

تعریف فلسفه‌ی مضاف

علی‌اکبر رشاد*

چکیده

از پیدایش فلسفه‌های مضاف، به‌مثابه دانش‌ها یا دانشواره‌هایی مستقل و منسجم، دیری نگذشته است؛ همچنین از ورود ادبیات این گروه‌دانش به عرصه‌ی گفت‌وگو فلسفی ایران نیز زمان معتنابهی سپری نشده است؛ از این‌رو درباره‌ی این معارف حکمی چندان که باید کسی - به‌ویژه در ایران - سخن سخنه و سفته‌ای به میان نیاورده است و حاق و حاشیه‌ی این علوم، چنان‌که باید و شاید، ساخته و پرداخته نشده است. بدین جهات است که درباره‌ی اکثر مسائل آنها ابهام‌هایی وجود دارد و همین ابهام‌ها نیز منشأ پاره‌ای چالش‌ها و لغزش‌های ماهوی و ساختاری در این عرصه‌ی حکمی و معرفتی گشته است. مؤلف در این مقاله ضمن بیان ویژگی‌ها و معیارهای تعریف درست و برتر، با نگاهی انتقادی به تعاریفی که از فلسفه‌های مضاف از سوی برخی فلاسفه و فضلا ارائه شده، پرداخته و در ادامه با ارائه‌ی تعریف خود از فلسفه‌های مضاف، به بررسی ویژگی‌ها و نقاط تمایز آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که این تعریف از تمامی خصوصیات یک تعریف درست و برتر بهره می‌برد.

واژگان کلیدی: فلسفه، فلسفه مضاف، تعریف برتر.

* استاد فلسفه و مدرس خارج فقه و اصول حوزه.

مقدمه

برخی از فلاسفه و فضلا به تعریف مطلق «فلسفه‌ی مضاف» و برخی دیگر به تعریف «فلسفه‌ی مضافی خاص» پرداخته‌اند که با حذف خصوصیت، می‌توان از آن به تعریف مطلق فلسفه‌ی مضاف از منظر صاحب تعریف دست یافت. تعریف فلسفه‌ی مضاف را می‌توان وسیع‌ترین چالشگاه و لغزشگاه پژوهندگان این گروه‌دانش تلقی کرد؛ از این رو و به جهت نقش خطیر تعریف دانش‌ها در تلقی دیگر مسائل مربوط بدان‌ها، در این مقاله در صدد بررسی مشی تعاریف ارائه‌شده از سوی فلاسفه و فضلالی ایرانی معاصر و تبیین تعریف پیشنهادی خویش هستیم. پیش از پرداختن به بررسی تعاریف و ارائه‌ی تعریف مختار، نظر مخاطب فرهیخته را به چند نکته‌ی مهم جلب می‌کنیم:

نکته‌ی نخست اینکه: چون ارزیابی تعاریف باید بر اساس معیارهای مشخصی صورت بندد، ابتدا به شروط و شاخص‌های تعریف «درست» و «برتر» اشاره می‌کنیم، سپس به ارزیابی تعاریف ارائه‌شده می‌پردازیم.

ارائه‌ی تعریف درست و دقیق از هر علمی در گرو تحقق شروط سه‌گانه‌ی زیر است:

۱. جامعیت: انطباق تعریف بر همه‌ی مصادیق معرف.
۲. مانعیت: خالی‌بودن تعریف از زیادت حد بر محدود.
۳. جهت‌مندی: توجه به پسینی - تاریخی یا پیشینی - منطقی‌بودن تعریف و التزام به لوازم هر کدام از این دو رویکرد.

چنان‌که می‌دانیم دو شرط نخست، از دیرباز در میان منطق‌دانان مطرح بوده و شرط سوم را ما می‌افزاییم. بخش معتناهی از نزاع‌ها درباره‌ی تعاریف علوم ناشی از خلط بین رویکرد پیشینی و پسینی است.

ارائه‌ی تعریف برتر و برجسته از هر چیزی، افزون بر رعایت شروط صحت و دقت، در گرو تحقق دست‌کم شاخص‌های سه‌گانه‌ی دیگر به شرح زیر است:

۱. فراگیری بافتاری - ساختاری: چندساحتی و جامع‌العناصری‌بودن عبارت تعریف، به دلیل اشتغال آن بر همه‌ی مؤلفه‌های رکنی و عناصر غیررکنی تشکیل‌دهنده‌ی معرف.

۲. گزیدگی و معناتابی: ارائه‌ی حداکثر اطلاعات درباره‌ی معرف با استفاده از حداقل کلمات.

۳. گویایی و رسایی: برخورداری عبارت تعریف از حداکثر سلاست لفظی و وضوح مفهومی و تهی‌بودن آن از واژگان مبهم، مغلق، غریب، مشترک، مجاز و... .

نکته‌ی دوم اینکه: چنان‌که اشاره شد، به دلیل بی‌پیشینگی فلسفه‌های مضاف در جهان اسلامی و ایران، ادبیات علمی کافی‌ای در زمینه‌ی مسائل آنها صورت نبسته است، و هم‌ازاین‌روست که هنوز تعریف یا تعاریف مشهور و معتبری از این دانش‌ها شکل نگرفته است؛ همچنین فیلسوفان و فضلالی انگشت‌شماری که کمابیش وارد مباحث فلسفه‌های مضاف شده‌اند نیز، تعریف دقیق و درخوری از این قسم معرفت ارائه نکرده‌اند و اندک‌شمار نظرهایی که درباره‌ی ماهیت و مؤلفه‌های فلسفه‌های مضاف مطرح کرده‌اند نیز بسی متفاوت و گاه متهافت است.

نکته‌ی سوم اینکه: برخی از فلاسفه و فضلا به تعریف مطلق «فلسفه‌ی مضاف» و برخی دیگر به تعریف «فلسفه‌ی مضافی خاص» پرداخته‌اند که با حذف خصوصیت، می‌توان از آن به تعریف مطلق فلسفه‌ی مضاف از منظر صاحب تعریف دست یافت.

۱. تعاریف ارائه‌شده از فلسفه‌ی مضاف و ارزیابی آنها

اکنون تعابیر مطرح‌شده را - تا جایی که با استقرای کتب و مقالات فلاسفه و فضلالی معاصر فراچنگ آورده‌ایم - مرور و بر اساس معیارهایی که برای تعریف «درست» و «برتر» بازگفتیم، به ارزیابی اجمالی یکان‌یکان آنها می‌پردازیم:

الف) علامه *ابوالحسن شعرانی* *تهرانی* (۱۲۸۱-۱۳۵۲ش) نخستین کس از فیلسوفان مسلمان است که بدون تصریح به تعبیر فلسفه‌ی مضاف و تحت عنوان تقسیم فلسفه، راجع به بعضی از انواع فلسفه‌های مضاف سخن گفته است. ایشان این تقسیم را در رساله‌ی کوتاهی که بدین‌منظور نگاشته، ارائه نموده است. علامه *حسن‌زاده آملی* (۱۳۰۷-). این رساله را در ذیل کلمه‌ی دویست و هفتادویک در کتاب **هزار و یک کلمه** آورده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۴).

از آنجاکه خود تعبیر علامه شعرانی گویاتر و گزیده‌تر از نقل به معنای آن است و نیز نقدهایی را که عرضه خواهیم داشت، ناظر به فقره فقره‌ی نص کلام ایشان است، در اینجا ملخص نص بیان وی را با اندکی تصرف می‌آوریم، سپس به ارزیابی آن می‌پردازیم. ایشان فرموده است:

... موضوع آن [فلسفه] موجود مطلق، یعنی هر موجودی است و

چون موجود بر سه قسم است، لذا فلسفه بر سه قسم است:

یک. موجود مجرد: یعنی موجودی که ماده نیست و امتداد جسمانی ندارد، در مکان قرار نمی‌گیرد و به آن اشاره‌ی حسی نمی‌توان نمود؛ مانند علة‌العلل که همه چیز را او خلق نموده و حیات به عالم بخشیده و علمی که از این موضوع بحث می‌کند «ماوراءالطبیعه» و علم الهی است.

دو. موجود مادی: یعنی اجسام صامته که مشاهده می‌کنیم یا آثار آن نزد ما هویداست و در مکانی قرار دارد و این قسم «فلسفه طبیعی» است.

