

نظریه دیده‌بانی: روشی برای کشف علوم میان‌رشته‌ای

عبدالحسین خسروپناه

دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

چکیده

فلسفه‌های مضاف یکی از مباحث و علوم نوظهوری است که به تازگی، کتاب مستقلی به فارسی در باب آن نگاشته شده است. فیلسوفان فلسفه را به معنای عام و خاص تفسیر کرده‌اند و فلسفه خاص را عوارض هستی دانسته‌اند. دیدگاه برگزیده در چیستی فلسفه، عبارت از عوارض وجود انضمامی انسان است. این تعریف به ما میدان می‌دهد تا به گونه‌ای گسترده، با انواع فلسفه‌های مضاف به حقایق پردازیم. یکی از انواع فلسفه‌های مضاف عبارت است از فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی - منطقی یا نظریه دیده‌بانی که به پژوهشگر اجازه می‌دهد با رویکردی درجه دوم به پرسش‌های بیرونی علوم پردازد و رابطه علوم را با یکدیگر کشف کند. این کشف، نه تنها به پرسش‌های فلسفه مضاف و پرسش‌های برون‌علمی پاسخ می‌دهد، بلکه مهم‌ترین روش برای کشف و تأسیس علوم بینارشته‌ای است؛ به ویژه، اگر موضوع علم را محوری مشترک بدانیم که احکام و عوارضی معین بر آن حمل می‌شود. پس این مقاله درصدد است تا با تعریفی برگزیده از حکمت نوین اسلامی و چیستی و انواع فلسفه‌های مضاف و نظریه معیار تمایز علوم به این ادعا پردازد که فلسفه مضاف به علوم یا نظریه دیده‌بانی، مهم‌ترین روش برای کشف و شناسایی علوم بین رشته‌ای است و نباید در علوم بین رشته‌ای کشف شده و تحقق یافته توقف کرد.

کلیدواژگان: تمایز علوم، علوم بین رشته‌ای، فلسفه، فلسفه مضاف، موضع علوم، نظریه دیده‌بانی.

درآمد سخن

نیازهای دنیای معاصر، جوامع دانشگاهی را به تشکیل و تأسیس علوم میان‌رشته‌ای سوق داده است؛ علمی مانند بیوشیمی، مهندسی پزشکی و ... نه تنها ضرورت تحمیلی دنیای جدید است، بلکه حقیقتی بایسته برای تحول و نوآوری و پیشرفت جامعه اسلامی به شمار می‌آید. وقتی فیلسوفان و دانشمندان با علوم بینارشته‌ای روبرو می‌شوند و بر ضرورت و تأثیر آن علوم اذعان می‌کنند، با پرسش‌هایی معرفت‌شناختی و درجه دوم مواجه می‌شوند که آیا علوم بینارشته‌ای همین علوم شناخته شده است یا می‌توان به علوم بینارشته‌ای دیگری هم دست یافت و آنها را تأسیس کرد؟ اگر پاسخ مثبت است، که ظاهراً این گونه است، سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن سؤال این است که با چه روش و مبنایی می‌توان به کشف علوم بینارشته‌ای جدیدتری دست یافت؟ به عبارت دیگر، روش‌شناسی کشف علوم بینارشته‌ای چیست؟ پاسخ اجمالی نگارنده به این سؤال، که توضیح آن به تفصیل خواهد آمد، تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم است؛ البته، این بحث علاوه بر کشف علوم بینارشته‌ای جدید، در رشد و بالندگی این علوم نیز به ما مدد می‌رساند. شایان ذکر است که سخن گفتن درباره فلسفه‌های مضاف و نسبت آنها با علوم بینارشته‌ای بسیار است و ما در اینجا، فقط به پرسش پیش‌گفته خواهیم پرداخت. توضیح و اثبات پاسخ اجمالی پیش‌گفته به تبیین چستی فلسفه و فلسفه‌های مضاف و ملاک تمایز علوم توقف دارد.

چستی فلسفه

فیلسوفان مسلمان، درباره چستی فلسفه الهی به یکسان سخن نگفته‌اند و تعاریف گوناگونی با رویکرد موضوع‌محور، مسئله‌محور، غایت‌محور و ترکیبی و نیز با قلمرو عام و خاص ارائه کرده‌اند. جمع‌بندی این تعاریف عبارت است از:

۱. کاربرد فلسفه در تمام علوم حقیقی: فیلسوفان مسلمان، معنای عام فلسفه، یعنی تمام دانش‌های حقیقی و علم به حقایق، را پذیرفته‌اند و آن را به حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده‌اند. حکمت به معنای عام عبارت است از استکمال نفس آدمی به وسیله تصور امور و تصدیق حقایق نظری و عملی به اندازه توانایی آدمی؛ حکمت متعلق به امور نظری را حکمت نظری و حکمت متعلق به امور عملی را حکمت عملی خوانند (ابن سینا ۱۹۸۰: ۱۶-۱۷). حکمت نظری به حکمت الهی، حکمت ریاضی و حکمت طبیعی و حکمت عملی به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن منشعب می‌شود. هر چند که فخر رازی در شرح *عیون/الحکمه*، تقسیم چهارگانه‌ای برای حکمت نظری ذکر و علم ربوبیه را از علم کلی جدا می‌کند و در کنار علم ریاضی و علم طبیعی قرار می‌دهد. علم کلی فقط به بررسی امور عامه می‌پردازد و از عوارض موجود بما هو موجود بحث می‌کند و علم ربوبی

فقط به مجردات اختصاص دارد (فخر رازی : ۱۳۷۳). اخوان الصفا فلسفه حقیقی را اعم از الهیات، طبیعیات، منطقیات و ریاضیات شمرده‌اند و الهیات را دربردارنده معرفه الباری، علم الروحانیات، علم النفسانیات، علم السیاسه، علم المعاد و علم السیاسه را بر سیاست نبوی، سیاست ملوکی، سیاست عامه (حکومت)، سیاست خاصه (اقتصاد خرد)، سیاست ذاتی (تدبیر ذات انسان) مشتمل دانسته‌اند. یعنی تمام اقسام حکمت نظری و حکمت عملی را در فلسفه حقیقی جای داده‌اند (رسائل اخوان الصفاء، ج ۱ ، ۱۹۸۳). شیخ اشراق (سهروردی : ۱۳۸۰) و صدرالمألهین (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۰) نیز این اطلاق از فلسفه را به کار برده‌اند. این کاربرد از فلسفه را نخستین بار ارسطو مطرح کرد، با این تفاوت که ارسطو، حکمت به معنای عام را به علوم نظری، علوم عملی و علوم صناعی تقسیم می‌کرد. علوم صناعی با معرفت از آن جهت که معرفت است و با عمل از آن جهت که عمل است، سروکار ندارد و فقط جنبه تولیدی در آن لحاظ می‌شود (ارسطو ۱۳۷۷ الف: ۱۶-۱۵؛ ارسطو ۱۳۷۸ ب: ۲۳۷-۲۴۲). اما فلاسفه اسلامی، حکمت تولیدی و صناعی را از تقسیم‌بندی حکمت حذف کرده‌اند؛ حال، اینکه چرا این پدیده اتفاق افتاد، به تأمل و تحلیلی دقیق نیاز دارد. آیا مبانی و باورهای دینی و اعتقادی مسلمین به دلیل منع تصرف در جهان طبیعت و تکوین، به انکار حکمت تولیدی انجامید یا اینکه در ترجمه آثار ارسطو، مترجمان از شاخه سوم فلسفه به زبان عربی غفلت کردند؟ پرسش‌هایی هست که پژوهشگران می‌توانند بدان‌ها بپردازند. به هر حال، حذف این شاخه مهم از فلسفه در فرایند صنعت و تکنولوژی مسلمین تأثیر منفی گذاشت.

