانش در واقع ترکیب کردند و یک دانش واحد فراهم آوردند. آنها گفتند مابعدالطبیعه عبارت است از دانشی که به احکام موجود بما هو موجود پردازد، و یک رشته دیگر، آن دانشی است که از احکام امور فراطبیعی صحبت می‌کند. اولی را گفتند الهیات بالمعنی الاصح و دومی شد الهیات بالمعنی الاخص.

بعدها وقتی خواستند موضوع علم فلسفه یا متافیزیک را مشخص کنند فیلسوفان ما به این مشکل دچار شدند که اگر موضوع فلسفه موجود بما هو موجود است، پس الهیات بالمعنی الاخص دیگر چه جایگاهی دارد؟ الهیات بالمعنی الاخص موضوعش موجود بما هو موجود نیست، بلکه یکی از اقسام موجود است. چرا متافیزیک یا الهیات بالمعنی الاخص را در فلسفه وارد می‌کنید ولی امور دیگر را داخل نمی‌کنید؟ چون کنار الهیات بالمعنی الاخص دانش‌های دیگری هم هست هیچ فرقی هم نمی‌کند چون وقتی تقسیم می‌کنید تمام آن تقسیمات می‌آید زیر موجود بما هو موجود. تا به امروز محل بحث است و رای درست که هم گذشتگان گفته‌اند و هم اساتید بزرگوار ما در دوره معاصر، این است که اساساً این دو شاخه، دو دانش است. استاد بزرگوار ما حضرت آیت الله مصباح به صراحت این را می‌گویند که به نظرم این بهترین بیان است و کاملاً با گذشته تاریخی این دانش هم

موافق است که ما با دو دانش سر و کار داریم. هزار سال این همه تلاش کردیم به یک نحوی الهیات بالمعنی الاخص را وارد موجود به ما هو موجود کنیم و حال آنکه، این کار، تلاش بی ربط و غلطی است. ایشان فرمودند: دو دانش داریم، یکی، علم اولی است (متافیزیک یا مابعدالطبیعه) و دیگری، دانش الهیات بالمعنی الاخص است که موضوع آن در واقع، امور الهی است. موضوع آن، موجود بما هو موجود است و موضوع این دیگر، امور الهی. این مطلب را از این باب عرض کردم که معلوم شود الان سخن من در دانش نخست است، یعنی: فلسفه محض علم اولی، و اصرارمان هم بر این است که میان این دو دانش، تفکیک کنیم چون به گمانم در تاریخ فلسفه ما، به این دلیل که الهیات بالمعنی الاخص برجسته شد، به علم اولی چندان توجه نشد.

همین جا من این نکته را عرض کنم که الهیات بالمعنی الاخص یک دانش کلامی است با تمام مختصات که یک الهیات دارد. یعنی اگر یک فیلسوف وارد الهیات بالمعنی الاخص می شود و بحث می کند دقیقاً مانند این است که یک متکلم وارد می شود و امور الهی را بررسی می کند و بین آنها فرقی نیست. اختلاف میان متکلم و فیلسوف در بررسی نظریات الهیات بالمعنی الاخص نیست. اصل و اساس تفاوت در این است که متکلم و فیلسوف ما از دو دستگاه مفهومی و دو دستگاه از قواعد برخوردار هستند. به تعبیر دیگر: علم اولی متکلم با علم اولیای فیلسوف تفاوت دارد. می دانید که متکلمان هم مانند فیلسوفان، علم اولی داشتند. آنها نام آن را دقیق الکلام یا لطیف الکلام می گذاشتند. شما در کتب قدمای ما نگاه کنید، از شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی تا زمان حتی علامه حلی در بعضی از آثار ایشان تعبیرشان این است که این، جزء امور لطیف الکلام یا دقیق الکلام است. لطیف الکلام و دقیق الکلام یعنی علم اولی، یعنی الهیات بالمعنی الاخصی که فیلسوفان داشتند متکلمان هم داشتند ولی نامهایشان فرق می کرد. پس بحث ما در باب تکامل فلسفه ناظر است به علم اولی، و احساسمان این است که اگر این علم اولی به درستی بازشناسی نشود و مناسب با معیارها و موازین خودش مورد بررسی و دقت و بازنگری قرار نگیرد، در سایر دانش ها هم به مشکل دچار می شویم؛ یعنی هم ما در الهیات بالمعنی الاخص دچار مشکل می شویم و هم در حوزه کلام و علم اصول، و اساساً علم اسلامی انسانی که امروز داریم در موردش سخن می گوئیم دچار مشکل می گردد.

