

اشاره

دکتر مجتهدی، استاد فلسفه دانشگاه تهران، چهره ماندگار علمی کشور و محقق و مؤلف برتر سال 1386 در بیست و چهارمین دوره کتاب سال، به سال 1309 در شهر تبریز به دنیا آمد. در هجده سالگی برای ادامه تحصیل به فرانسه رفت و در دانشگاه سوربن فلسفه خواند. رساله فوق لیسانس خود را در موضوع «بررسی تحلیل استعلایی کانت» زیر نظر ژان وال گذراند و برای مدت کوتاهی به ایران بازگشت. او چندی بعد به منظور ادامه تحصیل مجدداً به پاریس سفر کرد و با راهنمایی پروفسور گوندیاک رساله دکترای خود را به اتمام رساند. این رساله جنبه تطبیقی داشته و درباره فلسفه شرق بوده است. مجتهدی در این رساله از مشورت های پروفسور هانری کربن نیز بسیار بهره برده است. او در سال 1343 با درجه دکترای فلسفه به ایران بازگشت و از همان زمان در گروه فلسفه دانشگاه تهران مشغول به تدریس شد.

در کارنامه دکتر مجتهدی علاوه بر تألیفات فراوان، نزدیک به چهل مقاله به زبان های فارسی و فرانسوی به چشم می خورد.

در زیر به فهرست مهمترین کتاب های ایشان اشاره شده است.:

چند بحث کوتاه فلسفی. 1348. تهران: ابوریحان

فلسفه نقادی کانت. 1363. چ اول، تهران: هما (چ دوم، 1378، چ سوم، 1380،

تهران: امیرکبیر).

سیدجمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید. 1363. چ اول، تهران: نشر تاریخ ایران (چ دوم، 1385).

درباره هگل و فلسفه او. 1379. چ اول، تهران: امیر کبیر (چ دوم و سوم، 1377 و 1385).

نگاهی به فلسفه های جدید و معاصر در جهان غرب. 1363. چ اول، تهران:

امیرکبیر (چ دوم و سوم، 1378 و 1385).

پدیدارشناسی روح برحسب نظر هگل. 1371. چ اول، تهران: انتشارات علمی و

فرهنگی (چ دوم و سوم، 1380 و 1383).

فلسفه در قرون وسطی. 1375. چ اول، تهران: امیر کبیر (چ دوم و سوم، 1379 و 1385).

دونس اسکوتوس و کانت به روایت هیدگر، 1376. تهران: سروش.

منطق از نظرگاه هگل. 1377. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب. 1379. چ اول، تهران: مؤسسه مطالعات

تاریخ معاصر ایران (چ دوم، 1384).

مدارس و دانشگاه های اسلامی و غربی در قرون وسطی (کارگروهي) 1379.

تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

فلسفه و غرب (مجموعه مقالات). 1380. تهران: امیر کبیر.

ترجمه مقدمه «کربن» بر «المشاعر ملاصدرا». 1381، تهران: خردنامه ملاصدرا.

فلسفه تاریخ. 1381. چ اول، تهران: سروش (چ دوم، 1385).

دکارت و فلسفه او. 1382. چ اول، تهران: امیر کبیر (چ دوم، 1385).

فلسفه و تجدد. 1385. تهران: امیرکبیر.

افکار کانت. 1386. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

گفت وگو با دکتر کریم مجتهدی از جایی آغاز شد که نقطه ای مناسب برای بحث با یک فیلسوف بود؛ ورود اندیشه های متجدد به ایران. بهانه این آغاز، شهر تبریز بود که به گفته استاد دروازه های ورود تجدد به سبک روسی به ایران بود.

آقای دکتر در مقدمه بحث اشاره کردید که تبریز و رشت دروازه های ورود اندیشه های متجدد و سبک زندگی اروپایی و غربی به ایران بوده است. آیا شهرهای جنوبی، به خصوص آبادان، در دوره های مختلف تاریخی نیز این نقش را داشته اند؟

آبادان به نوعی دیگر نقش داشت. از لحاظ تاریخی این مسئله را در کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه های جدید غرب آورده ام. تا اواخر قرن پانزدهم منطقه آذربایجان دروازه ورود فرهنگ و مال التجاره غرب به ایران بود که تأثیر و مرکزیت فوق العاده ای بر ایرانیان داشت؛ دراین رابطه کتاب های زیادی نیز موجود است. فرستاده های مذهبی تا دوران حاکمیت مغول، به آن منطقه می آمدند و فعالیت بسزایی ایفا می کردند. بعدها سقوط یا فتح قسطنطنیه به دست ترک ها باعث شد که آنها راه ورود اروپاییان را به ایران ببندند. در خاطرات فرستاده های ناپلئون می خوانیم که آنها در ترکیه با مشکلات عدیده ای روبه رو و مجبور بودند بی نام و نشان خود را به ایران برسانند، زیرا اگر می گفتند که می خواهند به ایران بروند، مانع ورودشان می شدند. یکی از معروف ترین فرستاده ها که مستقیماً از طرف خود پاپ مأمور شده بود، مجبور می شود از راه عراق به جنوب برود و از آنجا خود را به دستگاه قاجار برساند. این وضع بسیار پیچیده بود. از آن تاریخ به بعد یعنی بعد از فتح قسطنطنیه همه از راه جنوب و از طریق دریا به ایران می آمدند که معروف ترین آنها یک انگلیسی به نام هربرت بود که حتی قبل از برادران شرلی به ایران سفر کرده بود. هربرت اولین انگلیسی بوده که راجع به وضعیت شهرهای ایران مطالبی در سفرنامه خود آورده است.