۲. دومین معنای فلسفه را ارسطو در شناخت حقیقت به کار برده است (ارسطو ۱۳۷۸ ب: ۲۴۱)؛ هر چند وی شناخت حقیقت را به شناخت علل اشیا، به ویژه موجودات سرمدی و مبدأ نخستین و شناخت کلیات و ...، تحویل می‌کرد (ارسطو ۱۳۷۸ ب: ۷۴ - ۷۵ و ۲۹-۳۴). این تعریف، را حکیمان مسلمان به عنوان علم حقایق اشیا مطرح کردند؛ برای نمونه، کندی فلسفه را به «علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقه الانسان» (الکندی ۱۹۴۵: ۷۷) و ملاصدرا آن را به «الفلسفه استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها و الحكم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا اخذاً بالظن و التقليد، بقدر الوسع الانسانی» تعریف می‌کند (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۲: ۲۰). این گونه کاربردها به معنای مطلق حکمت یا حکمت نظری به کار می‌رود.

شاید بتوان تعریف شایع فلسفه را، که عبارت است از شناخت موجود بما هو موجود، به شناخت حقیقت برگرداند. به تعبیر شیخ «هذا العلم یبحث عن الموجود المطلق» (ابن سینا ۱۳۷۳: ۱۹۸) و به بیان ملاصدرا: «ان الفلسفه الاولى باحثه عن احوال الموجود بما هو

موجود و عن اقسامه الاوليه ای التي يمكن من غير ان يصير رياضياً او طبيعياً» (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۱) یا «كذلك للموجود بما هو موجود، عوارض ذاتية يبحث عنها في العلوم الالهية» (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۱: ۲۴) یا «ان من عوارض الموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير نوعاً متخصص الاستعداد طبيعياً او تعليمياً» (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۷۸).

بنابراین، شناخت حقیقت ممکن است با دو تفسیر متفاوت - یعنی به معنای علم به حقایق اشیا یا معرفت به حقایق موجودات - مطرح شود. تفسیر نخست با مطلق حکمت یا حکمت نظری مترادف دانسته شده است و الهیات و طبیعیات و منطقیات و ریاضیات و حتی انواع حکمت عملی را دربرمی گیرد.

تفسیر دوم، فلسفه اولی و عوارض ذاتیه موجود بما هو موجود یا احوال موجود مطلق را شامل می شود و «علم الهی» یا «علم اعلی» نیز نامیده می شود. این تعریف مشتمل بر علم کلیات و علم مفارقات است. بسیاری از حکیمان، از جمله شیخ اشراق در *مطارحات*، نیز همین تعریف را پذیرفته اند. تفسیر شناخت حقیقت به شناخت علل اشیا و شناخت کلیات را می توان به «فلسفه اولی» یا «علم اعلی» و «علم الهی» نیز تحویل کرد.

۳. سومین معنای فلسفه با هستی شناسی و امور عامه مترادف دانسته شده است و تعریف فلسفه را به احوال و اوصاف موجود بما هو موجود و احکام کلی وجود و تقسیمات آن منحصر کرده اند. معمولاً فلاسفه، این معنای فلسفه را اعم از علم کلی و علم ربوبی می دانند و در آن مباحث مربوط به امور عامه و مجردات را بحث می کنند؛ هر چند فخر رازی در *شرح عیون الحکمه*، علم ربوبیات را از علم کلیات جدا دانسته و اقسام چهارگانه ای برای حکمت نظری در نظر گرفته است که البته احتمال ادغام آن دو را نیز منتفی نمی داند.

۴. فلسفه به معنای دانش امور مجرده، چهارمین تعریفی است که حکیمانی مانند ابن سینا مطرح کرده اند. وی در حکمت مشرقیه، چهار فرض عقلی برای ماهیت بیان می کند و فرض سوم - که عبارت است از ماهیتی که در وجود خارجی و ذهنی بی نیاز از ماده است - را معنا و مفهوم «علم اعلی» و «فلسفه اولی» معرفی می کند؛ البته اگر این عبارت شیخ را به معنای امور لا بشرط از ماده معنا کنیم، فلسفه اولی با معنای پیشین یکی می شود، اما اگر معنای بشرط لای از ماده و به تعبیر فخر رازی، علم ربوبیت، مقصود شیخ باشد، در آن صورت، فلسفه دانش احوال و عوارض مجردات شمرده می شود. ابن سینا در *الهیات شفا* می نویسد: «ان الالهیه تبحث عن الامور المفارقة للماده بالقوام والحد و قد سمعت ایضاً ان الالهی هو الذی يبحث فیه عن الاسباب الاولی للوجود الطبیعی و التعلیمی و ما یتعلق بهما وعن سبب الاسباب و مبدأ المبادی و هو الاله تعالی جلّه» (ابن سینا ۱۳۷۶: ۱۲).

۵. پنجمین تعریف فلسفه الهی عبارت است از خدانشناسی، این تعریف را نخستین بار کندی در نامه‌ای به معتصم مطرح کرد و نوشت: «و اعلاها الصناعات الانسانیه مرتبه الفلسفه الاولى اعنی: علم الحق الاول الذي هو علم كل حق» (الکندی ۱۹۴۵: ۷۷). فارابی نیز همین رویکرد را می‌پذیرد و حکمت را به معرفت وجود حق و واجب الوجود بذاته معنا می‌کند (الفارابی ۱۳۷۱: ۴۶). شیخ در *تعلیقات و نجات*، حکمت را به معرفت وجود واجب یا دانش احوال موجود مطلق، یعنی مبدأ تمام موجودات معلول، معرفی کرده است (ابن سینا ۱۳۷۹: ۱۶). ابوالبرکات بغدادی علم الهیات را علم خدانشناسی و صفات حق تعالی معرفی می‌کند (ابوالبرکات بغدادی ۱۳۷۳: ۱۶). شایان ذکر است که تعاریف پیش‌گفته موضوع‌محور ارایه شده‌اند؛ هر چند در قلمرو موضوع، به حداقلی وحدانتری تقسیم می‌شوند، اما برخی از تعاریف، غایت‌محور است که در تعریف ششم بیان می‌شود.

۶. ششمین تعریف، تعاریف غایت‌محور است؛ مانند تعریف فلسفه الهی به «صیوروره الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» یا «الحکمه التي يستعد النفس بها للارتقاء الى المأل الأعلى و الغایة القصوی و هی عنایه ربانیة و موهبة الهیه لا یوتی بها الا عن قبله تعالی» یا «التشبه بالاله بحسب الطاقه البشریه لتحصیل السعاده الابدیة».

۷. هفتمین گونه از تعاریف، تعاریف فعالیت و روش‌محورانه است. استاد محمدتقی جعفری فلسفه را هر گونه تکاپو و فعالیت مغزی درباره هر مسئله معرفی می‌کند؛ مانند کوشش و تلاش برای شناخت علل و معلولات و نتایج و جریانات تحلیلی و ترکیبی یک مسئله (جعفری ۱۳۷۹: ۳۳-۳۴). استاد مصباح یزدی نیز همانند سایر فلاسفه معاصر، علاوه بر معنای خاص فلسفه، یعنی متافیزیک و مباحث کلی وجود، به تعریفی عام‌تر؛ یعنی تعریفی روش‌شناسانه و فعالیت‌محور، اشاره می‌کنند که عبارت است از فعالیت‌های ذهنی در زمینه مسائلی که با روش تجربی و نقلی اثبات نمی‌شود و فقط با روش عقلی اثبات می‌شود و شامل علومی همچون منطق و معرفت‌شناسی و ریاضیات هم می‌شود. پس فلسفه عبارت است از فعالیت ذهنی درباره مسائلی که با روش عقلی اثبات می‌شود (مصباح یزدی: ۱۳۸۲).