علم اولی دانشی است که مسلط است بر همه دانش های دیگر، تغذیه می کند سایر دانش ها را و تحول در آن دانش، موجب تحول در سایر دانش ها می شود، سکون و بن بست های این دانش نیز به سایر دانش ها سرایت می کند. این علم اولی چیست؟ مجموعه ایی از قواعد و مفاهیم و مناسبات عقلی و ذهنی است که عام ترین تفسیر را از نظام هستی ارائه می دهد. ویژگی های این علم اولی را من بیشتر توضیح خواهم داد. این علم اولی با این ویژگی، زیرساخت همه دانش هاست؛ یعنی اساساً تفکر بشر

به صورت سیستماتیک و به صورت دانشی ممکن نیست الا اینکه در پس‌زمینه خودش این نظام از مفاهیم و قواعد را داشته باشد. هر کسی در تاریخ به صورت سامان‌مند در یک حوزه موضوعی سخن گفته او حتماً از یک متافیزیک به معنای علم اولی برخوردار بوده؛ چه اقرار کرده باشد و چه اقرار نکرده باشد. فیزیک بدون چنین متافیزیکی ممکن نیست؛ جامعه‌شناسی بدون چنین متافیزیکی ممکن نیست. این دیگر امروز در فلسفه علم به اثبات رسیده است. علم اصول ما مشحون از مبادی و مفاهیمی است که ریشه در علم اولی دارد. فقه ما متأثر از این دستگاه است؛ کلام ما همیشه بهره‌مند از زیرساختهایی بوده که در علم اولی مطرح می‌شود. پس توجه به این علم اولی مهم است و مهمتر از همه اینکه تغییر و تحول و ساخت دانش الهیات بالمعنی الاخص زیربنایش همین علم اولی یا متافیزیک عام است (فلسفه عام).

فلسفه عام به این معنا سه ویژگی اساسی دارد که در بحث توسعه فلسفه حائز اهمیت است. ویژگی علم اولی (فلسفه عام) این است:

۱- شمول‌گراست. مفاهیم و قواعد این دانش باید به گونه‌ای باشد که تمام حوزه‌های معرفت را پوشش دهد.

۲- بنیادین است؛ یعنی از زیرساخت‌های معرفت و دانش بشر سخن می‌گوید، از عمیق‌ترین نوع نگرش انسان نسبت به هستی و انسان پرده برمی‌دارد. بنیادی‌ترین نگره‌های انسان در قواعد علم اولی است.

۳- نقش تبیین‌گرانه دارد؛ به این معنا که ما در سایه قواعد علم اولی است که سایر مفاهیم را فهم می‌کنیم؛ یعنی وقتی من به این طبیعت نگاه می‌کنم در سایه علم اولی است که تقسیم‌بندی می‌کنم و می‌گویم این طبیعت عبارت است از جوهر و عرض. نگاه می‌کنم می‌بینم این علت است و آن، معلول؛ این معد است و آن فاعل. همه اینها متعلق به علم اولی است. نگاه می‌کنم به این هستی می‌گویم بدن انسان مادی است، روح انسان مجرد است، این را من از علم اولی اخذ می‌کنم، یعنی در دسته‌بندی‌های مفاهیم معارف، به این جمع‌بندی عقلی رسیده‌ام و الان از آن بنیاد عقلی برای تفسیر طبیعت و جهان استفاده می‌کنم. هیچ تفسیری نیست الا اینکه تبیینش از علم اولی می‌آید و اگر کسی معتقد باشد که من همین طوری به عالم نگاه می‌کنم و آن را بدون داشتن بنیادها و قواعد عقلی منسجم و دستگاه‌مند، تفسیر می‌کنم، در خطا و ناآگاه است.

پس این سه ویژگی را در نظر داشته باشید: این قواعد شمول‌گراست، بنیادین است و تبیین‌گراست. اگر علم اولی این ویژگی‌ها را نداشته باشد، این دانش از کارکرد و نقش معرفتی خودش بیرون رفته است. یعنی ما فلسفه اولی را می‌پذیریم چون دارای این سه ویژگی است. اگر یک فلسفه اولایی به من ارائه کردند که قدرت تبیین ندارد، می‌گویم من می‌خواهم در جهان طبیعت نگاه فیزیکال داشته

باشم و اگر این علم اولی این را توضیح نمی‌دهد می‌گویم بنابراین علم اولی نیست، چون قدرت تبیین ندارد.