آیا این افراد، بیشتر به عنوان میسیونرهای مذهبی به ایران سفر می کردند یا به قصد تجارت می آمدند؟

در دوره مغول بیشتر میسیونرهای مذهبی می آمدند. در قرن سیزدهم و چهاردهم میلادی قبل از فتح قسطنطنیه افراد زیادی که اسامی شان مشخص است، به عنوان مبلغ مذهبی به ایران سفر کردند، البته تعداد تجار ایتالیایی هم زیاد بودند. مبلغان مذهبی یک فعالیت سیاسی زیر بنایی را در ایران دنبال می کردند. آنها ابتدا قصد داشتند ستون پنجمی را در ایران ایجاد کنند تا علیه مسلمانانی که با صلیبیون می جنگیدند، فعالیت کنند.

در حقیقت این مبلغان، پشت جبهه جنگ های صلیبی برای شکست مسلمانان فعالیت می کردند که این نقش در قرن سیزدهم خاتمه یافت. بعد از اتمام جنگ های صلیبی مخالفت با مسلمانان در خاورمیانه به رقابت با اسماعیلیون تبدیل شد، البته اهداف کلی آنها چندان تغییر نکرد، زیرا مبلغان مسیحی خواستار ایجاد ستون پنجمی برای نفوذ در کشورهای اسلامی بوده اند. مسئله توجه به ایران تا قرن نوزدهم نیز ادامه داشت.

با این وضعیت، آغاز ورود اندیشه های متجدد به ایران را نمی توانیم قرن نوزدهم بدانیم بلکه بسیار قبل از آن این اتفاق روی داد.

بله! ما از قرن نوزدهم به بعد مدارک مستدل تری در دست داریم، در اصطلاح، مسئله علنی تر شد. البته پیش از قرن نوزدهم تفکر غربی در ایران خیلی عمیق نیست؛ ولی از این قرن به بعد تفکر و تلاش برای شناخت بیشتر، از ناحیه اروپاییان صورت گرفت. به عبارت دیگر آنها عمیق تر ما را شناخته اند تا ما آنها را. آنچه که ما از آنها توقع داشتیم بیشتر شناخت صنایع و فنون جنگی شان بود؛ توپ سازی، تفنگ سازی و ...

آن شکست هایی که در جنگ های دوره صفویه داشتیم، آیا ریشه تاریخی داشت؟

برعکس. ما در دوره صفویه توانستیم جلوی عثمانی ها ایستادگی کنیم. نیاز به وسایل جنگی، در این دوره و حتی قبل از آن در دوره آق قویونلو و قره قویونلو هم احساس می شد؛ ولی در دوره قاجار این نیاز خیلی شدیدتر و مستقیم تر شد تا به دوره فتحعلی شاه رسیدیم.

با توجه به مقدمه مطرح شده، پرسش من این است که زیر بنای تفکر فلسفی امروز ایران از کدام نظام فلسفی و فکری نشئت گرفته است؟

ما یک نوع تفکر فلسفی سنتی داریم که در نوع خود بسیار غنی است و پیشینه طولانی دارد. مسلمانان، مستقیم تر از غربی ها وارث فکر یونانیان و اولین کسانی بودند که فلسفه یونان را ب اعتقاداتشان متعادل کردند. فلسفه های عقلی در شرق و نزد مسلمانان، بسیار زودتر از غرب، نزد مسیحیان، جنبه عقلانی پیدا کرد. در کتاب فلسفه در قرون وسطی به تفصیل، درباره نحوه آشنایی اروپاییان با فلسفه اسلامی بحث شد؛ در این باره که چگونه فلسفه اسلامی موجب شده است غربی ها به کلام مسیحی خود جنبه عقلانی ببخشند. در قرن 12 میلادی نزدیک به هشتصد سال پیش ابن سینا در غرب شناخته شد و از آن زمان به بعد بیش از چهل پنجاه نسخه خطی یافت شده که به تقلید از ابن سینا نوشته شده است؛ بنابراین نوشته های ابن سینا، خود، الگوی نویسندگی و اندیشه در غرب بوده است.

از آثار فلسفی یا پزشکی ابن سینا تقلید می کردند؟

بله! هم از آثار پزشکی و هم از آثار فلسفی او. از قرن دوازدهم به بعد در «طولیطله» (در اسپانیا امروزی تُولد گفته می شود) یا همان محل تُولد اسپانیا، نزدیک مادرید، که قبلاً در دست مسلمانان بود، مسجدی پر از کتاب باقی مانده که اسپانیایی ها از آن زمان به بعد ترجمه آن کتاب ها را آغاز و یک دارالترجمه نیز در قرن دوازدهم تأسیس کردند که رئیس آن ریموندو سوتا نام داشت. در این مکان تعدادی مُستَعرب که بیشترشان یهودی بودند، آن کتاب

ها را ترجمه کردند. بررسی ها نشان داده است که افراد آزاداندیش مسیحی کتاب هایی به تقلید از ابن سینا در این دوران نوشته اند و دراین رابطه، یک چهره تاریخی به نام پسدو آویسن یا ابن سینای مجعول به وجود آمد؛ که البته وی همه تفکراتش ابن سینایی نیست؛ یک جنبه آن ابن سینایی است و جنبه دیگر آن تأثیرپذیر از افرادی است که این رساله ها را می نوشتند. مجموع این رساله ها به نام «ابن سیناییان مجعول» شناخته می شود؛ در واقع همان سنت ابن سینایی است با گرایش هایی دیگر. مراکز اصلی ترجمه هم طولیطله در اسپانیا و یا جنوب ایتالیا و سیسیل امروزی بوده است که به نام «صقلیه» خوانده می شد.