۸. هشتمین گونه از تعاریف از سنخ تعاریف ترکیبی میان روش و موضوع است. برخی حکیمان معاصر با نگاهی واقع‌بینانه‌تر به تعریف فلسفه پرداخته‌اند و تا حدودی سعی کرده‌اند با دیدی وسیع‌تر به فلسفه بنگرند. به همین دلیل، تعاریف موضوع و روش‌محور را ارائه کرده‌اند. علامه طباطبایی بر این باور است که فلسفه از بود و نبود مطلق اشیا با روش برهانی بحث می‌کند (مطهری، ج ۱: ۱۳۷۴). این تعریف که در *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بیان شده، به مؤلف علامه اجازه داده است تا درباره مباحث فلسفی مارکسیسم و

اشیاء اعتباری و اشیاء ادراکی بحث کند و مقاله‌های مستقلی را به اعتباریات و ادراکات اختصاص دهد و فلسفه را آن گونه که در *بدایه الحکمه و نهایه الحکمه* منقح کرده است، به احوال موجود بما هو موجود منحصر نکند. استاد مطهری نیز همین مشرب را طی می‌کند و فلسفه را دانشی می‌داند که به تمایز امور حقیقی از امور اعتباری و وهمی با روش عقلی اقدام می‌کند (مطهری ج ۴: ۱۳۷۴). استاد جوادی‌آملی فلسفه را جهان‌بینی متفرع بر شناخت‌شناسی می‌داند به گونه‌ای که با روش‌های متفاوت در جهان‌شناسی، تعاریف فلسفه و جهان‌شناسی‌ها نیز متفاوت خواهد شد (جوادی‌آملی ج ۳: ۱۲۸ - ۱۳۰).

۹. غریبان هم با توجه به گرایش‌های مختلف مدرسی و عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی و استعلایی و پوزیتیویستی و اگزیستانسیالیستی و تحلیلی به تعاریف گوناگونی برای فلسفه دست یافته‌اند (رک‌به: khosropanah.ir: تاریخ فلسفه غرب).

۱۰. نگارنده در پژوهش مستقل دیگری به نقد و تحلیل و بررسی تعاریف پیش‌گفته پرداخته و به این نتیجه رسیده است که حکمت اسلامی عبارت است از عوارض و احکام وجود انضمامی انسان؛ یعنی موضوع فلسفه، وجود انضمامی انسان و محمولات و عوارض آن، احکام انضمامی و انتزاعی و استنتاجی است. این عوارض با روش عقلانی کشف می‌شود؛ روشی که اعم از روش‌های عقلی و عقلایی است. این تعریف از فلسفه، همه فلسفه‌های مضاف به حقایق را شامل می‌شود و زمینه را برای توسعه فلسفه فراهم می‌کند.^۱

چستی فلسفه‌های مضاف

فلسفه‌های مضاف را می‌توان با توجه به مطالعه انواع تحقق یافته آنها به چهار الگو تقسیم کرد: الف. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد منطقی؛ ب. فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی؛ این دسته از فلسفه‌های مضاف، بدان جهت که درباره علوم و جهان دوم بحث می‌کند، دانش‌های درجه دوم به شمار می‌آید؛ ج. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد منطقی؛ د. فلسفه مضاف به واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی.

حال بعد از این چهار الگوی کشف شده از آثار غریبان، به این پرسش نوبت می‌رسد که آیا می‌توان فلسفه مضاف دیگری هم داشت؟ پاسخ نگارنده مثبت است؛ یعنی می‌توان فلسفه مضاف به علوم یا واقعیت‌هایی داشت که در آن ابتدا، با رویکرد تاریخی به پرسش‌های بیرونی یا درونی آنها پاسخ داد و سپس، با رویکرد منطقی، به آسیب‌شناسی پاسخ‌ها و نظریه‌های آنها پرداخت و بعد، به نظریه‌های بایسته دست یافت و پارادایم و الگوی دیگری از فلسفه مضاف را ارائه کرد. رویکرد تاریخی، مانند عملیات دیده‌بانی در

^۱ . مقاله «حکمت نوین اسلامی» قرار است در مجله علمی - پژوهشی *تبسات* منتشر شود.

مناطق جنگی، نگرش کلان به واقعیت یا علم را برای پژوهشگر فراهم می‌آورد تا با توجه به نیازهای زمان و روش منطقی بتواند به مقام بایسته دست یابد و منشأ تحول در علوم شود. منظور نگارنده از نظریه دیده‌بانی، فلسفه مضاف به علوم و واقعیت‌ها با رویکرد تاریخی - منطقی است که تحول فرامسئله‌ای در علوم را فراهم می‌کند و آنها را از رکود و سکون بیرون می‌آورد. نگارنده بر این باور است که خدای سبحان در قرآن، با رویکرد تاریخی - منطقی درباره جوامع گذشته سخن گفته است؛ یعنی ابتدا، با رویکرد تاریخی به توصیف آنها و سپس با روش منطقی به آسیب‌شناسی و توصیه‌های بایسته پرداخته است. شایان ذکر است که میان فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی و نیز جامعه‌شناسی معرفت تفاوت آشکاری است؛ از جمله اینکه جامعه‌شناسی معرفت درصدد است تا به کشف عوامل جامعه‌شناختی پیدایش معرفت - معرفت به معنای مطلق آگاهی - بپردازد، ولی فلسفه مضاف به علوم تأسیسی می‌خواهد پرسش‌های بیرونی علم - علم به معنای دانش - را با روش تاریخی به دست آورد و سپس با روش منطقی به تحلیل و پاسخ‌های بایسته دست یابد. پس روشن شد که رویکرد تاریخی و منطقی با ترتیب ذکر شده، مقصود نگارنده است؛ یعنی ابتدا، در فلسفه‌های مضاف به علوم یا حقایق باید با رویکرد تاریخی به پرسش‌ها پرداخت، آنگاه با رویکرد منطقی به پاسخ‌های بایسته دست یافت.

نظریه دیده‌بانی (تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم با رویکرد تاریخی - منطقی)

شکی نیست که علوم بشری با توجه به تغییر نیازها و مقتضیات زمان، تحول و تکامل پیدا می‌کند؛ یعنی تحول زمان، منشأ تحول نیازهای معرفتی و رفتاری و آن هم منشأ تحول علوم و تکنولوژی می‌شود. مطلب دیگر اینکه گاهی تحول در علوم، عقب‌تر از تحولات زمان و نیازهای جامعه است که بسیار برای توسعه جامعه زیان‌بار است. و شاید بتوان از حدیث «العالم بزمانه لاتهجم علیه اللوایس»، «العلم بزمانه لاتهجم علیه اللوایس» را نیز استفاده کرد. مطلب سوم اینکه تحول در علوم یا مسئله‌ای یا فرامسئله‌ای (یعنی ساختاری، تعریفی، روشی و پارادایمی) است. حال نوبت به این سؤال می‌رسد که تحول فرامسئله‌ای چگونه اتفاق می‌افتد؟ پاسخ نگارنده نظریه دیده‌بانی است؛ یعنی تحول فرامسئله‌ای با تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم با رویکرد تاریخی - منطقی میسر است. همان گونه که بالندگی حکمت اسلامی و اندراج فلسفه‌های حقایق در آن ضرورت دارد، تأسیس فلسفه‌های مضاف به علوم به دلایل ذیل لازم و بایسته است:

۱. نگاه و نگرش کل‌نگرانه به دانش‌های مضاف الیه و احاطه علمی به تاریخ پیدایش و تطور آنها؛

۲. مقایسه علوم تحقق یافته با نیازهای موجود و کشف کمبودها و ناخالصی‌ها و آسیب‌شناسی آن علوم؛
۳. توصیه‌ها و بایستگی‌های لازم جهت بالندگی علوم و انسجام ساختاری و محتوای آنها در راستای نیازهای کشف شده؛
۴. رشد تکنولوژی آموزشی و بایستگی‌های آموزشی علوم و فرهنگ‌سازی در جامعه.