اگر شما در علم اولی از مفاهیمی سخن گفتید که نمی‌تواند شمولیت داشته باشد من می‌گویم علم اولی نیست. یک حوزه خیلی مهم «جامعه» و «مناسبات اجتماعی» است. اگر دستگاه فلسفی شما قدرت تبیین جامعه را ندارد و شمولی نسبت به جامعه ندارد، می‌گویم این علم اولی یک مشکلی دارد. اگر شما در علم اولی از مباحثی سخن گفتید که نگره من را نسبت به عالم هستی تبیین نمی‌کند، ساختارهای ذهنی و معرفتی من را دگرگون نمی‌کند، تنظیم نمی‌کند، این علم اولی نیست. یعنی کسانی که تصور می‌کنند علم اولی یک دانش است که باید درس گرفت، خواند و به دیگران تعلیم داد و پژوهش کرد اینها نمی‌دانند اصلاً علم اولی یعنی چه. مثل کسی که جامعه‌شناسی می‌خواند برای اینکه در سش را بدهد. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی برای این است که بتوانید مساله حل کنید. اگر علم اولی و فلسفه اولی از ساختار و کارکرد خودش خارج شد و اگر فلسفه اولی امروز نتواند به پرسش دانشمندان ما در حوزه‌های مختلف پاسخ بدهد، دیگر این فلسفه اولی یک فلسفه تاریخی است و دانشی است که باید در تاریخ فلسفه از آن یاد کرد.

کارکرد فلسفه اولی این است که اگر امروز یک دانشمند در حوزه‌ای از حوزه‌های معرفت خواست تبیین کند، مفاهیم و قواعد فلسفه اولی به کمکش بیاید و قدرت تبیین‌گری به او بدهد. اگر فرض کنید من وارد دانش الهیات یا انسان‌شناسی یا جامعه‌شناسی شوم و نگاه کنم در این جعبه ابزار بینم هیچ چیزی درون این جعبه ابزار نیست که بتواند این پیچ من را باز کند، خوب معلوم است که این جعبه ابزار متعلق به این ماشین نیست، بلکه مربوط به صدسال قبل است و دیگر به این پیچ‌ها نمی‌خورد، جعبه ابزار را باید عوض کنید. بله ممکن است در این جعبه ابزار ۵ تا ۱۰ قلم به درد بخورد نگاه بداریم اما ده‌ها ابزار دیگر را باید اضافه کنیم تا این پیچ‌های جدید را باز کند چون اصلاً فلسفه وجودی علم اولی این است. از روز اولی که این دانش تاسیس شد تا امروز که ما با آن کار می‌کنیم کارکردش این بوده است.

ناظر به این نکته من می‌خواهم عرض کنم که اگر قرار است فلسفه اولی (دیگر از این به بعد با نام همان فلسفه از آن یاد می‌کنم) کارکرد لازم خودش را داشته باشد باید این ویژگی‌ها را دارا باشد و در توسعه و تکاملش باید به این نکات توجه کرد. من یکی چند مثال عرض می‌کنم تا اشاره‌وار نشان دهم فلسفه امروز ما علیرغم تکامل و ترقی‌ای که دارد و در سایر دانش‌ها مثل علم اصول و کلام ما وارد شده، و حتی در علم تفسیر ما مؤثر واقع شده؛ این فلسفه بسیاری از پرسش‌ها و چالش‌ها را در حوزه‌های مختلف نمی‌تواند پاسخ دهد و چون نمی‌تواند پاسخ دهد ضرورت بازنگری در این فلسفه و توسعه و تکامل آن وجود دارد.

چون ممکن است بعضی از دوستان این مطلب را غریب تلقی کنند ابتدا مثالهایی عرض کنم که این اتفاقات در گذشته تاریخی ما افتاده است. ببینید مفهوم وجود و امکان یک زمانی در فلسفه ما نبود؛ شما بروید در فلسفه ارسطویی و مابعد ارسطویی را نگاه کنید، اصلاً ما مفهومی به نام وجود و امکان نداریم، آیا این معنایش این بود که ما فلسفه نداشتیم؟ نه فلسفه داشتیم؛ بشر فلسفه داشت؛ اما مفهوم وجود و امکان نداشت. بعدها فیلسوفان ما به فکر افتادند و دیدند بعضی از مقولات نیازمند تبیین‌های دقیق‌تر است، آنگاه مفهوم وجود و امکان را وارد کردند و با آن یک‌سری مسائل را حل کردند، تبیین کردند و به پیش بردند.

یا مثلاً بعضی فکر می‌کنند مفهومی بنام مفهوم «تجرد» از اوّل تاریخ بشر و از اوّل تاریخ فلسفه بوده است. تمام این انگاره‌ها یک تاریخ دارد، رسیدن بشر به مفهوم «تجرد» یک تاریخ دارد. بشر به این نقطه می‌رسد که پاره‌ایی از حقایق را نمی‌تواند توضیح بدهد جز اینکه مفهوم «تجرد» را ایجاد کند.