وقتی این مطالب ر در کلاس مطرح می کنم دانشجویان می پرسند آیا آنها می خواستند مسلمان شوند؟ باید پاسخ داد خیر؛ نباید توهم داشته باشیم. می خواستند علوم و فنون و فکر جدید ما را بگیرند. مثل امروز که م می خواهیم صنایع را از غربیان و حتی از ژاپنی ها یاد بگیریم و تقلید کنیم. ما نمی خواهیم ژاپنی شویم اما کامپیوتر و الکترونیک را می خواهیم. آن هم درست شبیه به این است؛ بیشتر یک نوع اتخاذ قدرت است تا اتخاذ اعتقاد. این روند همین طور ادامه پیدا می کند.

اما فلسفه امروز ما، فلسفه ای سنتی و بسیار غنی است. البته با شهادت باید گفت که شاید آن طور که باید، نتوانسته ایم آن را به روز و کارآمد کنیم. تفاوت عمده ای که در عصر جدید بعد از تشکیل حیات فرهنگی، از قرن شانزدهم و هفدهم به بعد بین فلسفه سنتی ما و فلسفه های جدید در غرب پیدا شده، این بوده است که آنها علوم جدید را لحاظ کرده و با توجه به آن شکل گرفته اند؛ اما تفکر سنتی ما این جنبه را در عصر جدید در نظر نگرفت و صورت اصیل خود را حفظ کرد؛ بنابراین نتوانست با عصر جدید انطباق یابد. در این باره یک مطلب ساده برایتان طرح می کنم: متکلم قرون وسطی، عقربه ذهنی اش میان دو قطب در حرکت بود؛ یک طرف ایمان و وحی و طرف دیگر عقل و برهان. با این الگو هر کس را در غرب بسنجید، عقربه ذهنی اش بین این دو قطب در نوسان است. اگر اگوستینوس با این الگو سنجیده شود عقربه ذهنی اش بیشتر به قطب وحی نزدیک است؛ زیرا او می گوید عقل انسانی فایده ای ندارد. اگر توماس آکوئیناس را بسنجیم، مشخص می شود وی وحی و عقل را مکمل هم می داند و اعتقاد دارد این دو، مثل دو بال هستند و هر دو برای پرواز لازم اند. اما دکارت و فرانسیس بیکن، جدید هستند و در این الگو قرار نمی گیرند.

متکلم قرون وسطی در غرب و شرق، عقربه ذهنی اش بین این دو قطب در نوسان است. البته همه این طور فکر نمی کردند، اما کوشش، در جهت پیدا کردن رابطه این دو طیف بود. دیگر اینجا بحث کلام مطرح می شود نه فلسفه. اگر فیلسوفی جدید مثل دکارت را در این الگو قرار دهیم عقربه فکری اش در قطب عقل و برهان و در جایی قرار می گیرد که فقط علم جدید قرار دارد؛ یعنی در قطب مقابل کلام و ایمان سنتی.

فرانسیس بیکن معتقد است که عقل انسان باید در مقابل تجربه سر تعظیم فرودآورد؛ بدین معنی که همه چیز تجربه است. حال کلام سنتی و اخلاق با این تجربه گرایی چگونه تعادل ایجاد می کند؟ دکارت این مشکل را حل می کند. او با استفاده از روش ریاضی، عقل را تعمیم می دهد که ما دقیقاً این را نداشتیم. در حقیقت مسئله ما مسئله فلسفه و کلام نبوده است. بزرگترین متکلمان از آن ما هستند و همانطور که اشاره شد خود غربی ها از متکلمان و فلاسفه ما مانند ابن سینا و فارابی استفاده کرده اند. این مشکل مربوط به عصر جدید است که فلاسفه در این باره سعی کرده اند، تعادلی بین عقل و وحی ایجادکنند. بیکن نه تنها دین را نفی نمی کند بلکه کاملاً به طرف آن سوق پیدا می کند. دین برایش حالت اخلاقی دارد. اما علم امروز، به دنبال سیطره بر طبیعت و در جست وجوی قدرت است. انسان عصر جدید قدرت جو است و طبیعت را به نفع خودش استخدام می کند.

وقتی شما علت چیزی را دانستید در واقع آن را به استخدام خودتان درآورده اید. برای مثال، وقتی خاصیت آب را بدانیم، این دانش به محاسبه درست سذبندی ها و استفاده های به جا از آب تبدیل می شود و می توانیم به نفع خودمان از آن استفاده کنیم. در عصر جدید که ایرانیان یا به طور کلی مسلمانان با علم جدید روبه رو شدند، به هیچ وجه برایشان مسیحیت یا مبلغان آن مطرح نبود. اصل کار، علم جدید بود. آنچه که من در کتاب آشنایی ایرانیان با فلسفه جدید غرب به آن می پردازیم، این است که ایرانیان عصر قاجار متوجه نیستند که این علم جدید خودش زیر بنای فلسفی دارد. همان طور که دکارت نشان می دهد که در درخت دانش، ریشه فلسفه اولی است؛ تنه، طبیعیات و شاخه، مکانیک، طب و اخلاق. این طرح دکارت است که اگر ریشه نباشد بقیه نیز وجود ندارند.

فلسفه اولی همان الهیات است؟

الهیات، هستی شناسی و فلسفه مقدماتی فلسفه به معنای اخص کلمه زیربنا هستند. نتیجه ای که دکارت از طرح فلسفی خود می گیرد، با آنچه که فرانسیس بیکن به دست می آورد تفاوتی ندارد، او هم قدرت طلبی می کند. برای مثال، بهداشت را در اصل طب می داند و حتی اخلاق هم برایش بهداشت محسوب می شود؛ زیرا سلامت روح را در نظر می گیرد. عبارت معروف دکارت این است: اخلاق، طب روح است و طب، اخلاق جسم. یا مکانیک آن چیزی است که درباره صنعت و رفاه بحث می کند و کاملاً کاربردی است؛ ظاهر فلسفی دارد اما نتیجه آن کاربردی است.