فلسفه مضاف به علوم و چالش‌های آن

نظریه دیده‌بانی را در بیش از ده نشست و کارگاه علمی و در دو کرسی نظریه‌پردازی، هیئت حمایت از کرسی‌های نظریه‌پردازی عرضه کرده است و توجه پاره‌ای از اندیشمندان را به خود جلب کرده است و برخی ابهام‌ها و پرسش‌هایی را مطرح کردند. نگارنده برای رفع ابهام، توجه خوانندگان را به مطالب ذیل جلب می‌کند: یکی از اشکالاتی که برخی پژوهشگران محترم مطرح کردند، به نظریه بودن نظریه دیده‌بانی بود؛ هر چند هیچ کدام از آن عزیزان، تعریف روشنی از نظریه و چیستی آن ندادند تا معلوم شود که این ادعا به چه معنا نظریه نیست. در حالی که نگارنده نظریه^۲ را مجموعه‌ای به هم پیوسته و به هم مرتبط از مفاهیم، تعاریف، پیش‌فرض‌ها، متغیرها و فرضیه‌ای درباره موضوع و پدیده‌ای معین می‌داند که قدرت تبیین قانونمند و روشمندانه موضوع خود را داشته باشد تا با این تعریف از این گونه اشکالات پیشگیری شود. نگارنده با بیان شاخصه‌های موجود در چیستی نظریه، به نظریه دیده‌بانی دست یافته است. بر این اساس، نظریه دیده‌بانی با تعریفی دقیق از ادبیات و مفاهیم و متغیرهای بحث و با روشی تاریخی به کشف چهار الگو از فلسفه‌های مضاف دست یافته و سپس با روش منطقی به ضرورت دو الگوی دیگر از فلسفه‌های مضاف نایل شده است؛ یعنی نظریه دیده‌بانی روش‌مندانه و با تعریف مفاهیم کلیدی و متغیرهایی معین به تبیین فلسفه‌های مضاف پرداخته و دو الگوی دیگر را نیز پیشنهاد داده است. این دو الگو، به ویژه فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی - منطقی نتیجه‌بخش است و در تحول فرامسئله‌ای علوم تأثیری بسزا دارد. در جواب این اشکال برخی ناقدان که نظریه دیده‌بانی، نظریه نیست و فقط نوعی پیشنهاد است، باید عرض کرد که نظریه، انواع و اقسامی دارد. گاهی نظریه توصیفی و گاهی توصیه‌ای است، همان گونه که گاهی، نظریه خرد و گاهی کلان و گاهی فرانظریه است. و نظریه دیده‌بانی نظریه‌ای توصیفی - توصیه‌ای است؛ یعنی هم به توصیف فلسفه‌های مضاف تحقق یافته پرداخته و هم پیدایش دو الگوی دیگر را توصیه کرده است.

^۲. Theory

برخی گمان کرده‌اند که نگارنده نظریه دیده‌بانی را بی‌پیشینه معرفی کرده است و آن را نظریه‌ای می‌داند که یک دفعه تحقق یافته است. درحالی‌که هیچ جای نگاشته، گمانه پیش‌گفته نیامده است. وقتی گفته می‌شود که چهار الگوی فلسفه مضاف وجود داشته است و حال درصدد تأسیس دو الگوی دیگر است؛ یعنی این دو الگوی جدید بعد از آن پیشینه به وجود می‌آید. و نگارنده در بیان آن چهار الگو، فقط ویژگی‌های آنها و چهار الگو بودن آنها را کشف کرده است؛ مطلبی که در هیچ یک از کتاب‌های غربی و اسلامی به این صورت نیامده است. برخی نویسندگان نیز به صورت کلی یا با روش غیرتاریخی و غیرمنطقی، انواع فلسفه‌های مضاف یا فلسفه مضاف مضاعف را توصیه کرده‌اند (رشاد ۱۳۸۵: ۸). درحالی‌که نگارنده با روش تاریخی و بررسی فلسفه‌های مضاف به کشف چهار الگوی تحقق یافته و با روش منطقی به دو الگوی آن دست یافته است. اگر کسی این کشف ما را نوآوری نمی‌داند و سابقه‌ای برای آن قائل است، با استناد و مدرک آن را معرفی کند.

این مطلب هم که برخی فیلسوفان علم با روش تاریخی یا منطقی به چیستی علم پرداخته‌اند، سخن صحیحی است، ولی به نظریه دیده‌بانی ربطی ندارد، زیرا این دسته از فیلسوفان علم، یا مانند کوهن و فایرابند به دلیل گرایش نسبی‌گرایی و ضد روش و نپذیرفتن معیار معرفت علمی، فقط از روش تاریخی بهره برده‌اند و فلسفه مضاف به علم را با روش تاریخی تدوین کرده‌اند یا مانند پوپر با روش منطقی، فلسفه مضاف به علم را نگاشته‌اند و اینها دو الگو از چهار الگوی کشف شده است که در نظریه دیده‌بانی، در کنار دو الگوی دیگر، گفته شده است. البته پوپر به تاریخ علوم توجه داشت، ولی هیچ‌گاه با نگرش تاریخی - منطقی مباحث فلسفه علم را دنبال نکرد؛ یعنی چنین نبود که ابتدا به پرسش‌های برون‌علمی با روش تاریخی پاسخ گوید و سپس با رویکرد منطقی به پرسش‌هایی جدیدی دست یابد. نگارنده در ساحت منطقی نظریه خواسته است بگوید که دو الگوی ترکیبی دیگر هم وجود دارد و در توسعه و تحول فرامسئله‌ای مؤثر است: یکی فلسفه مضاف به واقعیت با رویکرد تاریخی - منطقی و دیگری فلسفه مضاف به علم با رویکرد تاریخی - منطقی، و همان‌گونه که گفته شد، کوهن و پوپر در فلسفه علم خود به هیچ یک از این دو الگو نپرداخته‌اند.

اما درباره روش تاریخی و اینکه این روش چه سهمی در کشف واقع دارد، مطلبی است که به فلسفه روش برمی‌گردد و فکر نمی‌کنم لازم باشد همه مبانی در هر نظریه‌ای بیان شود. ولی اجمالاً عرض می‌کنم که روش تاریخی و استقرایی در کشف مصادیق فلسفه‌های مضاف توانمند است. توضیح مطلب این است که هر گاه روش تاریخی و استقرایی (که

میان این دو روش هم تفاوت آشکاری است) درصدد کشف حکم کلی از طریق مطالعهٔ مصادیق و حوادث جزئیه است، در این صورت، این روش، مفید اثبات قطعی و یقینی نیست؛ یعنی یقین دارای چهار جزم (جزم به «ثبوت محمول للموضوع جزماً لایزول» و جزم به «استحاله سلب محمول از موضوع جزماً لایزول») را به ارمغان نمی‌آورد، ولی مفید ظن و اطمینان و پذیرش عقلایی است و عقلانیت همهٔ علوم نیز با این مبنا انجام می‌شود. ولی گاهی، روش تاریخی و استقرایی درصدد کشف مصادیق است، نه کشف حکم کلی؛ در آن صورت، این روش، موفق و توانمند و یقینی است. ما در بحث کشف فلسفه‌های مضاف از روش تاریخی بهره برده‌ایم تا انواع مصادیق فلسفه‌های مضاف کشف شود و در این چهار الگو به یقین رسیده‌ایم. هر چند با تتبع بیشتر شاید به الگوهای دیگری بتوان دست یافت، ولی تا کنون هیچ یک از ناقدان نظریهٔ دیده‌بانی نتوانسته است الگوهای دیگری را بر الگوهای چهارگانه بیفزاید.