نمونه دیگر مفهوم وجود و ماهیت است. از چه زمان در فلسفه ما تفکیک وجود و ماهیت رخ داد؟ ما در آثار ابن سینا این تفکیک را نمی‌بینیم. اگرچه ابن سینا در تعلیقات به این مطلب اشاره کوتاهی دارد، اصلاً مفهوم وجود و ماهیت در دستگاه ابن سینا کاربرد ندارد. من تعبیر می‌کنم، مثل اینکه یک ابزاری در گوشه جعبه ابزار وجود دارد؛ اما چون خیلی به آن نیاز نداریم آن را به کار نمی‌گیریم. بعدها شیخ اشراق این مفهوم را در حکمه الاشراق برجسته می‌کند، یک تمییز اولیه میان ماهیت و وجود می‌دهد و بعد این امر در حکمت متعالیه تبدیل به یک بنیاد می‌شود، می‌شود ابزار اصلی حلّ مسأله‌های مهم فلسفی. پس ببینید تکامل فلسفه یعنی این. یعنی یک زمان ممکن است نباشد و بعد به وجود بیاید. ممکن است قبل‌تر فیلسوف به اهمیتش پی نبرده باشد. زمانی هم ممکن است یک مفهوم دیگر کارآیی خودش را از دست بدهد. چرا؟ چون یک مفهوم بالاتر و دقیق‌تر و عمیق‌تری ارائه شده است. تاریخ فلسفه ما از آغاز تاکنون، تاریخ تحول‌ها، جابجایی‌ها و توسعه و تضمین‌هاست. حالا سؤال ما این است: آیا امروز آنچه را که دستگاه فلسفی ما از مفاهیم و اصول و قواعد دارد، می‌تواند مسأله‌ها و چالش‌های معرفتی و دانش ما را حل کند یا نه؟ سؤال اصلی این است. چه میزان می‌تواند حل کند؟ آنجا که نمی‌تواند حل کند آیا باید به تکامل مفاهیم و قواعد قبل دست زد و آن را توسعه داد؟ (این یک راه) یا باید چیز جدیدی ایجاد کرد؟ (این راه دیگر) یا باید پاره‌ایی از تلقی و قواعد را کنار گذاشت؟ (این هم راه دیگر است).

امروز در مقابل فلسفه اولای ما پرسش‌هایی وجود دارد که دیگر دستگاه معرفتی معنایی و فلسفه ما قدرت پاسخ‌گویی به آن را ندارد. هیچ راهی جز بازنگری، تکامل و توسعه این دانش نیست. اگر کسانی اصرار دارند که همچنان بر آن چیزی که هست باقی بمانند باید بدانند که به تاریخ ملحق خواهند شد.

این ارزش نیست که کسانی بخواهند بر روی یک دانش که اساسش بر تحول و تکامل هست اصرار بورزند و تعبد کنند. این حرمت گذاری به این دانش نیست. این خیانت به دانشی است که باید در صحنه معرفت باقی باشد. اگر می بینیم کسانی نسبت به فلسفه بی مهری می کنند یا فلسفه ستیزی می کنند سؤال اول را ما باید از خودمان بکنیم. چرا آنها نسبت به این فلسفه بی مهر شده اند؟ چرا اهمیت این دانش را نمی دانند؟ چرا جایگاه حیات این معرفت برای این گروه مشخص نیست؟

دلیل اولش این است که در عرضه فلسفه کوتاهی کرده ایم. دلیل اصلی اش این است که ما به گونه ایی فلسفه را معرفی کرده ایم که دیگران احساس نیاز نکردند. دلیلش این است که ما قواعد را به گونه ایی توضیح دادیم که وقتی کسانی وارد متن دینی شدند احساس کردند این ابزار و این قواعد با آن چیزی که برای تبیین متن دین نیاز هست فاصله دارد. چرا فیلسوفان ما نتوانستند فلسفه اولی را آنچنان معرفی کنند که علم اصول برای فقه بود؟ چرا اخباریان به حاشیه رفتند؟ چون علم اصول ضرورت خودش را برای جامعه فقهی ثابت کرد و إلا اخباری ها آدمهای کمی نبودند و کوچک هم نبودند. نهضت اخباریان فقهای بزرگ ما را ترساند؛ اما کسانی مانند وحید بهبهانی آمدند با اعاده نظر در علم اصول و تجدید نظر در آن و کاربردی ساختن آن و معرفی اش به جامعه فقهی، جریان اخباری گری را به حاشیه بردند. چرا فیلسوفان ما برای توسعه فلسفه چنین نمی کنند؟