آیا می توانیم بگوییم که تفکر امروز غرب دقیقاً بر پایه تفکر دکارتی استوار است؟

نه فقط دکارت. او مهم است، اما تنها نیست؛ زیرا دکارت بیشتر به ریاضی و هندسه اولویت می دهد. در صورتی که هندسه دکارتی در واقع ایستا است. نیرو در فلسفه دکارت به عدد تبدیل می شود، در فرمول ریاضی دکارت، نیرو مساوی با $m.v$ است، ولی دکارت حضور دارد. فکر می کنم در این رابطه بیشتر می توانیم فرانسیس بیکن را مؤثر بدانیم. او به ریاضیات توجه نکرده و بیشتر به علوم طبیعت توجه داشته است، حتی خود دکارت در کتاب قواعدش که به لاتین است از اصطلاحات بیکنی به وفور استفاده کرده است. بیکن هم به لاتین می نوشت و معلوم است که دکارت از آثار وی تأثیر گرفته است. بنابراین یکی از ارکان تجدد نوع غربی، بیکن است.

اشاره کردید که در عقربه ذهنی متکلم قرون وسطی در یک طرف عقل و برهان و در طرف دیگر وحی و ایمان قرار دارند. در عقربه ذهنی فیلسوف جدید، علم جدید و کلام سنتی قرار دارند. ما مختصات کلام سنتی را با توجه به این عقربه ذهنی می شناسیم، اما مختصات علم جدید چیست؟

سؤال بسیار خوبی است. باید دکارت را به عنوان یک فیلسوف علم جدید در اینجا قرار دهیم، جایگاهی که ریاضی و هندسه در آن قرار دارند. او هندسه را تعمیم می دهد. اینجا عقلی وجود دارد که به ریاضی اصالت می دهد. دکارت ریاضی دان است نه فقط عقلی مسلک. به جای آن، اگر فرانسیس بیکن را قرار دهیم، علوم تجربی مطرح می شود. این عبارت را فراموش نکنید. بیکن معتقد است عقل در برابر طبیعت باید سر تعظیم فرودآورد. او می گوید سکوت کن تا ببینی طبیعت چه می گوید. آن شوخی معروف را حتماً شنیده اید، عده ای ایستاده بودند و درباره تعداد دندان های اسب بحث می کردند دراین بین یک نفر می گوید این بحث ها برای چیست، دهان اسب

را باز کنید و بشمارید. این نظر فرانسیس بیکن هم است، و به طور کلی، روش و سنت انگلیسی است. تجربه اصل است و هر چه تجربه نشان دهد، حقیقت همان است. دکارت منکر این مسئله نیست اما تجربه ای را می پذیرد که صورت ریاضی داشته باشد. اگر به جای فرانسیس بیکن و دکارت، لایب نیتس را قرار دهیم، آن وقت این علم دینامیک می شود. در اینجا مکانیک دیگر به معنای دکارتی نیست. اگر به جای او کانت را قرار دهیم، چه به دست می آید؟! تفکر انتقادی. ام علم جدید، یک صورت کامل بیشتر ندارد؛ اصول فیزیک نیوتن. کانت معتقد است که در قرن 18 به عصری رسیده ایم که اصول علم کاملاً روشن شده است و این اصول روشن همان اصول علم نیوتن است. چرا در مابعدالطبیعه اختلاف داریم اما در فیزیک خیر. کانت می خواهد این مسئله را با فیزیک نیوتن ارزیابی کند. الگوی ذهنی او مطلق گرفتن فیزیک نیوتن است که هرگز تزلزل نمی پذیرد. آن چه کانت بحث می کند یقینی دانستن فیزیک نیوتن است که در این مورد به راحتی می توان از آن انتقاد کرد.

تقابل تفکر و فلسفه غربی کانت و اندیشه هایش با فلسفه ایرانی و اسلامی، چه نقشی در فلسفه امروز ما داشته است؟

به نظر من بحث های فلسفه تطبیقی به هیچ وجه در ایران مطرح نشده است و هنوز ما به آن مرحله نرسیده ایم. شما نمی توانید کانت را با ابن سینا مقایسه کنید. جایگاه ابن سینا بسیار بالاتر است. فلسفه تطبیقی هنوز به صورت عمیق مطرح نشده است. طبیعی است که ما ایرانیان خواهیم گفت فلسفه ما بهتر است. اما برای فهم مسئله باید اول آن را درست طرح کنیم. ما هنوز مسئله را به درستی طرح نکرده ایم. مسئله اصلی یک نوع تقابل میان سطحی اندیشی و عمیق اندیشی است. بدین معنی که هنوز عمق مشکلاتمان را درک نکرده و مسائلمان را درست مطرح نکرده ایم. چرا؟ اشکال ما این نیست که کانت یا هیدگر یا کاسیرر را درست نمی شناسیم، مشکل این است که ما در فلسفه هیچ چیز را به نحو عمیق نمی شناسیم. اگر بگردید، حتی یک کتاب عمیق به فارسی درباره فلسفه ابن سینا پیدا نمی کنید. می دانید اشکال چیست؛ کتاب چاپ شده، تصحیح شده، اشکال ها رفع شده، اما عمق و مغز کلامش درک نشده است. این همان تقابل بین سطحی اندیشی و فقدان کوشش برای درک عمق مطالب است. مشکل اساسی این است که ما حتی فلسفه خودمان را هم عمیق نمی شناسیم.