نظریهٔ دیده‌بانی را نباید صرفاً دسته‌بندی علوم دانست، بلکه کشف چهار الگوی فلسفه‌های مضاف تحقق یافته است که هیچ پژوهشگری به این صورت بدان نرسیده است. علاوه بر اینکه دسته‌بندی علوم، بحثی ساده نیست که بزرگانی همچون فارابی و غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی و ابن خلدون و آمپر و ده‌ها نفر دیگر در این باب اظهار نظرهای متفاوتی کرده‌اند، ولی به دلیل طرح نشدن مباحث فلسفهٔ مضاف در آن زمان، هیچ کدام به دسته‌بندی فلسفه‌های مضاف نرسیده‌اند. پس نگارنده با تتبع در ده‌ها فلسفهٔ مضاف موجود، به این چهار الگو رسیده و سپس، آنها را دسته‌بندی کرده است. بخش تأسیسی نظریه، یعنی دو الگوی فلسفه مضاف تاریخی - منطقی، نیز مطلبی مهم و مبنایی و مستحکم است که در تحول فرامسئله‌ای تأثیری بسزا خواهد داشت. توجه فقهای عظام و دانشمندان اسلامی به چند دیدگاه در هر مسئله، با رویکرد تاریخی بسیار متفاوت است و نباید این دو را یکسان تلقی کرد.

ادعای ما این است که پژوهش‌های تاریخی و استقرایی، ما را به چهار الگو فلسفهٔ مضاف رسانده است و با روش منطقی نیز به دو الگوی دیگر دست یافته‌ایم. اما آیا نمی‌توان الگوهای دیگری را با روش تاریخی کشف کرد؟ پاسخ آن، به صورت احتمالی و نه قطعی، مثبت است، هر چند که در صورت افزودن الگوهای دیگر، به چهار الگوی کشف شده آسیبی نمی‌رسد. البته این گونه پرسش‌های استفهامی، دردی را دوا نمی‌کند؛ زیرا فیلسوفان علم گفته‌اند که نظریه‌ها در علوم تا زمانی که الگویی مخالف نیابد، در عرصهٔ علم پذیرفته می‌شود. نظریهٔ دیده‌بانی نیز با بیان شواهد و نمونه‌های ذکر شده در فلسفهٔ مضاف، به نتیجهٔ پیش‌گفته رسیده است و تا زمانی که دیدگاه نقضی پیدا نشود، بر کرسی نظریه می‌نشیند و

صرفاً، با طرح پرسش‌ها و پاسخ‌های احتمالی ابطال نمی‌شود. علاوه بر این، نظریه دیده‌بانی با تعریف مختار از نظریه هماهنگ است. مطلب دیگر اینکه بنده ادعا نکرده‌ام که فلسفه مضاف به علوم تنها راه تحول است، بلکه گفته‌ام که یکی از راه‌های مهم تحول فرامسئله‌ای علوم، تأسیس فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی - منطقی است.

پرسیده شد که آیا می‌توان تمام مسائل را تاریخی بررسی کرد و آنگاه این مسائل فلسفی شود؟ پاسخ، مثبت است؛ یعنی می‌توان با روش تاریخی به پرسش‌های مطرح در فلسفه مضاف به علوم پاسخ داد، آنگاه پس از دست‌یابی به پاسخ‌ها به آسیب‌شناسی آنها پرداخت و سپس با روش منطقی، پرسش‌های برون‌علمی دانش مضاف الیه را پاسخ داد. نگارنده به کارگیری روش ترکیبی را در خصوص فلسفه فلسفه اسلامی انجام داده است و به نظر می‌رسد که برای کشف آسیب‌های برون‌مسئله‌ای در هر علمی، چاره‌ای جز رویکرد تاریخی - منطقی وجود نداشته باشد.

برخی گمان می‌کنند که چون هر دانشمندی در مقام تحلیل هر نظریه و مسئله ناچار است که ابتدا به توصیف آراء گذشتگان و سپس با روش منطقی به طرح نظریه خود بپردازد، پس رویکرد تاریخی - منطقی، طرحی جدید نیست و همهٔ علما آن را رعایت می‌کنند. پاسخ ابهام پیش‌گفته این است که اولاً، این ادعای صحیح نیست و بسیاری از علما در طرح نظریات خود، به هیچ وجه به آراء دیگران وقعی نمی‌نهند و استاد مطهری به همین دلیل، به روش پژوهش‌های فلسفی خرده می‌گیرد و استنادهای نظریات فلسفی را ناتمام می‌داند. ثانیاً، نظریه دیده‌بانی رویکرد تاریخی - منطقی را در بحث فلسفه مضاف به علوم مطرح کرده است؛ یعنی پرسش‌های برون‌علمی با رویکرد تاریخی - منطقی پاسخ داده می‌شود و این نظریه، هیچ ارتباطی با نگاه تاریخی به مسائل درون‌علمی ندارد. ثالثاً، رویکرد تاریخی به علوم، که نظریه دیده‌بانی بر آن اصرار می‌ورزد، تفاوت بسیار زیادی با طرح چند رأی مخالف و موافق در هر بحث علمی دارد.

مسائل فلسفه مضاف به علوم

مسائل اساسی فلسفه‌های علوم، به ترتیب منطقی، عبارت است از:

۱. شناسایی تاریخی و منطقی ماهیت دانش و چیستی آن؛
۲. هندسه و قلمرو و ساختار دانش و بیان مهم‌ترین مسائل آن؛
۳. معناشناسی مفاهیم کلیدی دانش؛
۴. روش‌شناسی و کشف رویکردها و رهیافت‌های دانش؛
۵. مباحث معرفت‌شناختی دانش، مانند چگونگی توجیه و اثبات گزاره‌ها و بیان سرشت (واقع‌نمایی یا ابزارنگاری) آنها؛

۶. پیش‌فرض‌ها و مبادی علمی و غیرعلمی (تبیین روان‌شناختی و جامعه‌شناختی) دانش و رفتار جمعی و تأثیرگذار عالمان؛
۷. غایت و کارکرد و پیامدهای فردی و اجتماعی دانش؛
۸. مطالعه تطبیقی گرایش‌های مختلف دانش؛
۹. نسبت و مناسبات دانش با علوم و رشته‌های علمی همگون و مرتبط (بیان نسبت و تأثیر و تأثر آنها بر یکدیگر)؛
۱۰. آسیب‌شناسی و کشف بایسته‌های دانش.
- لازم به ذکر است که مسائل دهگانه با روش توصیف و تحلیل و رویکرد تاریخی و گاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی بررسی می‌شود و سپس، با روش عقلی و با رویکرد منطقی در مقام توصیه، تحوّل علمی به دست می‌آید.