به گمانم جامعه فلسفی ما کمتر از دیگران در جریان فلسفه ستیزی و غربت فلسفه مقصّر نیست. بی تردید تقصیرش بیشتر است. چرا؟ الان می پرسم شما چند تا اثر دارید که امروز در رابطه با فلسفه و تبیین فلسفه سخن گفته باشد؟ زمانی که من رئیس پژوهشگاه دفتر تبلیغات بودم خوب این بحث را مطرح کردیم. به دوستانی که محقق این رشته بودند گفتم بگردید، ببینید آیا یک اثر (آن زمان را دارم عرض می کنم یک اثر ده سال قبل بوده) داریم که در رابطه با فلسفه توضیح دهد؟ یعنی فلسفه فلسفه داریم؟ چیزی پیدا نکردیم. بعدها در آنجا آن مجموعه گفتگوها و مصاحبه ها منتشر شد. یک جلد کتاب را همان موقع طراحی کردیم و یک جلد دومی هم طراحی شد. ادبیات این بحث اصلاً از همان زمان شروع شد و بعد عزیزان دیگر هم آمدند چیزهای دیگری نوشتند. وقتی ما از فیلسوفها و معلمان بزرگ فلسفه سؤال کردیم گفتند: عجب سؤال خوبی است! ما تا حالا متوجه این پرسش نبودیم. بیست سال فلسفه درس می دادیم و خودمان این پرسش را متوجه نبودیم. سه نفر از همان عزیزان بعد از آن گفتگوهای ما با آنها کردیم، درباره فلسفه یا کتاب نوشتند یا مقاله. من سؤال این است که چرا جامعه فلسفی ما در راستای بازبینی و بازنگری و بازسازی فلسفه تلاش نمی کند؟ اگر کسانی بیایند و بخواهند در این باب صحبت کنند، بجای اینکه ما از آنها استقبال بکنیم و آغوش باز کنیم، سریع با یک مارک از میدان بدر می کنیم. دنیای فلسفه، دنیای اندیشه ورزی است، دنیای نقد است.

مرحوم شهید مطهری می‌فرمایند اگر ایرادهای فخررازی نبود، فلسفه متعالیه ظهور پیدا نمی‌کرد. ایشان می‌گویند: تکامل فلسفه ما مرهون نقدهای فخررازی است. چرا ما اجازه نمی‌دهیم در جامعه امروز مدرنی که دیگر همه چیز به هم دیگر متصل است، این همه اندیشه و فلسفه است، عده‌ایی بیایند و فلسفه ما را نقد کنند؟ جامعه فلسفی ما باید اینقدر زنده باشد که همان کار و حید بهبهانی را بکند و اینقدر دقیق عمل بکند که جامعه علمی متوجه شود این فلسفه اولی واقعاً نیاز حیاتی همه دانش‌های ماست، هر متکلم، اصولی، فقیه و جامعه‌شناس هم نیاز دارد به این فلسفه. اگر می‌خواهیم این فلسفه را معرفی کنیم یک پیش‌شرط دارد؛ و آن این است که وقتی من فلسفه را به جامعه‌شناس دادم، به دانشمند علم سیاست دادم، به متکلم دادم، باید بتواند نیازش را هم برطرف کند. این معنا نمی‌دهد که من یک جعبه ابزار در اختیار کسی بگذارم و او وقتی در جعبه ابزار را باز می‌کند و هر کدام از این آچارها را برمی‌دارد، احساس کند که به دردش نمی‌خورد، می‌شکند، و دستگاهش را خراب می‌کند.

حالا من عرضم این است. نمی‌توانم به همه مسائل پردازم. حداقل ۱۵ مسأله را من استخراج کردم، ۱۵ چالش را، که این ۱۵ مسأله از مسائلی است که به گمان حقیر، از درون فلسفه اولی ما پاسخ پیدا نمی‌کند، یعنی ضعف دانش فلسفه ماست. اگر درست است این اشکال، لازمه‌اش این است که در فلسفه اولی ما باید تجدید نظر شود و تکامل پیدا کند (شاید بعضی راهکارهای تکامل را هم عرض کردم) در غیر این صورت احساس می‌شود که در فلسفه ما پاسخی وجود ندارد. حداقل من به عنوان یک محصل فلسفه باید پاسخ اینها را ببینم. نمی‌شود گفت که یک نفر بعد از ۲۰ سال کار در فلسفه هنوز این سؤال برایش وجود داشته باشد. یا باید جامعه فلسفه ما به این پرسش‌ها پاسخ بدهد، یعنی نظام فلسفی را بازبینی کند و بازسازی کند؛ یا لاقلاً به کسانی مانند بنده نشان بدهد که این پاسخ‌ها در فلسفه هست؛ اما تو نمی‌دانی. این معنایش این است که باز آرایی کنیم؛ لاقلاً اصول و قواعد دانش فلسفه را. این حداقل کار است.