سه. انسان: مقصود معرفت نفس ناطقه و خواص آن است. اگرچه از دو قسم فوق خارج نیست، ولیکن چون اهمیت بسیار دارد، لایق است که در آن علی‌حده بحث شود و فلاسفه می‌گویند در نفس سه خاصیت است:

اول اینکه می‌تواند فکر کند و در علوم، نتایج مجهوله را کشف نماید. دوم اینکه می‌تواند در صنایع بدیعه و فنون جمیله زحمت بکشد و در آن عجایب اظهار کند؛ مانند نقاشی و خط. سیم اینکه حسن و قبح اعمال و افعال را ملتفت شده، اخلاق و افعال حسنه را برای خویش اختیار و از قبیح پرهیز کند.

علمی که از خاصیت اول بحث می‌کند علم منطق و آنکه از خاصیت دوم بحث می‌کند علم جمال و آنکه از خاصیت سیم بحث می‌کند علم اخلاق است. این سه، خاصیت حال انسان است در حال انفراد؛

اما وقتی افراد بسیاری گرد یکدیگر برآمدند، علاقه و ارتباط آنها با یکدیگر قواعدی دارد و بحث از آن، علم اجتماع است؛ مثل اینکه به چه علت ملتی ترقی و گاهی تنزل می‌کند و به چه سبب متحد یا...؛ و برای بحث در اینکه در سلوک با یکدیگر چه نوع باید رفتار کنند، علم دیگری است و آن را «علم قانون» و «فقه» گویند.

پس فلسفه بر هشت قسم است: ۱. مابعدالطبیعه یا علم الهی؛ ۲. حکمت طبیعی؛ ۳. علم النفس؛ ۴. منطق؛ ۵. علم جمال؛ ۶. علم اخلاق؛ ۷. علم اجتماع؛ ۸. فلسفه‌ی قانون (همان).

ارزیابی تعریف: چنان‌که ملاحظه می‌شود علامه شعرانی به‌صراحت تعریفی از فلسفه‌ی مضاف ارائه نکرده است و به جهت فقدان ادبیات علمی درخور درباره‌ی فلسفه‌های مضاف در ایران آن روز، بسا ایشان تلقی خودآگاهانه‌ای نیز از آنها نداشته است؛ اما از تبیین او در خصوص اقسام فلسفه که به‌نحوی فروکاستن حکمت به فلسفه‌های مضاف است، می‌توان عبارتی مانند «شاخه‌ای از حکمت که عهده‌دار بحث از قسمی از وجود مطلق است» را به مثابه تعریف و تلقی ایشان از فلسفه‌ی مضاف اصطیاد نمود.

اما مجموعه‌ی بیانات ایشان در این مقاله از جهاتی قابل نقد است:

یک: این ادعای دیرین حکما که «موضوع فلسفه موجود مطلق است» یا «وجود بماهو وجود است» از جهاتی محل تأمل است؛ زیرا:

اولاً بخش معتناهی از مباحث رایج در فلسفه، مربوط به احکام موجودهای مقید و قسم خاصی از وجود است و قول به استطراد در مورد این مباحث، به جهت کثرت و وسعت آنها، مستلزم استهجان است! پاسخ برخی اعظم مبنی بر اینکه «مباحث مطرح‌شده در فلسفه که اخص از موجود مطلق‌اند با شق مقابل خود، روی هم‌رفته مساوی با موجود مطلق خواهند شد» (طباطبایی، ۱۴۲۶، ج ۱، ص ۵۴)^۱ اذعان به طرح مباحث اخص در فلسفه و تسلیم اشکال‌شدن است.

ثانیاً وجود من حیث الوجود، هیچ‌گونه کثرتی نمی‌پذیرد و پیش‌فرض حمل، قبول کثرت

است!

ثالثاً از سویی باید بین محمول و موضوع کثرتی وجود داشته باشد تا حمل صحیح باشد؛ از دیگر سو هر چیزی را که محمول وجود فرض کنیم یا وجود است یا غیر از وجود. در فرض نخست حمل الشیء علی نفسه لازم می‌آید. فرض دوم نیز مستلزم حمل الشیء علی الشیء خواهد بود.

رابعاً چنان‌که گذشت، علامه شعرانی خود نیز اذعان فرمودند که «چون موجود بر سه قسم است، لذا فلسفه بر سه قسم است» و سپس با فرافزودن انواع وجود، فلسفه را به هشت قسم تقسیم کردند و بدین‌سان پذیرفتند که اقسام موجود - نه موجود مطلق - موضوع دانش‌های فلسفی قرار می‌گیرند!

دو: علم‌ها را باید بر مبنای تفاوت ماهوی آنها با یکدیگر - که ناشی از اختلاف در مجموعه‌ی مؤلفه‌های تکون‌بخش دانش‌هاست - تقسیم و طبقه‌بندی نمود. بسنده کردن به بیان موضوعات اقسام یک رشته‌ی علمی، اطلاعات ماهوی شایان اعتنایی را راجع به آنها در اختیار ما نمی‌نهد.

سه: موضوع‌های درخور برای بحث فلسفی و انواع وجود، منحصر به موارد هشت‌گانه‌ی مطرح‌شده در الگوی پیشنهادی او نیست و بر همین اساس شمار فلسفه‌ها نیز از رقمی که ایشان طرح کرده‌اند، بسی فراتر می‌رود.

چهار: وی فلسفه را در اینجا به معنای وسیعی به کار برده است و از این‌رو روی دانش اخلاق و دانش فقه و قانون را در شمار اقسام آن قلمداد کرده است که این، محل تأمل بسیار است! زیرا علوم رفتاری به‌طور عمده متشکل از قضایای حکمی (باید و نبایدی و شاید و نشایدی) اند و بدین جهت در زمره‌ی علوم اعتباری قرار می‌گیرند؛ اما فلسفه‌ها در عداد علوم حقیقی‌اند و گزاره‌های فلسفی نیز همگی قضایایی حقیقی‌اند!

پنج: چنان‌که خود اذعان فرموده‌اند: موجود مجرد و موجود مادی قسیم همدیگرند، اما انسان قسیم آن دو نیست و دانش‌های عهده‌دار مباحث راجع به خصایل و خصایص انسان، هم‌افق و درخورد مقایسه با الهیات بالمعنی الأخص و طبیعیات فلسفی نیستند!

شش: التفات و اعراض از ملاک هستی‌شناختی برای تقسیم، به سمت ملاک‌گزینی

مصلحتی - با مقسم‌انگاشتن انسان، در لایه‌ی دوم از تقسیم پیشنهادی، به بهانه‌ی «اهمیت بسیار» انسان - انسجام منطقی تقسیم را به شدت مخدوش ساخته است و بدیهی است هنگامی که وحدت ملاک از میان برمی‌خیزد، تقسیم به کلی مشوش می‌گردد.

ب) کاتوزیان (۱۳۰۶-) نیز در سال ۱۳۷۷ اثر سه جلدی **فلسفه‌ی حقوق** را منتشر ساخت. وی درباره‌ی تعریف فلسفه‌ی حقوق (۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۷) ضمن اشاره به استمرار سلطه‌ی فلسفه بر سایر علوم و اینکه همچنان این معرفت، عهده‌دار فراهم‌آوری «نظریه‌های کلی» خارج، اما حاکم بر علوم است، به خطا فلسفه‌های مضاف به «امور غیر معرفتی» مانند فلسفه‌ی تاریخ، فلسفه‌ی هنرها و فلسفه‌ی حقوق را در زمره‌ی «فلسفه‌های علوم» پنداشته است. نیز به‌رغم آنکه وی در بیان معنای فلسفه‌ی حقوق، با نقل تعابیر و تعاریفی از فیلسوفان گوناگون، سعی کرده است تعریفی از فلسفه و به تبع آن از فلسفه‌ی حقوق ارائه دهد، پس از برشماری «پرسش‌های فلسفی مربوط به حقوق»، نتیجه گرفته است: رشته‌ای از «دانش حقوق» را که به این‌گونه پرسش‌ها پاسخ می‌دهد و نظریه‌های کلی درباره‌ی حقوق را، قطع نظر از نظام یا شعبه‌ی خاص آن، فراهم می‌سازد، «فلسفه‌ی حقوق» می‌نامند (همان، ص ۱۰-۱۹). همچنین در صفحات بعد، در تبیین جدایی یا جزئیت فلسفه‌ی حقوق نسبت به علم حقوق به صورت مصادره به مطلوب (همان، ص ۲۴-۲۵) همچون جانبداران حقوق تحقیقی، فلسفه‌ی حقوق را شعبه‌ای از «علم حقوق» اعلام داشته و با تعبیری موهن، استدلال می‌ورزد که «ذهن حقوق‌دان را خیال‌پردازی و آرمان‌های درونی قانع نمی‌سازد. او می‌خواهد درباره‌ی حقوقی که وجود خارجی دارد به بحث فلسفی بپردازد».