ملاک تمایز علوم و موضوع علم

تعدد و تمایز علوم، بدیهی و انکارناپذیر است، اما مطلب مهم و جالب توجه این است که ملاک تمایز علوم چیست؟ و چه مطلبی باعث تمایز علوم از یکدیگر می‌شود. نظریه مشهور این است که تمایز علوم با یکدیگر به دلیل تمایز موضوعات است (خویی ج ۱: ۱۴۱۰). اما می‌توان در پاره‌ای از علوم، با ملاک روش و رویکرد و غایت به تمایز علوم پرداخت. مرحوم آخوند خراسانی تمایز علوم را به تمایز اغراض نسبت می‌دهد (خراسانی ج ۱: ۱۴۱۷). امام خمینی (ره) سنخیت ذاتی بین مسائل را ملاک تمایز علوم می‌داند. بنابراین، همه علوم به موضوع واحدی نیاز ندارند. برای نمونه، مسائل فقه دارای تسانخ ذاتی است و سنخ «الصلوة واجبة» با «المیته محرمة» سنخیت جوهری است، اما با گزاره «الفاعل مرفوع» هیچ تشابه و سنخیتی ندارد (امام خمینی، ج ۱: ۱۳۷۳). آیت‌الله بروجردی تمایز علوم را به تمایز جامع بین محمولات مسائل می‌داند (بروجردی، ج ۱: ۱۰ - ۱۳). آیت‌الله خویی تمایز علوم را در مقام تعلیم و تعلم و در مقام تدوین متفاوت دانسته است که تمایز در مقام اول، هر یک از موضوع یا محمول یا غرض را شامل می‌شود، اما تمایز در مقام دوم، به تمایز اغراض مربوط است (خویی، ج ۱: ۱۴۱۰). به هر حال، عالمان اسلامی در باب علت تمایز علوم به موضوعات، محمولات، سنخیت مسائل، غایات و فواید، روش‌ها و امور دیگری تمسک جسته‌اند. نگارنده بر این باور است که نمی‌توان درباره تمایز همه علوم به یکسان داوری کرد. شاید برخی علوم حقیقی و برهانی را بتوان بر اساس موضوع از یکدیگر متمایز کرد، اما سایر علوم با ملاک‌های دیگر پیش‌گفته تمایز می‌یابند. در علوم برهانی نیز ممکن است بعد از تمایز موضوعی، به تمایز محمولی و روشی و غرضی نیاز باشد. و با جمع چند ملاک تمایز، علم حقیقی و برهانی از سایر علوم

تمتایز شود. بنابراین، حکمت اسلامی یا فلسفه اولی به عنوان دانش حقیقی و برهانی می‌تواند موضوع معینی داشته باشد و با کمک آن موضوع و عوارض و روش معین از علوم دیگر متمایز شود.

آنان که ملاک تمایز علوم را به موضوعات دانسته‌اند، به تعریف موضوع علم پرداخته‌اند. علمای منطقی موضوع علم را چنین تعریف کرده‌اند: «موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه» (التفتازانی: ۱۳۶۳)؛ یعنی موضوع هر دانشی عبارت از چیزی است که در آن علم، از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود. قبل از اینکه به تفسیر «عوارض ذاتیه» بپردازیم، مناسب است معانی گوناگون عرض و ذاتی را بیان کنیم.

عرض در اینجا غیر از عرضی است؛ به تعبیر حاجی سبزواری که می‌گوید: «عرضی الشیء غیر العرض، ذا کالبیاض، اذ العرض مأخوذ بشرط لا و لا یحمل علی موضوعه: ذاک (ای العرضی) مثل الابيض، اذا العرضی یحمل علی معروضه مأخوذ لا بشرط» (سبزواری، بی‌تا: ۳۰). و اکنون پرسش این است که آن عوارضی که در تعریف موضوع علم از آنها یاد می‌شود، از اعراض به معنای منطقی آن است یا اعراض به معنای فلسفی؟ در پاسخ باید گفت که اعراض ذاتی از سنخ اعراض منطقی است؛ یعنی اعراض در مقابل ذاتیات، نه اعراض فلسفی که مقابل جوهر هستند (شریف‌زاده ۱۳۸۶: ۱۷). به تعبیر ابن سینا: «و اذا قیل لهذه (ای الاعراض الذاتیه) اعراض، فلیس یعنی به العرض الذی یوضع بازاء الجوهر بل یعنی به العرضی، و اما العرض الذی بازاء الجوهر فله حد او رسم غیر هذا» (ابن سینا ۱۹۸۲: ۲۸)؛ یعنی وقتی به این اعراض ذاتی، اعراض گفته می‌شود، منظور از آن، عرضی نیست که در برابر جوهر است، بلکه منظور از آن، عرضی در برابر ذاتی است و اما عرضی که در برابر جوهر است، حد یا رسمی غیر از این دارد (شریف‌زاده ۱۳۸۶: ۱۸). و اما معانی ذاتی: یکی از معانی ذاتی عبارت است از ذاتی باب کلیات خمس که در برابر عرضی قرار دارد و قوام ذات و حقیقت شیء به آن است؛ مانند حیوان و ناطق درباره انسان (طوسی ۱۳۷۵: حلی: ۱۳۸۳ - ۱۶). دومین معنای ذاتی در باب محمولات مطرح می‌شود و به معنای خارج محمول در برابر محمول بالضمیمه است؛ یعنی محمولی که از صمیم و کنه موضوع گرفته و بر آن حمل می‌شود؛ مانند زوجیت که از ذات اربعه گرفته و بر آن حمل می‌شود. معنای سوم ذاتی عبارت است از ذاتی در برابر غریب؛ یعنی عوارض ذاتیه در مقابل عوارض غریبه؛ یعنی موضوع یا یکی از مقدمات و مبادی آن در حدش مستقر شود (المظفر، ج ۳: ۱۳۷۰). معنای چهارم ذاتی به باب برهان اختصاص دارد که اعم از معنای ذاتی باب کلیات خمس و عرض ذاتی در باب تعریف موضوع علم است؛ یعنی ذاتی باب

برهان، محمولی است که یا در تعریف حدی موضوع قرار می‌گیرد یا اینکه موضوع یا مقومات موضوع در تعریف حدی محمول و عرض ذاتی قرار می‌گیرد (ابن سینا، ج ۳: ۴۹۰ ه.ق). معنای پنجم ذاتی به یکی از اقسام حمل مربوط است. اهل منطق حمل را به حمل اولی، ذاتی و شایع صناعی تقسیم کرده‌اند. یعنی ذاتی، وصف حمل است نه وصف محمول. حمل ذاتی، حملی است که علاوه بر اتحاد مصداقی، اتحاد مفهومی نیز میان موضوع و محمول برقرار است (المظفر: ۱۳۷۰).

معنای عوارض ذاتیه در میان علمای منطقی و اصولی، معرکه آرا شده است. عوارض در یک دسته‌بندی به هشت نوع تقسیم می‌شود که عبارت است از: عروض بدون واسطه مانند «الاربعه زوج»، عروض با واسطه داخلی اعم مانند «الانسان ماش لانه حیوان»، عروض با واسطه داخلی مساوی مانند «الانسان عالم لانه ناطق»، عروض با واسطه خارجی مساوی مانند «الانسان ضاحک لانه متعجب»، عروض با واسطه خارجی اعم مانند «الانسان وقع علیه التعب و الالم لانه ماش»، عروض با واسطه خارجی اخص مانند «الحیوان له بصیره خاصه لانه انسان»، عروض حقیقی واسطه در ثبوت مانند «الماء حار»، و عروض حقیقی واسطه در عروض مانند «المسافر متحرک» (فاضل لنکرانی: ۱۳۷۱: ۷۲ - ۷۳). اگر بخواهیم اعراض و عوارض را به صورت منفصله حقیقی و حصر عقلی مطرح کنیم، می‌توان گفت که اعراض یا بدون واسطه یا با واسطه بر معروض عارض می‌شوند. اگر با واسطه عارض شوند، یا با واسطه ثبوت یا با واسطه عروض بر معروض عارض می‌شوند. اعراضی که با واسطه ثبوت بر معروض عارض می‌شوند، یا واسطه، جزء داخلی خواهد بود یا جزء خارجی. اعراضی که به واسطه جزء داخلی بر معروض عارض می‌شوند یا به واسطه جزء داخلی اعم یا مساوی بر معروض عارض می‌شوند، زیرا واسطه جزء داخلی نمی‌تواند اخص یا مابین باشد. اعراضی هم که با واسطه جزء خارجی بر معروض عارض می‌شوند، واسطه جزء خارجی، واسطه اعم یا اخص یا مساوی یا مابین خواهد بود. در نتیجه، هشت عرض تحقق پیدا می‌کند. حال از میان این عوارض و اعراض، کدام یک عرض ذاتی و کدام یک عرض غریب است، دیدگاه‌های مختلفی مطرح شده است.