وقتی بنده محصل فلسفه نمی‌دانم که چنین پاسخی وجود دارد، نباید انتظار داشته باشم یک جامعه‌شناس امروز در بحث اسلامی سازی علوم از فلسفه ما بهره‌مند شود. شما چه انتظاری دارید که امروز در اسلامی سازی روان‌شناسی کسانی بیایند از این حکمت متعالیه ما بهره گیرند و مبنای تحول قرار بدهند. مبنای تحول این است که بفهمیم چرا با زبانی سخن نمی‌گوئیم، تبیین و تحلیلی نداریم که دیگران هم اینها را ببینند و از آنها استفاده کنند؟ البته من اعتقاد این است که این پرسش‌هایی که مطرح می‌کنم فلسفه اولی موجود ما پاسخ‌گوی آنها نیست و حتماً باید به آنها فکر کنیم. من چند نکته را به عنوان مثال در اینجا عرض می‌کنم.

یکی مسأله اراده، اختیار و فعالیت است. دستگاه فلسفی ما از زمان ارسطو تاکنون مقوله اراده و فاعلیت را به عنوان یک هویت مستقل، یک حقیقت، یک واقعیت ممتاز مورد توجه قرار نداده است. در هیچ دوره‌ای از ادوار فلسفه، اراده، مقوله مستقل قابل تأمل و اندیشه‌ورزی نبوده است. همواره ما سایر مقولات را به عنوان مقوله اصلی دیده‌ایم و سعی کرده‌ایم اراده را، چه اراده خدا و چه اراده انسان را، در ظل و ذیل سایر مقولات حل کنیم. در فلسفه اولی ما، علیت آنچنان بزرگ و برجسته شد که سایه‌اش بر روی فاعلیت افتاد و تا امروز هم در دستگاهای فلسفی ما نتوانستیم بگوئیم این انسانی که نقطه تمایزش با موجودات دیگر در اراده است، این اراده چیست؟ من این را در بحث‌های خودم مفصل گفته‌ام.

اشکال اصلی این بود که از روز اول، ارسطو مقوله اراده را در متافیزیک نیارود، انسان را حیوان ناطق تعریف کرد، نقطه امتیاز انسان به حیوان را در نطق و عقل دید. از دیدگاه ارسطو، اراده بخشی از هویت حیوان است، و نه انسان. در متافیزیک ارسطویی چنین بود و تا امروز در فلسفه ما باقی مانده است. هنوز هم ما می‌گوئیم «انسان، حیوان ناطق است». می‌گوئیم حیوان یعنی چه؟ یعنی متحرک بالاراده. یعنی قدرت و اراده‌ای که شما در فقه، در دین شرط تکلیف می‌دانید، می‌گوئید نقطه امتیاز میان انسان و حیوان اراده است. اگر اراده نداشته باشد، تکلیفی ندارد. در دستگاه ارسطویی اینچنین نیست. او اراده را جزئی از حیوان می‌داند. موقعی که جزئی از حیوان دانست برای اراده در درون حیوان تعریف ارائه می‌کند. تعریفش چه می‌شود؟ می‌شود شوق اکید. حیوان چگونه علف می‌خورد؟ چه جوری آب می‌خورد؟ وقتی که هاضمه درونش دچار فعل و انفعالات می‌شود و حالت تشنگی به آن دست می‌دهد، شوق اکید در آن پیدا می‌شود و به سمت آب می‌رود. اراده انسانی هم چیزی بیش از این نیست و تا امروز در دستگاه فلسفه ما هنوز اراده در این مفهوم باقی مانده است.

یک چالش مهم در انسان‌شناسی فلسفی مقوله اراده و فاعلیت است و امروز اگر شما نتوانید مفهوم انسان را بر محور اراده و فاعلیت معنا کنید سخن از علوم اسلامی انسانی گفتن، واهی است. خیلی صریح عرض کنم. یعنی اگر من، جامعه‌شناس سکولار باشم، مبانی فلسفی و متافیزیک را هم بدانم در مقابل سخن شما که بیائید جامعه‌شناسی اسلامی می‌خواهیم تولید کنیم، می‌گویم این علوم انسانی که شما دنبالش هستید چیست؟ این انسان را می‌شود برای من تعریف کنید؟ من به شما ثابت می‌کنم بین انسانی که شما در متافیزیک تعریف می‌کنید با انسانی که من سکولار در جامعه‌شناسی و روان‌شناسی تعریف می‌کنم فاصله‌اش بسیار بسیار محدود است.

من تعریف انسان را از ارسطو گرفتم، یک جور تهذیب کردم، شما تعریف انسان را از ارسطو گرفتید و یک جور دیگر درستش کردید. می‌خواهم احتجاج را بگویم، حرف من نیست.