از چه زمانی دچار این فترت شدیم؟

به نظر من در این دویست سیصد سال اخیر در مقابل غرب کمی مرعوب شده ایم و دیگر اندیشه نمی کنیم. اگر وظیفه ایرانی بودن را درک می کردیم باید این مسائل را دوباره تجزیه و تحلیل می کردیم. اگر از یک نفر بپرسید علم چیست، فکر می کنید چه جوابی می دهد؛ ماشین و ابزار و موارد کاربرد و استفاده علوم را به ما نشان می دهد. در واقع برای کسی تحقیقات زیربنایی و شناختی به عنوان علم مطرح نیست. من به تحلیل درست نیوتن در کلاس هایم می پردازم؛ اینکه حرف های نیوتن بر چه اصولی مبتنی است؛ اما دانشجویان می خواهند به جای اینها از علم صحبت کنم؛ در صورتی که از این مطالب، علمی تر غیرممکن است. آنها کاربرد عمومی و ظاهری را در نظر می گیرند، البته حق هم دارند؛ زیرا جامعه این را می خواهد. ما به نحوی ساده لوحانه، اولویت را به عمل می دهیم؛ که اشتباه است. همه می گوئیم علم بی عمل معنی ندارد، اما تا به حال چرا مطرح نکرده ایم که عمل بدون علم چیست؟ عمل بدون علم، نه تنها فایده ندارد بلکه خطرناک هم است. اما فلسفه اگر وجود داشته باشد به فهم و درک مسائل کمک می کند. تا مسائل درک نشود هیچ مشکلی حل نمی شود؛ نتایج عجولانه

خواهد بود و دچار روزمره زدگی خواهیم شد. به نظر من اگر یک نهضت علمی واقعی در ایران به وجود آید این مسائل مرتفع خواهد شد؛ من فوق العاده امیدوار هستم.

خوشبختانه پس از انقلاب اسلامی، از لحاظ اعتقادی، برما مسلم شد که مسلمان باید علم بیاموزد و جست و جو کند، از این لحاظ مشکلی نداریم. اما در عمل، بحث متفاوت است. من تصور می کنم سطحی نگری به علم موجب جهل مرکب می شود که بسیار خطرناک تر از جهل بسیط است. جهل بسیط معصوم است. می گویم نمی دانم، اما اگر فکر کنم که می دانم، فریاد می زنم علم ولی آن را نمی شناسم، فقط خیال می کنم که می شناسم.

همچنان سؤالی برای من باقی مانده است. تفاوت بنیادین بین تفکر و فلسفه ایرانی و غربی به عنوان دو دیدگاه متفاوت و مجزا به هستی درچه چیزهایی است؟

ما متوجه جنبه احتیاجات علوم جدید نیستیم. این جایگاه در تاریخ غرب عوض شده است. در قرون وسطی در مقابل علوم مادی و این جهانی که برای رفع احتیاجات مادی است از علم واقعی که آخرت را برای ما تعیین می کند، صحبت کرده اند. در عصر جدید، غربی ها سعی کردند آن سنت اعتقادی را برای خود حفظ کنند، در عین حال شناخت تجربی و درک پدیدارهای مادی را نیز مفید تشخیص دادند، که صنعت و ... نتایج کاربرد این تفکر است. ما جایگاه این علوم جدید را یا هنوز پیدا نکرده ایم، یا به قدری به آنها اولویت داده ایم که به کلی مادی مسلک شده و اعتقادمان را از دست داده ایم.

آیا به دلیل نوع تفکرمان نتوانسته ایم جایگاه این دو را دریابیم ؟

خیر زیرا مبنای تفکرمان را هنوز پیدا نکرده ایم و همان طور که گفتم تفکرمان را عمیق نشناخته و عمیق ارزیابی نکرده ایم. اصل باید این باشد که قبل از جست و جوی راه های ممکن، سؤال های اصلی را پیدا کنیم، و آنها را از سؤال های کاذب جدا کنیم.

نقش فیلسوف در شناختن این بحران و راه حل های آن چیست؟

البته ما فیلسوف جدید که نداریم. باید بگوییم معلم فلسفه. اول اینکه نباید توهم داشته باشیم. هیچ معلم فلسفه امروزی در آن حدی نیست که بحران گشایی کند و اگر عده ای چنین ادعا می کنند همین دلیل بر انحطاط آنها است؛ آمده اند که بگویند «آنا»! فلسفه خیلی فایده دارد و برای جامعه خیلی مفید است، تعمداً لغت فایده را به کار می برم. درخشش فلسفه در آموزش است، البته آموزش را به فلسفه منحصر نمی کنم و نمی گویم با تدریس فلسفه می شود خیلی کارها کرد. منظورم ایجاد تفکر و طرح سؤال است؛ نه فقط در رشته فلسفه بلکه در همه رشته ها. دانشجوی ما می تواند طب بخواند اما از مسائل دیگر هم آگاه باشد؛ یا مهندسی، برق و کامپیوتر بخواند اما دیدگاهش باید وسیع باشد، نه اینکه چند اصطلاح صوری را یاد بگیرد، تکرار کند و ادعا کند که من فلسفه می دانم. جست و جو و پژوهش باید وجود داشته باشد. نفس فلسفه، جویندگی است. اصلاً اسم فلسفه را کنار بگذارید، پژوهش در هر رشته ای حتی در رشته های هنری، در مسائل اجتماعی، در روزنامه و کتاب، به هر صورتی باید تجلی پیدا کند. در نهایت باید آگاه بود که چون فلسفه و پژوهش یک درجه افق دید را وسعت می دهد و ذهن را وسیع می کند ممکن است که در کوتاه مدت جواب ندهند اما مطمئن باشید در طویل المدت نتیجه بخش اند. از این لحاظ، فلسفه، آتی است؛ زیرا امکانات آتی را جست و جو می کند. شما وقتی فلسفه

اسلامی می خوانید تجسس تان به فهم این مطلب می انجامد که چه امکاناتی در آینده نهفته است، این می شود آتی، و آنچه که در آینده می تواند به کار می آید. مثل این است که شما روی گنجی نشست باشید؛ ولی از آن مطلع نباشید. وقتی امکانات محلی را که در آن قرار گرفته اید جست و جو می کنید، این یک خیر آتی برای شما خواهد داشت. من تصور نمی کنم که با نفی فلسفه های گذشته در ایران، بتوان به جایی رسید. اگر روزی شکوفایی هم رخ دهد باز از همین ریشه خواهد بود.