مرحوم آخوند خراسانی در تفسیر عرض ذاتی می‌فرماید: «ان موضوع کل علم، و هو الذی یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه، ای بلا واسطه فی العروض، هو نفس موضوعات مسائله عیناً و ما یتحد معها خارجاً و ان یغایرها مفهوماً، تغایر الکلی و مصادیق و الطبیعی و افراده» (خراسانی ج: ۱، ۱۴۱۷: ۲). یعنی احکام و عوارض موضوع، واسطه در عروض نداشته باشد و غیر از آن، سایر احکام بر موضوع عارض می‌شوند. و نسبت موضوع هر علم با موضوعات مسائل آن، نسبت کلی و مصادیق یا طبیعی و افرادش است؛ یعنی عرض

غریب تنها عرضی است که واسطه در عروض داشته باشد و سایر عوارض، ذاتی هستند. شبیه همین دیدگاه را مرحوم حاجی سبزواری در تعلیقات بر ابتدای جلد اول اسفار مطرح می‌کند.

اما دیدگاه مشهور این است که عرض ذاتی عبارت است از عرضی که واسطه‌ای نداشته باشد یا واسطه داخلی مساوی یا واسطه خارجی مساوی داشته باشد و در مواقعی که واسطه داخلی اعم باشد، اختلاف نظر است و سایر عوارض، غریب هستند (صدرالمتألهین ۱۴۱۹، ج ۱: ۲ - حاشیه مشکینی). صدرالمتألهین در تعریف موضوع علم، نظر مشهور را مطرح می‌کند و می‌گوید: «ان موضوع کل علم کما تقرر ما یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه و قد فسروا العرض الذاتیه بالخارج المحمول الذی یلحق الشئ لذاته او لامر یساویه». او سپس به این تعریف خرده می‌گیرد و اشکال نقضی وارد می‌کند که عبارت است از اینکه موضوع پاره‌ای از مسائل علوم، نوع هستند، درحالی‌که موضوع علم، جنس است؛ مانند موضوع علم نحو که کلمه و کلام است و این موضوع، عنوان عامی است که فاعل و غیرفاعل را دربرمی‌گیرد. حال اگر محمولاتی که عارض بر فاعلند - که در حکم نوع هستند - بر کلمه یا کلام عارض شوند، در آن صورت، عروض به واسطه امر اخص انجام می‌پذیرد. که مشهور، آن را عرض ذاتی نمی‌داند؛ مانند «الحيوان متعجب لانه انسان». ملاصدرا در پاسخ به این اشکال می‌گوید که اولاً، عرض ذاتی نوع، عرض ذاتی جنس نیز هست و ثانیاً، محمول یک مسئله ممکن است که عرض ذاتی موضوع علم باشد، اما تمام محمولات مسائل به صورت تردید عارض بر موضوع علم می‌شوند. ملاصدرا در ادامه می‌نویسد که محمولاتی که بر نوع خاصی از موضوع علم عارض می‌شود، می‌تواند بر ذات موضوع علم نیز عارض شود و عرض نوع بدون واسطه بر موضوع علم حمل می‌شود (صدرالمتألهین ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۰ - ۳۳). ولی حق مطلب آن است که این بیان ملاصدرا مشکل پیش‌گفته را حل نمی‌کند، زیرا چگونه ممکن است که عارض خاص بدون واسطه بر عام حمل شود. تنها راه حل، همان تفسیر حاجی سبزواری است که می‌گوید: «الحق فی معنی العرض الذاتیه ان یقال: هو ما یكون عارضاً للشئ و وصفاً له بالحقیقه بلاشائبه مجاز و کذب ای یكون ... الوصف بحال الشئ لا الوصف بحال متعلق الشئ و بعبارۀ اخرى، العرض الذاتیه ما لا یكون له واسطه فی العروض» (قوامی شیرازی ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۲ - حاشیه سبزواری). البته ملاصدرا در اسفار و شواهد، در تفسیر عرض ذاتی می‌گوید که اگر ذات موضوع، من حیث هو هو، آن را اقتضا کند، محمول، عرض ذاتی خواهد بود. بنابراین، عوارض اخص نیز عرض ذاتی موضوع هستند، اما نه به این معنا که برای مثال موضوع فلسفه، یعنی موجود بما هو موجود، ابتدا تخصص پیدا کند و سپس محمولات بر آن

عارض شود، بلکه تخصص وجود بعد از عروض تحقق می‌یابد. یعنی همان گونه که عروض فصول منوعه بر اجناس سبب می‌شود که جنس بعد از عروض، تخصص یابد، نه اینکه اول جنس تخصص یابد و سپس فصل بر آن عارض شود، به همان گونه، وجود به وسیله عوارض تخصص می‌یابد. پس اخص بودن عارض منافاتی با ذاتی بودن عرض ندارد، هرچند اخص بودن واسطه با عرض ذاتی تنافی دارد. بنابراین، آنچه مهم است این نکته است که عروض برای موضوع، بما هو هو باشد (قوامی شیرازی، اسفار، ج ۱: ۳۳).

علامه طباطبایی در تعلیقه‌های خود بر *اسفار* می‌فرماید: «عرض ذاتی در علوم برهانی و قیاسی، که استنتاج یقینی دارند، محمولی است که واسطه‌ای نداشته باشد و موضوع، ذاتاً آن را اقتضا نماید. زیرا مقدمات برهان باید ضروری و دائمی در صدق و کلی و به گونه‌ای باشد که محمول برای موضوع، عرض ذاتی باشد؛ یعنی با وضع موضوع، محمول نیز وضع شده و با رفع آن، رفع گردد، زیرا در غیر این صورت، نتیجه یقین، استنتاج نمی‌شود» (قوامی شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۱: ۳۰ - ۳۳ - حاشیه علامه طباطبایی). ولی این بیان نیز بخشی از مسائل علوم را خارج می‌کند و باید پذیرفت که برخی مباحث فلسفه اینچنین نیست که با وضع موضوع علم، اثبات و با رفع آن، رفع شود.

شهید صدر برای هر علمی، موضوعی قائل است که مباحث آن علم را از سایر علوم جدا کند و مباحث آن علم از طریق آن موضوع به هم مرتبط شود. مثلاً، موضوع فیزیک، طبیعت و موضوع نحو، کلمه است (صدر ۱۳۷۵، حلقه اول: ۹۹).^۳ به عبارت دیگر، مراد از موضوع، وجه جامع میان مسائل آن است و بحث و گفتگو در مسائل پیرامون احوال و شئون آن موضوع انجام می‌گیرد (صدر ۱۳۷۵، حلقه دوم: ۲۲)؛^۴ یعنی لازم نیست که موضوع علم عبارت از چیزی باشد که از عوارض ذاتی آن بحث شود.

برخی دیگر از نویسندگان بر این باورند که با وجود این همه اختلاف، شاید بتوان گفت که در باب وحدت موضوع علم، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که هر علمی ضرورتاً باید موضوعی داشته باشد که هویت و ماهیت واحدی داشته باشد. به سخن دیگر، لزوم وجود موضوع واحد برای هر علم و این شرط که محمولات علوم باید از عوارض ذاتی موضوع جامع و واحدی باشند، سخنی نیست که همگان بر آن اتفاق نظر داشته باشند، بلکه دیدگاه‌های بدیلی نیز در این زمینه مطرح است که علم را مرکبی اعتباری می‌داند که

۳. «الكل علم - عادة - موضوع اساسی ترتکز جمیع بحوثه علیه و تدور حوله و تستهدف بذلك الموضوع من خصائص و حالات و قوانین».