در جلد سوم نیز تحت عنوان «دانش حقوق و شاخه‌های آن و در ذیل فصل دانش حقوق (همان، ج ۳، ص ۲۹۹) بحث مشبعی را توأمأً درباره‌ی ماهیت نظام حقوقی و هویت معرفتی حقوق که علم است یا هنر؟ (همان، ص ۳۰۰) علم حقوق و فن حقوق (همان، ص ۳۰۵)، منطقی ماهوی (همان، ص ۳۱۰)، رابطه‌ی [علم] حقوق با سایر علوم (همان، ص ۳۲۳ به بعد) مطرح نموده و نیز در ذیل تقسیمات حقوق، اقسام حقوق را آورده است.

ارزیابی تعریف: حاجت به ذکر نیست که برخی از عنوان‌های مذکور، درباره‌ی «علم

حقوق» و در زمره‌ی مسائل «فلسفه‌ی علم حقوق» و برخی دیگر از آنها درباره‌ی حقوق - به مثابه مقوله‌ی غیر معرفتی نه معرفت - است؛ بنابراین از جمله‌ی مسائل فلسفه‌ی حقوق به شمار است.

ج) علامه محمدتقی جعفری (۱۳۰۲-۱۳۷۷ش): نخستین فیلسوف اسلامی و ایرانی است که فلسفه‌ی مضاف را - البته در مصداق خاص «فلسفه‌ی علم» - تعریف کرده است. از نظر او «فلسفه‌ی علم، عبارت است از معرفت ماهیت علم و انواع اصول و مبادی و نتایج آن و همچنین شناخت روابط علوم با یکدیگر، چه در قلمرو "آنچنان که هستند" و چه در قلمرو "آنچنان که می‌توانند باشند" (جعفری، ۱۳۷۹، ص ۶۲). وی فلسفه‌ی علم را عهده‌دار بررسی «ارزش علم»، «کاربرد علم»، «اصول و مبادی علم»، «تاریخ علم»، «پیشتان علم»، «روابط علم»، «مدافعان علم»، «نوآوران علم»، «آینده‌ی علم»، «نتایج علم»، و... می‌داند (همان، ص ۱۵).

ارزیابی تعریف: امتیاز تعبیر ایشان آن است که وی «فلسفه‌ی علم» را یک دانش مستقل و تمام انگاشته و بسیاری از محورها و مسائل اساسی آن را بازگفته است؛ مسائلی از قبیل «اصول موضوعه و مبادی علم»، «شناخت نتایج کلی اصول و مبادی»، «معرفت ماهیت علم»، «انواع علم»، «شناخت روابط مبادی با یکدیگر»، بررسی «ارزش علم»، «کاربرد علم»، «تاریخ علم»، «پیشتان علم»، «مدافعان علم»، «نوآوران علم»، «آینده‌ی علم»، و...؛ و به این نکته‌ی مهم که این دانش می‌تواند دارای دو رویکرد و نگرش «پسینی» و «پیشینی» باشد اشاره کرده است؛ اما به رغم آنکه تلقی و تعبیر ایشان در قیاس با برخی تعبیر و تعاریف که خواهیم آورد، از امتیازات درخور توجهی برخوردار است، از جهاتی درخور تأمل است: یک: عبارت‌های پیشنهادی وی، فاقد مختصات یک تعریف منطقی است. از این محرر متبحر، به عنوان یک فیلسوف منطقدان توقع می‌رفت که تعبیر ارائه‌شده‌اش حاوی عمده‌ی

مؤلفه‌های تکون‌بخش ماهیت این معرفت باشد،* اما چنین نیست. وی فلسفه‌ی علم را تنها به مسائل آن تعریف کرده است، درحالی‌که حتا خود ایشان ملاک «علمیت» علم و مناط وحدت و تمایز علوم را تنها در مسائل آن نمی‌داند؛ بلکه در این زمینه قائل به تنوع مناطات است (همان، ص ۱۱۴-۱۱۹).

دو: به رغم آنکه ایشان فلسفه‌ی علم را تنها به مسائل آن تعریف کرده و به رغم آنکه در صفحات مختلف کتاب ارزشمند خود، مباحث فراوانی را که قابل بررسی در فلسفه‌ی علم‌اند، ذکر کرده است (همان، صص ۶۳ - ۶۴ و ۱۵۰ - ۱۵۶)؛ اما همه‌ی مسائل فلسفه‌ی علم را در خلال تعریف پیشنهادی خود برنشمرده است.

سه: با این همه، وی برخی مباحث را در زمره‌ی مسائل فلسفه‌ی علم انگاشته است که از عهده‌ی فلسفه بیرون است. پرداختن به مبانی و مبادی دانش محقق و به تعبیر او «در قلمرو آنچه که هست» بر عهده‌ی فلسفه‌ی مضاف بدان قرار دارد؛ اما بحث از علم مفروض و مطلوب و به تعبیر ایشان «در قلمرو آنچه که می‌تواند باشد»، اولاً و بالذات بر عهده‌ی فلسفه نیست؛ چراکه لقائل آن یقول: «فلسفه عهده‌دار وصف و تحلیل احکام کلی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی موضوعات خود است» و ازاین‌رو فلسفه‌های مضاف مطالعه‌ای پسینی انگاشته می‌شوند نه پیشینی.

به تعبیر دیگر فلسفه‌ی مضاف «معرفتی دستگاہوار» درباره‌ی یک معرفت یا مقوله‌ی دستگاہوار است و باید متعلق آن محقق شده باشد؛ زیرا معرفت، پدیده‌ای پسینی است؛ ازاین‌رو به نظر قاصر ما بسا درست‌تر آن باشد که «مبادی دانش» قبل از تأسیس، «مبانی» نامیده شود و تحلیل و تعلیل فلسفی دانش پس از تحقق، «فلسفه‌ی دانش» نام گیرد؛ زیرا در

* عناصر رکنی‌ای را که تکون یک علم بدان‌ها صورت می‌بندد و شناخت ماهیت دانش نیز در گرو شناخت آنهاست، «مؤلفه‌های ماهوی علم» می‌نامیم، «هویت معرفتی»، «موضوع»، «مسائل»، «منطق»، و «غایت» علم، در شمار این مؤلفه‌هایند. از عناصری که فاقد چنین کارکردی هستند، به «مختصات هویتی» تعبیر می‌کنیم؛ عواملی چون زمینه‌های فرهنگی و بستر اجتماعی پدیدشد و دیگرشد دانش‌ها، در عداد «مختصات هویتی» دانش انگاشته می‌شوند.

فلسفه‌ی علم‌ها، برخی مباحث - مانند معرفت‌شناسی آن علم و مسائلش - مطرح می‌شود که لزوماً پسینی است و قبل از تکوّن هویت معرفتی‌ای دستگاوهار به مثابه یک دانش، سخن گفتن از آن میسر نیست، فتأمل! کما اینکه مباحثی همچون «تاریخ علم»، «پشتازان علم»، «مدافعان علم»، «نوآوران علم»، نیز - که ایشان آنها را در شمار مسائل فلسفه‌ی علم انگاشته است - بحث‌هایی تاریخی و نقلی‌اند و خورند بحث فلسفی و مطالعات عقلی نیستند.

البته اشکالات دیگری درباره برخی نظریات ارائه‌شده از سوی علامه جعفری در حوزه‌ی فلسفه‌ی علم قابل طرح‌اند که طرح و شرح آنها را به فرصتی دیگر محول می‌کنیم.

د) برخی دیگر از فیلسوفان معاصر، فلسفه‌های مضاف به علم‌ها را «صورت بسط‌یافته‌ی رئوس ثمانیه» قلمداد کرده‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۶۸)؛ چنان‌که برخی دیگر تصریح فرموده‌اند:

آنچه تحت عنوان فلسفه‌ی علم طرح می‌گردد، در واقع کاوش پیرامون علل غایی، فاعلی، صوری و مادی علوم مختلف است و این همان چیزی است که از هنگام تدوین علوم به صورتی هرچند مختصر در بدو ورود به هر علم تحت عنوان رئوس ثمانیه‌ی علم به بحث گذارده می‌شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸).