بحثی درباره سنت فلسفی مطرح کردید، می خواهم بپرسم که الان در اندیشه و نظام فلسفی ما این سنت های فلسفی چه جایگاهی دارند؟

یکی از جایگاه هایی که سنت فلسفی اسلامی ایران در آن تبلور یافته، فلسفه صدر است. صدر به یک معنا نوعی وحدت فرهنگی ایجاد کرده؛ زیرا کلام و عرفان و فقه و شریعت و... را با هم تلفیق و متعادل کرده است. ولی مسئله با فلسفه متفکری مثل صدر این است که جایگاه علوم جدید در آن مشخص نیست، البته از این لحاظ اشکالی وارد نیست زیرا حتی می توانم اثبات کنم که فلسفه وی تا چه حد به فلسفه های متجدد امروز غرب نزدیک است؛ حتی به هگل و فلسفه های وجودی غرب. شاید گاهی به افرادی مثل خواجه نصیر که به علوم پرداخته اند و قبل از صدر می زیسته اند، باید توجه بیشتری شود. هر چند که قدیمی تراند.

بله با این که قدیمی تراند. البته این را با احتیاط می گویم. احتمال دارد که بتوان چیزهایی در فلسفه خواجه نصیر پیدا کرد که به ما کمک کند، علم را بومی کنیم و علم جدید را با سنتمان متعادل کنیم. شاید اگر دورتر برویم، برای مثال، ریشه های قرون وسطایی را مطالعه کنیم، چیزهای عجیبی ببینیم! ابوالبرکات بغدادی، راجع به زمان و مکان نوشته هایی دارد که بسیار نزدیک به مفاهیم نیوتن است. گاهی من فکر می کردم که ممکن است نیوتن از آن نوشته ها بی خبر نبوده باشد. چون غربی ها بیشتر از آن که ما فکرش را کنیم به موقع از آثار ما استفاده کرده اند. شاید اگر به ریشه های تاریخ علوم در نزد مسلمانان برگردیم، چیزهایی در این باره پیدا کنیم. من صدر را در صدر قرار می دهم و می دانم که از لحاظ اخلاقی، اعتقادی، روحی، و بحث هایی که درباره نفس، ارتقای نفس، و حرکت جوهری می کند اینکه نفس ما حادث است اما روحانیت البقا است یعنی به صورت مادی حادث می شود و در حرکت تکامل پیدا می کند منحصراً به فرد، و بسیار مفید است که این مطالب را تحلیل و درباره اش فکر کنیم. اگر محاوره ای روحی با فلاسفه خودمان برقرار کنیم، خیلی قابل استفاده خواهد بود؛ ولی در عین حال ریشه های آن را هم باید در سنت های خودمان جست و جو کنیم. نمی گویم حتماً، اما احتمال دارد که چیزهایی در گذشته مان پیدا کنیم. شناخت امکانات آینده به شناخت امکانات گذشته برمی گردد؛ اینکه بدانیم چه امکاناتی از دست رفته است، آنها را جست و جو کنیم تا امکانات آتیه برقرار شود.

صحبت از ملاصدرا شد. ملاصدرا اعتقاد دارد که عقل و دین هر دو حقیقت واحدی هستند. آیا این بدین مفهوم است که در حکمت ملاصدرا دین و فلسفه یکی می شوند؟

آن مفهوم عقل که در سنت های ما به کار می رود، با مفهوم عقل در فلسفه های جدید، تفاوت بسیاری دارد. عقل در فلسفه های جدید، در مفهوم ریاضی دکارتی به کار می رود و امر معقول آن چیزی است که تجربه شود.

فلزات در مجاورت گرما منبسط می شوند؛ این یک مسئله عقلی نیست بلکه تجربی است. اما این را اصل قرار می دهند. عقلی که صدرا مطرح می کند، لوگوس یونانی است؛ کمی افلاطونی و کمی هم ارسطویی است. بین این دو فقط تشابه اسمی وجود دارد. منظور از این عقل، آن عقل نیست. عقلی که در قرون وسطی در قرن دوازدهم در فرانسه خیلی معروف بوده، آن چیزی است که در منطق صوری ارسطو آمده است. شما می توانید عقل را به معانی مختلفی به کار ببرید. در نزد فلاسفه، مفهوم عقل دائم عوض می شود. برای مثال از دوران کانت به بعد یا در قرن نوزدهم کسانی مثل هگل، فیخته، شلینگ یا بعدها افرادی مثل فوئرباخ یا مارکسیست ها، عقل را صرفاً دیالکتیکی می دانستند که درکل با عقل مورد توجه دکارت یا ارسطو ی افلاطون فرق دارد. در مورد این تشابهات اسمی کمی باید دقت کرد. خود عقل یک مفهوم تشکیکی است و همیشه یک معنا ندارد.