۴. «یذکر لكل علم موضوع عادة، و یراد به ما یكون جامعاً بین موضوعات مسائله و ینصب البحث فی المسائل علی احوال ذلك الموضوع و شئونه».

وحدت‌بخش آن، یا غرض یا تناسب ذاتی مسائل یا محمولات یا اعتبار است. از این رو، نمی‌توان گفت که لزوم وحدت موضوع را باید عامل وحدت‌بخش علم بدانیم. بنابراین، امکان دارد که برای موضوعات متعدد، نوعی وحدت اعتباری فرض کنیم و آنها را موضوع علمی قرار دهیم. برای مثال، موضوع علم اقتصاد، تولید، توزیع و مصرف است، پس می‌توان گفت که حقیقتاً، نه دلیل منطقی بر وحدت حقیقی موضوع علم وجود دارد و نه در عمل، همه علوم موجود از چنین وضعیتی برخوردارند (رجبی: ۲۲۶).

حق مطلب آن است که اگر وجود موضوع علم به معنای متعارفش برای برخی از علوم حقیقی لازم باشد، که البته دلیلی هم بر آن وجود ندارد، به نظر نگارنده، مقصود از موضوع علم، محوری است که عوارض از آن انشعاب یابند. و مراد از عوارض، در تعریف موضوع، عرض در مقابل ذات و ذاتیات یا در مقابل جوهر نیست، بلکه به معنای محمولات و احکام و اوصافی است که بر موضوع حمل می‌شود. اما نکته مهم این است که چه نوع محمولاتی بر موضوع علم عارض می‌شود؟ به نظر نگارنده، در علوم برهانی و حقیقی، محمولات و عوارضی که قابلیت استنتاج منطقی و یقینی را داشته باشند که عبارت است از محمولاتی که بدون واسطه یا با واسطه داخلی مساوی یا واسطه خارجی مساوی یا واسطه داخلی اعم بر موضوع علم حمل شوند؛ اعم از اینکه نسبت موضوع علم با موضوعات مسائل آن، کلی و مصادیق یا کل یا جزء باشند. یعنی در همه این مواضع، می‌توان محمولات را به صورت منطقی به مرحله استنتاج رساند. این معیار پیش‌گفته، بر موضوع علوم بینارشته‌ای تطابق کامل دارد.

نتیجه‌گیری

حکمت اسلامی عبارت است از عوارض و احکام وجود انضمامی انسان؛ یعنی موضوع فلسفه، وجود انضمامی انسان و محمولات و عوارض آن، احکام انضمامی و انتزاعی و استنتاجی است. این عوارض با روش عقلانی - که اعم از عقلی و عقلایی است - کشف می‌شود. با این تعریف از فلسفه، نیازی به تمرکز به شناسایی عوارض موجود بما هو موجود نیست و با محوریت وجود انضمامی انسان می‌توان به همه فلسفه‌های مضاف دست یافت و فلسفه‌های مضاف به علوم و حقایق را مطرح کرد که به شش قسم تقسیم می‌شود. باید فلسفه مضاف به علوم با رویکرد تاریخی و منطقی را مهم‌ترین روش برای کشف علوم بین رشته‌ای دانست. توضیح مطلب اینکه وقتی علوم تحقق یافته با روش تاریخی و با رویکرد درجه دوم بررسی شود و به پرسش‌های بیرونی آنها، مانند چیستی دانش و موضوع آن، روش‌شناسی دانش، نسبت دانش با دانش‌های همگون و مرتبط و تولید کننده و مصرف کننده، آسیب‌شناسی و ... پاسخ داده شود، آنگاه می‌توان با کشف

ترابط علوم با علوم دیگر، به موضوع و محور مشترکی میان برخی علوم با یکدیگر دست یافت و همان گونه که گفته شد، موضوع علم بینارشته‌ای را به عنوان محوری کشف کرد که عوارض از آن انشعاب یابند. و با شناسایی محمولات و احکام و اوصاف آن محور و موضوع به رشته‌ای جدید با رویکردی منطقی دست یافت.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۸۰). *عیون الحکمة*. بیروت: عبدالرحمان بدوی
- _____ (۱۳۶۲). *النجاة*. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۶). *الالهيات من كتاب الشفاء*. تصحيح حسن حسن زاده آملی. قم: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی
- _____ (۱۳۷۹). *التعليقات*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۹۸۲). *منطق المشرقیین*، بیروت.
- _____ (۴۹۰ ه.ق). *منطق شفاء*. ج ۳.
- ارسطو. (۱۳۷۷). *در کون و فساد*. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۷۸). *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو.
- بغدادی، ابوالبرکات. (۱۳۷۳). *المعتبر فی الحکمة*. اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۹). *تحقیق در فلسفه علم*. تهران: مؤسسه تدوین و نشر آثار علامه جعفری.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰). *سرچشمه اندیشه*. ج ۳، قم: اسراء.
- حلی (۱۳۶۳). *الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید*. شرح وحاشیه حسن بن یوسف علامه حلی علامه، قم: بیدار
- خراسانی، محمدکاظم بن حسین (۱۴۱۷). *کفایة الاصول*. قم: انتشارات اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۴). *چیستی فلسفه‌های مضاف با تأکید بر فلسفه اسلامی*. فصلنامه قیاسات. ش ۳۵، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۵). *فلسفه‌های مضاف*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- خمینی، سیدروح الله موسوی (۱۳۶۳). *تهذیب الاصول* قم: دفتر انتشارات اسلامی
- خمینی، سیدروح الله موسوی (۱۳۷۳). *مناهج الوصول الی علم الاصول*. قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خویی، سید ابوالقاسم (۱۴۱۰ق). *محاضرات فی اصول الفقه*. قم: دارالهادی للمطبوعات.

رازی، فخرالدین (۱۳۷۳). *شرح عیون الحکمة*. تهران: مؤسسه الصادق.

احمدبن عبدالله (۱۴۰۵). *رسائل اخوان الصفا وخلان الوفاء* قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵). *فلسفه مضاف*. فصلنامه قیاسات. سال یازدهم، بهار و تابستان.

سیزواری، ملا هادی (۱۳۶۶). *شرح المنظومه*. قم: موسسه دارالعلم.

تفتازانی، سعدالدین (۱۳۶۳). *تهذیب المنطق*. قم: مؤسسه نشراسلامی.

سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. جلد اول. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی: تهران.

شریفزاده، بهمن (۱۳۸۶). *عرض ذاتی و جایگاه موضوع در علوم*. تهران: امیرکبیر.

صدر، سیدمحمدباقر (۱۳۷۵). *دروس فی علم الاصول*. حلقه اول و دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). *اساس الاقتباس*. تهران: نشر مرکز.

الفارابی، (۱۳۷۱). *اربع رسائل فلسفیه*. (التعلیقات). تهران: حکمت.

فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۱). *اصول فقه شیعه*. تقریر: محمود و سعید ملکی اصفهانی. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (ع).

قوامی شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۴۱۹ ه.ق). *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

الکندی، یعقوب بن اسحاق (۱۹۴۵)، *الکندی الی المعتصم فی الفلسفة الاولى*، القاهرة.

المظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)، *المنطق*، تهران: الهام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)، *میزگرد فلسفه شناسی ۱*، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۲۰۱،

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار (اصول فلسفه و روش رئالیسم) ج ۶*، تهران: صدرا.