ارزیابی تعریف: به رغم وجود اشتراک و شباهت چشمگیر میان مقولات سه‌گانه‌ی «فلسفه‌ی مضاف» به علوم و «مبادی علوم» و «رئوس ثمانیه»، تفاوت‌های بسیاری نیز بین آنها وجود دارد. برای دستیابی به فهرست دقیقی در زمینه‌ی تماثل و تمایز سه مقوله‌ی «مبادی علوم»، «فلسفه‌ی مضاف به علوم» و «رئوس ثمانیه‌ی علوم»، باید با روش مشخصی به مقایسه‌ی آنها پرداخت؛ مثلاً با معرفت منسجم و مستقل انگاشتن هر یک از این سه مقوله، آنها را از لحاظ «ماهیت»، «موضوع»، «مسائل»، «هندسه‌ی معرفتی»، «غایت» و «کارکردها»، «هویت معرفتی»، «روش کشف»، «روش کاربرد» و... مورد بررسی قرار داد.

البته مقایسه‌ی سه مقوله بر اساس این مؤلفه‌ها نیز می‌تواند در سه افق صورت ببندد:

یکم- افق «تحقق»، یعنی آن‌سان که یک معرفت و مؤلفه‌هایش، در نگاهی پسینی و تاریخی بدان‌ها در مقام ثبوت- و فارغ از تصور و تصویر کسان- هستند.

دوم- افق «تصور»، یعنی آن‌سان که یک معرفت و مؤلفه‌هایش در مقام اثبات نزد هر کس و هر دسته از اصحاب هر معرفتی تلقی شده‌اند.

سوم- افق «تصویر مطلوب از معرفت»، آن‌سان که هر کس یا گروهی به‌نحو دلخواه و با نگاهی پیشینی و منطقی، آن را تصویر می‌کند.

ما اکنون و عجالتاً بدون لحاظ اقتضائات آفاق ثلاثه و تفاوت‌های میان آنها، به بیان اجمالی همگونگی‌ها و ناهمگونگی‌های بین این سه مقوله می‌پردازیم و تدقیق و تفصیل افزون‌تر را به مجالی مناسب موکول می‌کنیم:

یک: متعلق و مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف، همگی «علم»ها و معرفت‌های دستگاووار نیستند، بلکه گاه متعلق فلسفه‌های مضاف، کلان‌امرهای غیر معرفتی‌اند و سخن‌گفتن از رئوس ثمانیه‌ی آنها تعبیر متعارفی نیست تا فلسفه‌ی مضاف بدان‌ها را بسط رئوس ثمانیه بینگاریم! متعلق شمار بزرگی از فلسفه‌های مضاف هست‌ومندهای دستگاووار انگاشته‌اند، بنابراین می‌توان پرسید: با توجه به این واقعیت، فلسفه‌های مضاف بدان‌ها چسان و با چه الگویی تعریف می‌شوند؟

دو: به اقتضای اینکه فلسفه‌ی مضاف، دانشی فلسفی و معرفتی عقلانی است، اما مبادی پژوهی و رئوس ثمانیه‌ی علوم، لزوماً و تماماً از سنخ مباحث عقلی، حقیقی و کلی نیستند، بلکه در رئوس ثمانیه‌ی علوم، پاره‌ای مباحث تاریخی و جزئی نیز مطرح می‌شود؛ کما اینکه بخش درخور توجهی از مباحث مبادی برخی علوم، مانند اصول فقه، به تبع هویت معرفتی این علم و سنخه‌ی مسائل آن، از مباحث نقلی، جزئی، اعتباری، و ... تشکیل می‌گردد.

به تعبیر دیگر، با توجه به اینکه از سویی در رئوس ثمانیه‌ی هر علمی، علاوه بر بحث‌هایی که می‌توانند بحث فلسفی قلمداد شوند یا در زمره‌ی مبادی تصویری و تصدیقی دانش به شمار آیند، مباحث تاریخی‌ای همچون «کیستی» مؤلف و مدون علم و معرفی «آثار

عمده‌ای که نقاط عطف تاریخی یک دانش را رقم زده‌اند، مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند و این مباحث از سنخ مبادی علم نیستند (مشمول تعریف آن نیز نمی‌گردند)؛ نیز طرح این مباحث در فلسفه‌های مضاف، خطایی فاحش در تلقی از هویت معرفتی این دانش‌ها و مسائل قابل طرح در آنهاست؛ زیرا بدیهی است که «تاریخ»، «فلسفه» نیست.

از دیگرسو، بنا به رأی و رویه‌ی اکثریت که مبادی علم را عبارت می‌دانند از: «حدودُ الموضوعاتِ و أجزاءها و أعراضها، و مقدماتُ بینهٔ أو مأخوذةً یتنی علیها قیاساتُ العلم» (حسینی دشتی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۳)، عمده‌ی مباحث مطرح شده در مبادی پژوهی علم‌ها، معطوف به «مسائل» و قیاسات آنهاست؛ درحالی‌که از این مباحث در رئوس ثمانیه مطلقاً بحث نمی‌شوند، بلکه مطالب مطرح شده در ذیل این عنوان مربوط می‌شود به خود علم از آن جهت که «معرفتی دستگاوهار» است.

از سوی سوم در فصول فلسفه‌های مضاف به علم‌ها نیز مطالب فراوانی مورد بحث قرار می‌گیرد که بحث از آنها در هیچ کدام از دو مقوله‌ی «مبادی و رئوس ثمانیه» رایج نیست. (با توجه به نکات پیشگفته) نسبت هر یک از «رئوس ثمانیه»، «مبادی» علوم و «فلسفه‌های مضاف» به علم‌ها، با دیگری، عام من وجه خواهد بود.

سه: در هر حال قرابت فلسفه‌ی مضاف به هر علمی، با مبادی آن - خاصه اگر مبادی را به معنی جامع آن منظور کنیم - بسی بیشتر است تا رئوس ثمانیه؛ ازاین‌رو اگر کسی فلسفه‌ی هر علم را توسعه و ارتقای مبادی پژوهی آن بداند، به صواب نزدیک‌تر است.

چهار: به رغم نکته‌ی فوق، فلسفه‌ی مضاف به هر علمی، یک دانش کامل یا دست‌کم دانشواره‌ای منسجم قلمداد می‌شود؛ اما مبادی علم لزوماً معرفتی دستگاوهار و برخوردار از صورت یک دانش مستقل نیست و اصولاً مباحث مبادی پژوهی علم‌ها، فاقد سامانه‌ای دانشی‌اند و به جهت تفاوت فاحش رئوس ثمانیه با فلسفه‌ی مضاف، اثبات تفاوت آن دو از لحاظ «هویت معرفتی» نیز حاجت به بحث و بیان ندارد.

پنج: مبادی علم‌ها، غالباً مطالعه‌ای پیشینی و معارفی مقدم بر تکون علم ذی‌المبادی‌اند که معمولاً پیش‌تر در علوم دیگر مورد بحث قرار گرفته‌اند، و دانش مربوط و مسائل آن نیز

مبتنی بر (یا متکوّن از) آنها هستند؛ اما فلسفه‌ی مضاف به یک علم علی‌الأصول معرفتی پسینی و درجه‌ی دوم است. به تعبیر دقیق‌تر، فلسفه‌ی مضاف، محصّل مطالعه‌ی فرانگر - عقلانی علم مضاف‌الیه و مسائل اساسی آن است. ثمره‌ی این نکته در مسائل ظاهراً مشترک بین این دو گونه مطالعه - مانند بحث از مبانی معرفت‌شناسی دانش - ظاهر می‌گردد.

شش: هرچند این سه مقوله از این جهت که هر سه عهده‌دار تبیین پیشینه و پی‌رنگ‌های علوم‌اند، فی‌الجمله با هم مشترک‌اند، ولی رویکرد غالب در مبادی پژوهشی تمهیدی و گاه دفاعی و گهگاه تجویزی است؛ اما فلسفه اولاً و بالذات فاقد رویکرد تمهیدی، دفاعی و تجویزی است.

هفت: با توجه به تفاوت‌های پیش‌گفته و مباحثی که در فصول مربوط، باید بدان‌ها پرداخته شود، این سه مقوله از لحاظ روش‌شناسی («روش کشف» و «روش کاربرد») نیز تفاوت‌هایی با هم دارند.