می‌خواهم بگویم جامعه فلسفی ما آماده پرسش باشد، که اگر شما در درون انسان نتوانستید اراده و فاعلیت را به عنوان عنصر اصلی تعریف کنید و اگر نتوانستید این اراده را در ساحت دانش بیاورید و بگوئید: انسان اسلام با انسان سکولار و مادی متفاوت است؛ آنگاه چگونه شما سخن از علوم اسلامی انسانی می‌گوئید؟ این یک عرصه در بحث انسان‌شناسی است. از دیدگاه من، حداقل سه مسأله وجود دارد که در علوم اولی یا پاسخش نیست، یا اگر هست فیلسوفان باید دقیق و روشن معرفی کنند. با سرپوشش گذاشتن چیزی حل نمی‌شود. بخشی از تاریخ فلسفه ما مماشات است. وقتی بخواهیم جبرگرایی را دقیقاً توضیح دهیم و تبیین کنیم می‌گویند این چه حرکتی است؟ اجازه دهید صریح بگویم: لازمه این نحوه تعریف از علیت و مناسبات علیت، رسیدن به جبر در انسان است، اسمش جبر نیست، قبول دارم، اسمش یک چیز دیگر است. اضطراب می‌خواهید بگذارید، بگذارید. این مشکل، از نظر من، مشکل فیلسوفان نیست؛ مشکل دستگاه مفهومی و فلسفی ماست. در درون دستگاه فلسفی ما از آغاز مقوله اراده و مقوله اختیار تعریف نشده است. مقوله اراده و اختیار در زیر مجموعه علیت تعریف شده است. خیلی راحت در باب این می‌شود کار کرد. چرا فیلسوفان ما با تجدید نظر در علم اولی به فلسفه ما قدرت نمی‌دهند؟ چه اشکالی دارد؟ اگر فیلسوف الان بگوید تا حالا اینجوری تعریف کردیم، اما الان مفهوم اراده را می‌آوریم. ایشان تئوری در می‌اندازد. چرا دستگاه فلسفه ما نمی‌رود از فیلسوفان و بهره‌مندی‌های آنها استفاده کند و این دستگاه را متکامل کند؟ مرحوم شهید صدر می‌فرماید: اراده به معنای سلطه و سیطره یک مفهوم مستقل در مقابل علیت است و براساس این، کل اراده انسان را تعریف می‌کند. این یک نکته.

نکته دوم اینکه، علوم اولای ما و متافیزیک ما قدرت تأثیر و تأثر ترکیب در نظام طبیعت را نمی‌تواند توضیح دهد. این را خیلی صریح عرض کنم. می‌دانید ما در قواعد فلسفی چند تا قاعده داریم: کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات (هیچ عرضی نیست إلا اینکه به ذات برمی‌گردد) به تعبیر دیگر، همه اعراض در محدوده و دامنه ذات هستند. قاعده دوم اینکه: انتقال عرض مُحال است. یعنی اگر من اینجا آب داشته باشم و در آنجا کاغذ، این آب سیالیت و رطوبت عرضش است، و در این کاغذ هم خشکی هست و فرض کنید ویژگی‌های خودش. آب را می‌ریزم روی کاغذ، انتقال عرض محال است، رطوبت نمی‌تواند از آب به کاغذ بیاید، در حالی که کاغذ تر شده است و من توضیحی ندارم. در فلسفه اولی توضیحی برای اینکه وقتی آتش می‌آید کاغذ را می‌سوزاند، این آتش است که کاغذ را می‌سوزاند توضیحی وجود ندارد. آخرین توضیح در فلسفه چیست؟ این است که وقتی آتش می‌آید کنار کاغذ قرار می‌گیرد، عقل فعال مقارنت این دو را می‌بیند، صورت سوختن را می‌اندازد در کاغذ. حرارت برای آتش عرض هست یا نیست؟

حرارت آتش وقتی به این کاغذ خورد، حرارت را به این کاغذ یا هیزم منتقل می کند یا نمی کند؟ از نظر فیلسوف چنین چیزی محال است. صورت آتش و صورت سوختن از عقل فعال است که به این کاغذ و هیزم وارد می شود. ادعای بنده این است. اکنون نتیجه چه می شود؟ اینکه به شما بگویند: آتش علت مُعدّه است برای سوختن کاغذ. می پرسیم علت مُعدّه یعنی چی؟ علت مُعدّه چه می کند؟ ما چهار نوع علت داریم، علت فاعلی، غائی، مادی و صوری. این علت مُعدّه چه کاره است؟ کدام یک از اینهاست؟ هیچ کدام.