در نظام فلسفی ملاصدرا انسان چه جایگاهی دارد؟

این موضوع بسیار مهم است. امسال هم در همایش ملاصدرا بحث انسان مطرح بود. به نظر من انسان در فلسفه ملاصدرا در حال حرکت به سمت انسان نورانی است که البته یک نظر شخصی است و می توانید با آن موافق نباشید همچنان که خیلی ها هم موافق نیستند. در سنت سهروردی به شدت به این مسئله پرداخته شده است و چیزی از همین امر در سنت صدرا هم وجود دارد. که در یک مثال آن را توضیح می دهم: در سنت سهروردی اعتقاد بر این است که نور به نور برمی گردد و نور طالب نور است، اگر ما طالب نورالانوار هستیم به این خاطر است که پرتویی از نور در خودمان داریم و این نور است که ما را هدایت می کند. معرفت الله که ملاصدرا مطرح می کند نیز دقیقاً همین است، او معتقد است نیرویی در ما وجود دارد که ما را به سوی خود می کشاند؛ یعنی انسان دست خالی نیست و آنچه که همراه دارد برهه ای از نور الهی است که او را به اصل خود هدایت می کند. نوعی انعکاس ولادت است. این عقیده نزد مسیحیان نیز شدید است.

یعنی انسان اشراقی سهروردی با انسانی که در اندیشه حرکت جوهری ملاصدرا مطرح می شود، یکی است؟ من می خواستم سؤال درباره وجوه تشابه ملاصدرا و سهروردی مطرح کنم لطفاً دراین باره در همین قسمت توضیح فرمایید.

بین این دو تا حدودی می توان وجوه تشابهی قائل شد. اما من متخصص فلسفه غرب هستم، نه ملاصدرا. البته علاقه دارم که دراین باره مطالعه کنم. می توان گفت که برخی در ایران ملاصدرا را کاملاً مشائی و ارسطویی می دانند که این خیلی درست نیست. ملاصدرا ارسطویی است؛ در عین حال افلاطونی نیز است. برای مثال، منظور از نکته هایی که وی در المشاعر به آن اشاره می کند، مراحل آگاهی و مدارج کمال است؛ این افلاطونی است یعنی نور سیاهی که سهروردی معتقد است باز هم نور است و به طرف نور سیر می کند. سهروردی بیشتر و تا حدودی صدرا گرایش های اشراقی، افلاطونی و نو افلاطونی دارند.

آیا می توان گفت درجایی به هم شباهت پیدا می کنند که صدرا به اشراقیون توجه دارد و در جایی باهم متفاوت هستند که صدرا به مشائیون نظر دارد؟

بله. این بحث بسیار پیچیده است. سهروردی هم در مراحل مشائی است. اما بعد منطق مشا را تعدیل می کند و «ده مقوله» ارسطو را به «چهار مقوله» کاهش می دهد. در این رابطه یکی از شاگردانم کتابی باعنوان صدرا و

هگل تألیف کرده است و من نیز مقدمه ای بر آن نوشته ام. در هر دو، هم عناصر مشائی و هم عناصر اشراقی وجود دارد، البته در سهروردی زیاده‌تر است. حتی منطق آن را به حدی متعادل می‌کند که راه بگشاید.

در فلسفه با پدیداری به نام «طبیعت» مواجه می‌شویم. فیلسوف، هستی را در ماوراء الطبیعت یا درخود آن بررسی می‌کند. می‌خواهم بدانم «طبیعت» در نگاه و مفهوم فلسفی چیست و چه تعریفی دارد؟

ببینید «طبیعت» در زبان یونانی «فوسیکا» نام دارد که در لاتین «ناتور» گفته می‌شود. فوسیکا را طبیعت ترجمه کرده‌اند. فوسیکا با کلمه طبیعت که عربی است کمی فرق دارد. ابن رشد که به زبان یونانی آگاهی نداشته است! نمی‌دانم با چه استادانی مشورت کرده است که فوسیکا را به عربی طبیعت ترجمه نکرده و گفته است «بَرَزَ تَجَمَّ» برز یعنی بروز. در مفهوم طبیعت حرکت معلوم نیست و طبع یک چیز ثابت است؛ اما در فوسیکا حرکت وجود دارد. «بَرَزَ» به معنی «شکوفه می‌شود» است، «طبیعت» یونانی با «نیچر» انگلیسی یا «ناتور» فرانسوی کمی فرق می‌کند. در اصل خود طبیعت متضمن مفهوم حرکت است؛ حرکت به سوی چیزی. ارسطو می‌گوید: از نطفه به انسان، از تخم به درخت. فوسیکا در خود نیروی حرکتی را نشان می‌دهد، ما می‌گوییم طبع، برای مثال طبع من این است؛ گویی دیگر عوض نمی‌شود. وقتی ارسطو علوم را به طبیعیات، علوم نظری و ریاضی تقسیم می‌کند که بعدها طبیعیات و مابعدالطبیعه می‌شود و مسلمان‌ها آن را به الهیات تبدیل می‌کنند در این تقسیم بندی او فقط تقسیمات درسی انجام می‌دهد. مابعدالطبیعه در اینجا به معنی درس‌های بعدی است، نه ماورای طبیعت. بعدها آنچه که به فوق طبیعت و فوق پدیده‌های مادی مربوط می‌شود، مابعدالطبیعه نام می‌گیرد. در هر صورت دکارت مابعدالطبیعه را به ما قبل‌الطبیعه، برمی‌گرداند یعنی به فلسفه اولی.

در فلسفه دکارت طبیعیات بعد از اموری می‌آید که در ماقبل‌الطبیعه بحث می‌شود؛ یعنی اول زیربنای عقلی را محکم می‌کند و سپس به این امور می‌پردازد، این فلسفه «اصالت عقل» دکارتی است. و اینجا است که اولویت ریاضی را درک می‌کنیم. خیلی ساده است؛ می‌فهمیم که ماهیت و ذات نفس ما، فکر به معنای تفکر در ریاضی است و ذات عالم طبیعت در امتداد هم و منظم قرار گرفتن است. حال ما نظم را در کجا پیدا کنیم؛ در علم هندسی مکانیکی. هندسه برای امتداد و مکانیک برای حرکت است. علم هندسی مکانیکی از اینجا به وجود می‌آید. بعد از آن یک قدم جلو می‌گذارد و می‌گوید اگر می‌خواهی طبیعت را عقلانی بشناسی باید آن را هندسی مکانیکی بشناسی. بعد می‌گوید که اگر جسمت را هم می‌خواهی بشناسی، آن را هندسی مکانیکی بشناس. روش، هندسی مکانیکی است که دکارت آن را عقل می‌داند. که البته متفاوت است با آن عقلی که دیگران بحث می‌کنند.