هـ) شیخ‌الحکماء المعاصرین علامه *جوادی آملی* - ادام الله ظلّه - فلسفه‌ی مضاف به علوم را «کاوش پیرامون علل غایی، فاعلی، صوری و مادی آنها» قلمداد کرده‌اند^۲ و افزوده‌اند: این همان چیزی است که از هنگام تدوین علوم به صورتی هرچند مختصر در بدو ورود به هر علم، تحت عنوان رئوس ثمانیه‌ی علم به بحث گذارده می‌شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸).

ارزیابی تعریف:

یک: از آنجاکه منطق‌دانان تعریف به حد تام را تعریف مشتمل بر علل اربعه‌ی معرفّ می‌دانند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۵۵، ص ۴۱۴)، به مقتضای تلقی علامه‌ی بزرگوار ما، هر فلسفه‌ی مضافی عبارت خواهد بود از «تعریف تفصیلی مضاف‌الیه خود»، و این البته که کلام بلندی است؛ اما در این صورت، تعریف پیشنهادی باید از «شرایط» و «شاخص‌ها»ی تعریف «صحیح» و «برتر» نیز برخوردار باشد؛ از این رو می‌توان پرسید که: آیا این تعریف از شروط سه‌گانه‌ی «جامعیت»، «مانعیت» و «جهت‌مندی» برخوردار است؟ آیا استقرایی صورت بسته که تأیید کند که همه‌ی فلسفه‌های مضاف به علم‌ها (مصادیق موجود) متکفل

بررسی علل تکون مضاف‌الیه خودند؟ و آیا فلسفه‌های مضاف به «امور» مشمول این تعریف نیستند؟ و این دسته از علوم حکمی عهده‌دار بررسی علل فاعلی، غایی، مادی و صوری متعلق خویش نیستند؟ و اگر این دو گروه از معارف حکمی، قیاس‌ناپذیرند، چه چارچوب و الگویی را برای تبیین فلسفه‌های مضاف به امور ارائه می‌فرمایند؟

دو: آیا مراد از فلسفه‌های مضاف مورد تعریف، مصادیق محقق موجودند یا الگوهای مفروض مطلوب؟ به تعبیر دیگر، آیا تعریف پیشنهادی با رویکرد پسینی و تاریخی (توصیفی) طرح شده است، یا با رویکرد پیشینی و منطقی (تجویزی)؟ اگر منظور محقق علامه‌ی ما مصادیق محقق این علوم باشد - که عبارت معظم‌له نیز ظهور در این دارد - با توجه به تفاوت فاحش میان ساخت و بافت مباحث و مسائل هر قسم از این گروه‌دانش با دیگری و نیز با توجه به تفاوت، بلکه تهافت موجود در تلقی‌های اصحاب حتا یک قسم از آنها، کدام قسم از آنها و کدام تلقی از میان تلقی‌های موجود، مصب تعریف پیشنهادی است؟ به نظر می‌رسد همسان‌نگاری انواع فلسفه‌های مضاف و تلقی‌های گوناگون از آنها، قابل تأمل و تردید جدی است و در صورت پیشینی / منطقی قلمدادشدن تعریف پیشنهادی نیز، سر‌اصرار بر حصر مسائل فلسفه‌های مضاف به علم‌ها در بحث از علل اربعه‌ی تکون آنها چیست؟ آیا اگر قلمرو مباحث فلسفه‌های مضاف، بسط داده شود و همه یا برخی از آنها به مسائلی بپردازند که بحث از علل تکون مضاف‌الیه مربوط به شمار نمی‌رود، لاجرم باید خروج از موضوع این علم‌ها قلمداد شود؟

سه: امتیاز دیگر این تعریف آن است که تعبیر ارائه‌شده دارای الگوی معرفتی - فلسفی مشخصی است؛ از این رو - بر خلاف پیشنهادهای دیگر - از وضوح شایان توجهی برخوردار است؛ اما باید در ذیل این تعریف این جهت نیز مورد رسیدگی قرار گیرد که «آیا همه‌ی مسائل مورد بحث در فلسفه‌های مضاف به علم‌ها لامحاله ذیل مباحث یکی از علل اربعه‌ی تکون علم مضاف‌الیه جای می‌گیرند؟»؛ مباحثی مانند گزارش «تاریخ دانش» مضاف‌الیه و نیز بررسی تاریخی «تطورات» علم‌ها و مسائل آنها، که در نمونه‌های رایج و محقق از این دسته معارف، به طرز بسیار گسترده‌ای مطرح می‌شوند، با چه تبیینی می‌توانند بحث از علل

اربعه‌ی علم مضاف^۱ الیه تلقی شوند؟ بدیهی‌ست که «تاریخ»، «فلسفه» نیست و نیز «تطور» یک امر، غیر از «تکون» آن است!

چهار: سوم خصوصیت تعریف فوق، عطف توجه به واقعیت فرایندمندی تکون معرفت و اذعان به برابردارگی آن و نیز اشاره‌ی روشمند به انواع عوامل دخیل در تکون علم‌هاست.*

این نگره‌ی حاکم بر این تلقی با «نظریه‌ی ابتناء» (برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: رشاد، ۱۳۸۹) همخوانی تام دارد و از این جهت، در میان همه‌ی تعابیر مطرح‌شده از سوی فلاسفه و فضلا، این تعبیر می‌تواند مورد توجه خاص راقم باشد؛ اما این نگرش این پرسش را پیش روی آدمی می‌نهد که: «تکون علوم آیا تماماً و دائماً در فرایندی علی - معلولی صورت می‌بندند؟» و پرواضح است که این نباید بدان معنا باشد که دانش‌ها - خاصه فلسفه‌ها - بالمره معلل‌اند! بلکه معرفت صائب بیش از آنکه معلل باشد، مدلل است.

پنج: به مقتضای رویکرد غالب در حکمت اسلامی که رویکردی هستی‌شناسانه است، تلقی مورد بحث از فلسفه‌های مضاف نیز - که صاحب آن از برجستگان حکمای اسلامی است - تلقی‌ای هستی‌شناسانه است، این در حالی است که از جمله تفاوت‌های فلسفه‌های مضاف به «علوم» با فلسفه‌های مضاف به «امور»، آن است که وجه غالب در مسائل گروه نخست، مباحث معرفت‌شناختی است؛ اما رویکرد مسلط در مسائل دسته‌ی دوم، مباحث وجودشناختی است، هم از این روست که فلسفه‌های مضاف به علم‌ها همگی معرفت درجه‌ی دوم قلمداد می‌شوند و برخی نیز آنها را در عداد معرفت‌شناسی به شمار آورده‌اند.

شش: یکی از پرسش‌هایی که در ذیل این تعریف قابل طرح است این است که «آیا این

* ایشان فرموده‌اند: «... تأثیری که مباحث، نظرات و دیدگاه‌های مختلف فلسفی در هر علم از علوم جزئی می‌گذارد، خود بحث مستقلی است که می‌تواند به عنوان بخشی از فلسفه‌ی هر علم در هنگام تبیین علل پیدایش علوم مختلف مطرح شود. زیرا آنچه تحت عنوان فلسفه‌ی علم طرح می‌گردد، در واقع کاوش پیرامون علل غایی، فاعلی، صوری و مادی علوم مختلف است...» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸)

تعریف، بر فلسفه‌های مضاف به علوم اعتباری نیز صادق است؟» آیا علوم اعتباری از «هویت معرفتی منسجم» - به مثابه معرفتی دستگاوهار - و موضوعی واحد - به معنی «مایبحث فی العلم عن أعراضه الذاتية»، نه به معنی «المحور الأساس التي تدور مباحث العلم مدارها» - برخوردارند؟ و به تعبیر دیگر: آیا «مسائل» علوم اعتباری از ترابط و ترتب حقیقی برخوردارند؟ و نیز آیا رابطه‌ی محمولات و موضوعات قضایای دانش‌های اعتباری، ذاتی، ضروری و دائمی‌اند، تا بتوان هر کدام از این علوم را به مثابه یک پدیده‌ی واحد ماهیتمند و وجودور انگاشت و آن را معلولی واحد برای علتی واحد به شمار آورد؟

هفت: تبیین فوق، معطوف به نحوه‌ی «ترابط عرضی شبکه‌ی معرفتی» این دانش‌ها بود، مشکل یادشده را می‌توان با لحاظ «ترابط طولی شبکه‌ی معرفتی فلسفه‌های مضاف» نیز، به بیان زیر تبیین کرد:

با فرض اذعان به کارکرد علی مبادی و مبانی در فرایند تکون علوم حقیقیه، آیا می‌توان مبانی و مبادی علوم اعتباریه را نیز به علل اربعه‌ی تکون آنها ارجاع داد؟ «آیا رابطه‌ی میان مبادی این گروه از علوم با مسائل آنها رابطه‌ی علی - معلولی است؟» و آیا اطلاق علت به مبادی این دسته از علوم و معارف، مسامحی نیست؟

هشت: پرسش‌های خردتری نیز در زمینه‌ی تطبیق مباحث رایج یا شایسته و بایسته‌ی بحث در ذیل فصول فلسفه‌های مضاف به علم‌ها، بر تعریف پیشنهادی محقق علامه‌ی ما، قابل طرح است؛ این پرسش‌ها نیز باید پاسخ درخور یابند، پرسش‌هایی مانند اینکه:

- آیا علت فاعلی هر علمی مبادی آن علم است، یا عوامل انسانی ذی‌نقش در آن؟ اگر مبادی علم علت فاعلی آن هستند، کدام دسته از مبادی؟ تنها مبادی هستی‌شناختی یا تنها مبادی معرفت‌شناختی یا ...؟ و یا همه‌ی مبادی‌ای که به نحوی از انحاء موجبات تکون علم و تولید مسائل آن را فراهم ساخته‌اند؟ و اگر علت فاعلی علم عبارت است از عامل یا عوامل انسانی، با توجه به اینکه علم‌ها به‌تدریج در بستر تاریخ و با مشارکت نخبگان گوناگونی از جوامع بشری، تکون و نیز تطور می‌یابند، چه کسی نقش علت فاعلی را ایفا نموده است؟ آیا همگی اجزاء العله به شمار می‌آیند؟ (در این صورت، آیا علم به مثابه یک

معلول، فاقد علت بسیطی است؟ و آیا می‌توان برای آن عنصر جامعی تصویر کرد؟ یا علت آن کسی است که به لحاظ کمی یا کیفی سهم افزون‌تر و نقش تعیین‌کننده‌تری در تکوین و تطور یک علم داشته است، و دیگران نیز نقش معدّ تکوین را بر عهده داشته‌اند؟ یا آن کو مدوّن نهایی دانش بوده است، علت فاعلی آن قلمداد می‌شود؟ کسانی که در یک علم تطور اساسی ایجاد می‌کنند چه حکمی خواهند داشت؟ آنها نیز علت حالت و وضعیت متأخر خواهند بود؟ یا شریک‌العله‌ی تکون تمام علم قلمداد می‌گردند؟

- مبحث روش‌شناسی علم، در ذیل مباحث کدام یک از علل اربعه‌ی پیدایش علوم جای می‌گیرد؟

- در مبحث قلمروشناسی علم، آیا سخن از علت مادی است یا علت صوری؟ و آیا قلمروشناسی نسبتی با علت غایی نیز دارد؟

- مبحث فوائد و کارکردهای علم - نه غایت و هدف آن - اگر مسئله‌ای فلسفی قلمداد شود، در ذیل کدام یک از علل قرار می‌گیرد؟

نُه: چنان‌که گذشت، به جهت بیان مطرح‌شده در ذیل تعریف پیشنهادی استاد علامه‌ی ما* اشکالات وارد بر همسان‌نگاری رؤوس ثمانیه با فلسفه‌ی مضاف، بر ذیل بیان ایشان نیز وارد است که آنها را تکرار نمی‌کنیم.

(و) برخی معاصرین نیز در تعریف فلسفه‌ی مضاف به علم‌ها، گفته‌اند: «دانشی است که چیستی، ساختار، روش، مبادی، موضوعات أدله و غایات آن را تحقیق می‌کند»؛ سپس در رویکردی کارکردسنجانه و در پاسخ به این پرسش که «آیا فلسفه‌ی علم، به‌طورعام و فلسفه‌ی اصول فقه، به‌طورخاص، توصیف‌گر است یا توصیه‌گر یا سنجشگر (= نقدکننده)؟» افزوده‌اند که:

در مرحله‌ی نخست، فلسفه‌ی علم، بیانگر مسائلی است که شناخت

* ایشان با اشاره به ماهیت مباحث فلسفه‌های مضاف به علم‌ها فرموده‌اند: «این همان چیزی است که از هنگام تدوین علوم به صورتی هرچند مختصر در بدو ورود به هر علم تحت عنوان رؤوس ثمانیه‌ی علم به بحث گذارده می‌شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۴۸).

علم مورد نظر را از دیدگاه کلی و نظاره‌گر نتیجه می‌دهد، از این رو «توصیف‌گر» است، در مرحله‌ی دوم؛ نقاط ضعف و قوت و زمینه‌های نقد علم را آشکار می‌سازد و راه‌هایی را در برابر علم می‌نهد تا برگزینند، از این رو «توصیه‌گر» است؛ در مرحله‌ی سوم، به نقادی علم پرداخته، سپس بر آن می‌شود تا درباره‌ی علم از بیرون داوری کند، از این رو «سنجشگر» است (عابدی شاهرودی، ۱۳۸۵).

ایشان تأکید ورزیده‌اند که: «البته این نقد و داوری از بیرون و از جایگاه ناظر و فیلسوف علم، با نقد و داوری از درون و از جایگاه دانشمند علم فرق دارد» (همان).

این فاضل فرهیخته در جای دیگر گفته‌اند: فلسفه‌ی علم، دانش کلی ناظر با ویژگی کلیت و نظارت تفسیرگرانه است (اقتراح؛ فلسفه‌ی فقه در نظرخواهی از دانشوران، ۱۳۷۶، ص ۳-۴) و نیز آورده‌اند: فلسفه‌ی فقه عبارت است از علم ناظر در فقه برای شناخت کلیت آن به عنوان دانش موجود در جهان بی‌آنکه این شناخت کلیت در داخل فقه مداخله داشته باشد (همان، ص ۱۳)؛ نیز گفته‌اند: فلسفه‌ی علم فقه همان فقه‌شناسی یا علم‌شناسی فقه‌است (عابدی شاهرودی و دیگران، ۱۳۸۰، صص ۱۵۸ و ۱۶۵).

ارزیابی تعریف:

یک: تعریف یا تعاریف ایشان، در میان تعبیرهای مطرح‌شده، اندیشیده‌ترین تعبیر درباره‌ی فلسفه‌ی مضاف به علم‌هاست. از جمله امتیازات تعریف و تلقی ایشان این است که در آن، اجمالاً به عمده‌ی مؤلفه‌های تکون‌بخش ماهیت و هویت علم از جمله برخی از ابعاد «هویت معرفتی»، «مسائل»، «رویکرد» و «کارکردها»ی فلسفه‌های مضاف اشاره رفته است.

دو: دیگر امتیاز تعریف ایشان آن است که با استفاده از واژه‌ی «دانش» در هر دو تعریف، به انسجام معرفتی و دستگاواری این حوزه‌های معرفتی تصریح کرده است.

سه: چنان‌که گذشت، وی دو تعبیر راجع به فلسفه‌های مضاف به علم‌ها ارائه کرده است. عبارت نخست او، از نوع تعریف علم به مسائل آن است؛ اما در آن از میان انبوه مسائل، به برخی از آنها اشاره شده است. محقق اندیشمند که در مقام بیان بوده، بهتر بود علاوه بر

مسائلی که در تعریف مذکور افتاده است، دیگر مسائل فلسفه‌های مضاف را نیز مطرح می‌کرد؛ مسائلی نظیر «موضوع‌شناسی» علم مضاف‌الیه، «مسائل‌شناسی» علم مضاف‌الیه، «قلمروشناسی» علم مضاف‌الیه، همه‌ی جهات «هویت معرفتی» علم مضاف‌الیه، «هندسه‌ی معرفتی» علم مضاف‌الیه، «منابع» علم مضاف‌الیه، و

چهار: در این عبارت، عناصری چون تعریف دانش - که از جمله‌ی مبادی تصویری است - و ادله‌ی علم - که بخش اصلی مبادی هر علمی را تشکیل می‌دهد - قسیم مبادی علم، قلمداد شده‌اند، و این مسئله، محل تأمل جدی است.