ادعای من این است که فلسفه اولای ما (من این را می خواهم اثبات کنم، اینها همه شواهد جزئی است، یکی را هم شما نقض کنید اگر دومی را هم شما قبول داشته باشید مدعای من ثابت است) نمی تواند اراده را تبیین کند. فلسفه اولای ما تأثیر و تأثر را نمی تواند توضیح بدهد. ترکیب های طبیعی در سایه فلسفه اولای ما قابل توضیح نیستند. شما نمی توانید بگوئید اگر اکسیژن و هیدروژنی در کنار هم قرار بگیرد و تبدیل به آب شود این امر چگونه ممکن است؟ چطور شما دو گاز را کنار هم می گذارید و ترکیب می کنید، همه آن ویژگی های اولیه از بین می رود و ویژگی های ثانوی ایجاد می شود؟ بر اساس کدام قاعده فلسفی این امر را توضیح می دهید؟ چگونه دو ماده با دو ویژگی کاملاً متفاوت اکسیژن و هیدروژن هر کدام به حالت خودشان باقی هستند؟ دو جوهری که هر کدام در محدوده خودش وجود دارد امکان ترکیب ندارد مگر ترکیب حقیقی ماده و صورت بشود. فلسفه اولای ما ترکیب حقیقی ماده و صورت را نمی تواند توضیح بدهد. توضیح اینکه دو جوهری که هر دو ماده و صورت دارند با هم بخواهند ترکیب شوند و یک موجود جدید ایجاد بکنند در فلسفه ما جایی ندارد. باید بنشینید روی اینها فکر کنید. همانطور که وجوب و امکان آمد و کلی از مسائل ما را حل کرد، حرکت جوهری آمد کلی مسئله های ما را حل کرد، ما قبل از آن می گفتیم حرکت فقط در مقوله «این» ممکن است. کسانی باید بدانند که تا وقتی که حرکت جوهری نبود چقدر ما معضل فلسفی داشتیم. حرکت جوهری آمد یک تبیین جدید آورد و خیلی از مسئله های ما را حل و فصل کرد. من عرض این است که چرا کسانی برای تکامل و تحول در این مبانی اقدام نمی کنند تا مسئله های دیگری را هم حل کنند.

نکته سوم و آخر را عرض کنم و سخنم را تمام کنم. نسبت جزء و کل در علم اولای ما قابل توضیح و تبیین نیست. فلسفه ما «کلی» را توضیح می دهد اما «کل» را نمی تواند توضیح دهد. ما تفکیک می کنیم و می گوئیم: «شیء» یا «کلی» است یا «جزئی»، این را توضیح می دهیم. تا آنجا که ساحت «کلی» و «جزئی» است تبیین ها دقیق جلو می رود بعد «کلی» و اقسامش را هم می گوئیم، نحوه شکل گیری «جزئی» را هم می گوئیم. اما برای رابطه میان فرد و جمع، رابطه میان

جزء و کل ما در دستگاه فلسفی مان هیچ توضیحی نداریم. یکی از نتایج این عدم تبیین را من خدمتتان عرض کنم. بحث امروز ما در جامعه‌شناسی، رابطه بین فرد و جامعه است. پرسش بین رابطه فرد و جامعه که در دوره معاصر پدید آمد از ناحیه فیلسوفان ما به آن پرداخته شد. مرحوم علامه طباطبایی به این پرداختند، قبل از ایشان هم پرداختند. در دوره معاصر آیت الله مصباح و شهید مطهری به این مسأله پرداختند، اینها آثارشان در اختیار هست، و در این مسأله اختلاف نظر دارند. کسانی اساساً معتقدند کل و جامعه هیچ اصلتی ندارد، هیچ تأثیری ندارد، تمام آثار متعلق به افراد و اجزاء است، حیث جمعی آنهاست که یک اثر را ایجاد می‌کند به نام جامعه، ولی برخی دیگر معتقدند که واقعاً حیث ترکیبی جامعه مهم است و خودش هویت مستقل دارد. چه اینها و چه آنها من کار ندارم. سؤال من این است و اگر کسی قرار است پاسخ بدهد مبتنی بر مبانی فلسفه متافیزیک ما پاسخ بدهد که: آیا ما برای جامعه هویت می‌توانیم قائل بشویم یا نه؟ دولت، نهاد، نهاد اجتماعی اینها پرسش‌های جامعه‌شناس است. شما برای دولت هویت مستقل قائل هستید یا نیستید؟ آیا دولت مجموعه‌ایی از ترکیبی از اجزاء و عناصر است؟ نهادهای اجتماعی چه وضعیتی دارند؟ ما در فلسفه اولایمان ادعایمان این است که: فاقد آن مبانی و مبادی هستیم که بتواند «کل» را توضیح بدهد، نسبت میان اجزاء را توضیح بدهد و مصادیقش را. این بحث را تمام کنیم. عرض کردم حدود ۱۴ یا ۱۵ مسأله به گمان من از چالش‌های فکری روز است که یا باید برای تبیین و پاسخگویی به آنها قاعده جدیدی در فلسفه اولی ایجاد شود یا باید قواعد گذشته نقد شود یا اگر قاعده‌ای داریم باید بازخوانی و بازآرایی گردد تا بتوانیم به این سؤالات پاسخ دهیم.