و این عقل دکارتی پایه ای برای رشد علوم جدید می‌شود.

او این طور فکر می‌کند که روش را پیدا کرده است. یکی از کتاب‌های مهم دکارت، گفتار در روش درست به کار بردن عقل در علوم است. گفتار که به معنی بحث است، اما وقتی عقلی کار می‌کنیم که کاربرد آن را بدانیم. یعنی عقل به متدولوژی به معنی شناخت روش‌ها، تبدیل می‌شود. اشاره کردم که دکارت یکی از ارکان است اما فقط با تکیه بر این موضوع نمی‌توان بحث کرد. او فقط یکی از ارکان است.

چه رابطه ای میان فلسفه امروز و تجدد در عصر حاضر وجود دارد. آیا می‌توان فلسفه امروز را برگرفته از اندیشه‌های متجدد دانست؟

دکارت مربوط به قرن هفدهم است، اما این بحث مربوط به قرن هجدهم و دوره روشنگری و منورالفکری است. در قرن هجدهم مقام فلاسفه منورالفکر آنقدر بالا بود که در هنگام انقلاب کبیر فرانسه به ورق «شاهک» در بازی ها، «فیلسوف» می گفته اند. اینها درواقع فقط متجدد بودند و فلسفه نظری را به صورتی که ما به آن توجه داریم، نداشتند، فلسفه به نوعی به نفع تجدد و دایرةالمعارف نویسی و به نظر آنها علیه خرافات و اعتقادات کهنه کاربرد داشت از این رو ازفلسفه استفاده جدیدی شد. دراین صورت فلسفه زمانی فلسفه بود که با اصول تجدد مطابقت می داشت و به انتقاد از تجدد برنمی خاست. اما بعدها روش استعلایی با کسانی مانند فیخته، شلینگ، هگل و هردر شاگرد کانت در اواخر قرن هجدهم مطرح می شود و فلسفه به انتقاد از تجدد کاذب برمی خیزد. که نیچه هم آن را ادامه می دهد. بله. او هم همین کار را به نوعی دیگر ادامه می دهد. خیلی ازفلاسفه در اوایل قرن بیستم انحطاط غرب را مطرح می کنند.

آیا تجدد در این جا به معنای «مدرنیته» است؟

من با لغت خارجی به شدت مقابله می کنم. در انتهای کتاب فلسفه و تجدد من، چندین مقاله کوتاه وجود دارد، که یکی از آنها در همین رابطه است و «کاربرد اصطلاحات خارجی و روش سوفسطایی» نام دارد. من با به کارگیری کلمات فرنگی مبارزه می کنم و هرگز کلمه «مدرنیته» را به کار نمی برم. این لغات خارجی که در لفظ به کار می رود قصد مرعوب کردن طرف مقابل را دارد. چرا می گوئید مدرنیته. چرا می گوئید راسیونالیسم. بگوئید عقل گرایی و تجدد. این کاربردها فقط برای ترساندن است.

در رابطه ای که از قرن هجدهم بین فلسفه و تجدد ایجاد شده، مسیحیت چه نقشی داشته است؟

ببینید در فرانسه قرن هجدهم، مسیحیت با یک فرقه جدید، باعنوان فرقه یسوعی، خود را عرضه می دارد. این فرقه، در قرن شانزدهم ظهور یافته است و در قرن هجدهم به عنوان مظهر ارتجاع و مظهر سلطنت طلب ها شناخته می شود. اکثر فلاسفه این دوران، انقلابی هستند که افکارشان سرانجام به انقلاب کبیر فرانسه منتهی می شود. طبیعی است که فلاسفه ای مثل دیدرو، ولتر و قبل از آنها مونتسکیو و... تا به روسو، موضع ضد یسوعی دارند، نه ضد دینی. و این مبارزه تا نیمه قرن هیجدهم ادامه می یابد؛ بعد هم انقلاب صورت می گیرد. یسوعیان هم فقط مذهبی نبودند بلکه یک فرقه سیاسی محسوب می شدند، با این حال گرایش های غیرمذهبی را نزد بسیاری از فیلسوفان نمی توانید نفی کنید؛ به ویژه در ولتر که عقاید خود را در لباس طنز بیان می کرد.

جناب آقای دکتر مجتهدی، مراسم بیست و چهارمین دوره کتاب سال چهارشنبه گذشته (23/8/86) در سرای اهل قلم برگزار شد و در خبرها داشتیم که در این مراسم به پاس سال ها پژوهش، تحقیق و ارائه تألیف در حوزه فلسفه از حضرتعالی تقدیر به عمل آمد. ضمن تبریک کسب این موفقیت، لطفاً به عنوان آخرین مطلب توضیحاتی دراین خصوص بفرمایید.

متشکرم. بله، مراسم تجلیل از برگزیدگان کتاب سال، روز چهارشنبه گذشته در سرای اهل قلم خانه کتاب وابسته به معاونت وزارت فرهنگ و ارشاداسلامی برگزار شد و از برگزیدگان علمی نشر کشور تقدیر شد، در این مراسم کتابی از من، به طور خاص، مورد نظر نبود بلکه از بنده به عنوان محقق و مؤلف برتر سال تقدیر به عمل آمد. که

همین جا از برگزار کنندگان این جشنواره سپاسگزاری می کنم.

آقای دکتر از وقتی که به مجله پژوهشگران اختصاص دادید، متشکریم.