پنج: عبارت دوم ایشان، حاوی تعریف این دانش‌ها به هویت معرفتی آنهاست؛ اما همه‌ی آنچه در ذیل هویت معرفتی دانش درخور طرح است، در آن ذکر نشده است!

شش: ایشان در مقام شرح کارکردهای فلسفه‌ی مضاف، در ذیل تعریف، به سه یا چهار کارکرد اشاره نموده‌اند؛ کارکردهایی از قبیل: ۱. توصیف‌گری، ۲. سنجش‌گری و نقادی، ۳. توصیه‌گری. اگر کارکرد «نظارت تفسیرگرانه» را غیر از کارکرد «توصیف‌گری» و «سنجش‌گری» بینگاریم، این نکته، کارکرد یا رویکرد چهارم فلسفه‌ی مضاف قلمداد خواهد شد، اما آیا تجویز و توصیه و صدور حکم بایستی و شایستی، کار فلسفه‌هاست یا علم‌ها؟ مگر ساختار و بافتار فلسفه‌ها از قضایای حکمی صورت نمی‌بندند؟ به نظر می‌رسد، در هر حال توقع صدور حکم الزامی / بایستی یا ارزشی / شایستی، به جای بیان حکمت بردن از فلسفه، روا نیست! عمل اصحاب این علوم - اگر چنین کرده باشند - نیز ارتکاب خطای فاحش معرفتی است و نمی‌تواند مجوز تداوم بخشیدن بدان باشد؛ خاصه که نسل فلسفی کنونی جهان اسلامی که محقق صاحب تعریف از پیشروان این نسل است، در صدد شالوده‌شکنی و شالوده‌فکنی در امر تولید معرفت است.

ز) بعضی دیگر، با تصریح به اشتراک لفظی واژه‌ی فلسفه در عنوان فلسفه‌ی محض و فلسفه‌های مضاف، فلسفه‌ی محض را به معنای دانشی دانسته‌اند که از «هستی‌شناسی عقلی موجود بماهو موجود» بحث می‌کند؛ از این رو صدق این معنا را بر فلسفه‌ی مضاف ناممکن انگاشته، و فلسفه‌های مضاف را «مجموعه‌ی تأملات نظری و تحلیلی و عقلی درباره‌ی یک

پدیده» تعریف کرده‌اند (عابدی شاهرودی و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۲). ایشان در جای دیگر مراد از فلسفه‌های مضاف به علوم را «مسائل درجه‌ی دومی علم» قلمداد کرده است که مقصود «آن دسته از مسئله‌هاست که بر اثر نگاه بیرونی به یک علم پدید می‌آید» (لاریجانی، ۱۳۸۵). وی در باب فلسفه‌ی فقه گفته است: «فلسفه‌ی فقه به معنای مبانی علم فقه است، چه اینکه فلسفه‌ی مضاف به معنای مبانی است» (عابدی شاهرودی و دیگران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۴).

ارزیابی تعریف: صاحب این تعریف، از زمره‌ی فضیای اندیشه‌مند پیشگام روزگار ما در زمینه‌ی مباحث فلسفه‌های مضاف قلمداد می‌شود؛ تعبیر پیش‌گفته نیز از نقاط قوت و دقت درخور توجهی برخوردار است، اما تلقی و تبیین ایشان نیز خالی از اشکال نیست، در زیر به پاره‌ای از اشکالات تعبیر وی اشاره می‌کنیم:

یک: هرچند وجه غالب در فلسفه‌های سنتی با مباحث هستی‌شناختی‌ست، اما منحصرانگاشتن فلسفه به «هستی‌شناسی» چندان موجه نمی‌نماید؛ زیرا این حصرانگاری هم به لحاظ نگاه پسینی و استقرایی و هم به لحاظ نگاه پیشینی و منطقی نادرست می‌نماید. فلسفه‌ی ظهور فلسفه در عهد باستان، مواجهه با «معرفت‌شناسی هیچ‌انگار» سوفسطائیان بوده است، و در طول تاریخ نیز همواره علاوه بر مباحث هستی‌شناختی، مباحث معرفت‌شناختی نیز بیش و کم در انواع فلسفه‌ها مطرح می‌شده و در روزگار ما هم مباحث معرفت‌شناسی، زبان‌شناسی، فهم‌شناسی، ذهن‌شناسی و... بر انواع فلسفه‌ها غالب شده است و نمی‌توان گفت این تطور و توسعه، از فلسفه‌بودگی این مکاتب و رویکردها، چیزی را کاسته است.

دو: به رغم آنکه ایشان در صدد ارائه‌ی یک تعریف فنی بوده‌اند، تعبیر بالا فاقد شروط «تعریف صحیح» و شاخص‌های «تعریف برتر» است. تعبیر «مجموعه‌ی تأملات نظری و تحلیلی و عقلی درباره‌ی یک پدیده» محصل درخور اعتنایی در نمایاندن ماهیت فلسفه‌های مضاف ندارد، زیرا عبارات تعریف به شدت ابهام‌آمیز است. اصولاً منظور از «تأمل نظری» چیست؟، «تأمل تحلیلی» یعنی چه؟ و مراد از «تأمل عقلانی» کدام است؟ آیا از هرکدام از واژه‌های «نظری»، «تحلیلی» و «عقلانی» معنایی متفاوت اراده شده و مثلاً تأمل نظری غیر از

تأمل عقلانی‌ست؟ در این صورت آیا مباحثی که در آنها تنها به بررسی نظری یا تحلیلی موضوعات پرداخته می‌شود، عقلانی نیستند؟

سه: انواع فلسفه‌های مضاف - دست‌کم آن دسته از فلسفه‌های مضاف که از پیشینه‌ی تاریخی و ادبیات علمی برخوردارند - معرفتی دستگاواری و هویت‌دانشی مستقلی یافته‌اند؛ اما در تعابیر ایشان هیچ اشاره‌ای به دستگاواری و دانشوارگی این حوزه‌های معرفتی نرفته است.

چهار: این تعریف شامل علم‌های مضاف نیز می‌شود؛ زیرا این دسته دانش‌ها نیز دربردارنده‌ی قضایای حاوی «تأملات نظری و تحلیلی» و «احیاناً عقلی، درباره‌ی مضاف‌الیه خود هستند!

پنج: در تعبیر دوم فلسفه‌های مضاف به علوم، «مسائل درجه‌ی دومی علم» که مقصود، «آن دسته از مسئله‌هاست که بر اثر نگاه بیرونی به یک علم پدید می‌آیند» تلقی شده است؛ اما توضیح داده نشده که منظور ایشان از «مسائل درجه‌ی دومی علم» همان «معرفت درجه دو» است یا مراد وی هرگونه نگاه ثانوی به یک علم است؟ مطالعه‌ی تاریخی، نه فلسفی و معرفت‌شناختی یک علم نیز می‌تواند نگاه درجه‌ی دومی قلمداد شود؛ همچنین مطالعه‌ی یک علم از پایگاه علمی دیگر - که بر عهده‌ی علم‌های مضاف است - نیز نگاه ثانوی به آن علم است؛ زیرا «نگاه بیرونی»، می‌تواند به صورت فلسفی و معرفت‌شناختی صورت گیرد و می‌تواند با رویکردی علمی یا حتا نقلی صورت بندد!

شش: این دانشور اندیشه‌ورز در ذیل بیانات خود شروطی را برای مباحث فلسفه‌ی مضاف مطرح کرده است؛ مانند این شرط که «در علم دیگری به آنها پرداخته نشود». به نظر می‌رسد تحدید حدود علوم با چنین قیودی محل تأمل جدی است؛ زیرا این یک نکته‌ی رفتاری و مطلبی مطلقاً اعتباری است و مسائل و قلمروی دانش‌ها - به‌ویژه فلسفه‌ها - را باید بر اساس منطقی و مبنا، تبیین و تعیین کرد و نمی‌توان سرنوشت مؤلفه‌های تکون‌بخش علم را به رفتار متغیر اصحاب آن پیوند زد. علاوه بر آن، بسیاری از مسائل فلسفه‌های مضاف در علوم دیگر نیز مورد بحث قرار گرفته‌اند و با این‌همه جزو مباحث اصلی این

فلسفه‌ها به شمار می‌روند؛ چنان‌که مثلاً پاره‌ای از مباحث زبان‌شناختی که در علوم مربوط مورد بحث بوده‌اند، بی‌کم‌وکاست در «فلسفه‌ی اصول» مطرح شده‌اند یا باید به عنوان مسائل اساسی آن مطرح بشوند و این امر هرگز خروج از موضوع قلمداد نمی‌شود.

ح) برخی دیگر از فضلا، فلسفه‌ی مضاف به یک علم را عبارت دانسته‌اند از: «مجموعه‌ی گزاره‌هایی که از مطالعه‌ی بیرونی آن علم حاصل می‌شود» و مسائل فلسفه‌ی مضاف به علوم را نیز در چهار بخش دسته‌بندی کرده‌اند: ۱. تاریخ علم؛ ۲. مبادی علم؛ ۳. روش‌شناسی علم؛ ۴. تعامل علم با سایر علوم (هادوی، ۱۳۸۴، ص ۵۱-۷۴).
ارزیابی تعریف: عمده‌ی اشکالات وارد بر تعاریف پیشین، بر این تعریف و تلقی‌های ذیل آن نیز وارد است، از جمله:

یک: تعریف این دانشور فاضل نیز دستگاواری فلسفه‌ی مضاف را مغفول نهاده است.
دو: این تعریف نیز جز اشاره به یکی از ویژگی‌های فلسفه‌های مضاف که عبارت است از نگاه درجه دومی به علم مضاف‌الیه، اطلاع درخور اعتنایی را راجع به فلسفه‌های مضاف ارائه نمی‌کند؛ زیرا در آن نه به جنس و فصل این علوم اشاره رفته، نه از مؤلفه‌های رکنی تکنون علم سخنی به میان آمده است.

سه: پیش‌تر گفتیم: مطالعه‌ی یک علم از پایگاه علمی دیگر نیز نگاه ثانوی به آن علم قلمداد می‌شود؛ از این رو این تعبیر شامل علم‌های مضاف نیز می‌شود.

چهار: طرح مباحث تاریخی در فلسفه‌های مضاف، خطایی فاحش - هرچند شایع - در تلقی از هویت معرفتی این دانش‌هاست؛ زیرا بحث از تاریخ علم، خروج از موضوع قلمداد می‌شود، و بدیهی است که «تاریخ»، «فلسفه» نیست.

پنج: مسائل فلسفه‌های مضاف - چه در نگاه پسینی و چه با رویکرد پیشینی - منحصر در چهار مبحث مورد اشاره در این تلقی نیست.

ط) برخی نیز ضمن تعریف این گروه‌دانش با تعبیری نزدیک به تعریف مختار، روش فلسفه‌ی محض را با فلسفه‌های مضاف متفاوت خوانده و روش فلسفه‌ی محض و پاره‌ای از انواع فلسفه‌های مضاف را «عقلی - منطقی»، و روش پاره‌ای دیگر، مانند فلسفه‌های علوم

را «منطقی - تاریخی» دانسته‌اند (خسروپناه، ۱۳۸۹، صص ۴۰ و ۸۸)؛ در حالی که از مناطات اساسی فلسفه‌انگاشته‌شدن یک دستگاه معرفتی، عقلانی‌بودن روش آن است و کاریست روش تاریخی در تحلیل مباحث فلسفی، یک خطای منطقی و روش‌شناختی است. برخی تعابیر صادر از این دانشور ارجمند، بر علوم مضاف نیز منطبق تواند شد (همو، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴).

۲۷

ذهن

تعریف فلسفه‌ی مضاف

ی) برخی از پژوهشگران نیز تعریف مبادی پژوهی را که عبارت است از «بررسی مبادی تصویری و تصدیقی علم»، در تعریف فلسفه‌ی مضاف به کار برده‌اند (معلمی، ۱۳۸۹). هم ایشان در جایی دیگر فلسفه‌ی مضاف را تداوم رئوس ثمانیه‌انگاشته است (همو، ۱۳۸۵، ص ۹۴)؛ اما با توجه به تفاوت‌های موجود میان فلسفه‌های مضاف، مبادی پژوهی و رئوس ثمانیه و اشکالات وارد بر یگانه‌انگاری آنها - که در بالا به پاره‌ای از آنها اشاره شد - شرح سستی این تلقی نیز حاجت به بحث ندارد.

تعابیر دیگری در تعریف فلسفه‌های مضاف از سوی برخی دیگر از فضلالی جوان ابراز شده که یا تحت تأثیر تعاریف و تلقی‌های پیشگفته‌اند یا احیاناً سست‌تر از آنهایند، لهذا درخور بحث نیستند و از اشاره بدان‌ها پرهیز می‌کنیم.

۲. تعریف پیشنهادی و شرح مؤلفه‌ها و مزایای آن

ما فلسفه‌ی مضاف را عبارت می‌دانیم از: «دانش مطالعه‌ی فرانگر - عقلانی یک علم یا رشته‌ی علمی، یا یک امر دستگاہوارانگاشته‌ی حقیقی یا اعتباری، معرفتی یا غیرمعرفتی، برای دستیابی به احکام کلی فرابخشی و بخشی مضاف‌الیه». تعبیر پیشنهادی ما، حاوی ظرایف و طرایف مختلفی است که در اینجا به اهم مواردی که قابل اصطیاد از مؤلفه‌ها و فقرات تعریف است، در ذیل هر کدام از آنها اشاره می‌کنیم:

«دانش مطالعه‌ی...»:

[۱] واژه‌ی «دانش»، به «دستگاهوارگی» و برخورداری شاخه‌های این ساحات معرفتی، از هویت معرفتی منسجم و مستقل ایهام دارد.

[۲] ترکیب «دانش مطالعه‌ی...» می‌تواند حاوی اشاره به این نکته قلمداد شود که این

دانش‌ها در زمره‌ی علوم «عالی و نظری» اند، نه از جمله‌ی علوم «آلی و صناعی». «مطالعه‌ی فرانگر...»:

[۳] کلمه‌ی «فرانگر»، حاکی از شأن مشرفانه و «رویکرد داورانه»ی این دستگاه‌های معرفتی در مقام مطالعه است. «... عقلانی»:

[۴] این واژه به روش این گروه‌دانش اشاره می‌کند. فلسفه‌های مضاف، در مقابل گروه «علم‌های مضاف» که غالباً دارای رویکرد و روش «فرانگر- تجربی» اند، از روش عقلانی پیروی می‌کنند.

[۵] پس این دانش‌ها در زمره‌ی معارف عقلی اند، نه علوم تجربی و نقلی. [۶] این فقره و مفاد و برخی فقرات آتی، مانند آنچه در ذیل بندهای ۱۴ و ۱۵ به آنها اشاره شده، می‌توانند اشتراکات فلسفه‌ی مطلق با مضاف را نشان دهند. «...یک علم یا رشته‌ی علمی، یا یک امر دستگاوهارانگاشته...»:

[۷] این عبارت، به مؤلفه‌ی رکنی مهم «موضوع» و مضاف‌الیه فلسفه‌های مضاف تصریح دارد.

[۸] در این فقره به یکی از تقسیمات عمده‌ی فلسفه‌های مضاف که مبتنی است بر تقسیم آن به فلسفه‌های مضاف به «علوم» و فلسفه‌های مضاف به «امور» اشاره شده است. [۹] این فقره و برخی دیگر از فقرات آتی، مانند آنچه در ذیل بندهای ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۵، و ۱۷ آورده‌ایم، می‌توانند افتراقات فلسفه‌های مضاف از فلسفه‌ی مطلق را بازگویند. «... دستگاوهار انگاشته»:

[۱۰] با این وصف به این مهم تلویح شده است که متعلق فلسفه‌ی مضاف باید مقوله‌ای کلان و دستگاوهار باشد تا دارای ظرفیت مصبّ تحلیل فلسفی قرارگرفتن بوده و از استطاعت تحمل احکام کلی برخوردار باشد. با این تعبیر ترکیب‌های متشابه که از اضافه‌شدن واژه‌ی فلسفه به برخی امور خُرد پدید می‌آیند، از شمول فلسفه‌ی مضاف خارج

می‌شوند.*

«... حقیقی یا اعتباری»:

[۱۱] با این فقره نیز به دیگر تقسیم مهم موضوعات فلسفه‌های مضاف - که منشأ یکی دیگر از تقسیمات کلان فلسفه‌ی مضاف است - تلویح شده است.
«معرفتی یا غیرمعرفتی»:

۲۹

ذهن

تعریف فلسفه‌ی مضاف

[۱۲] با این دو واژه نیز به سومین تقسیم موضوع محور فلسفه‌ی مضاف، ایهام شده است.
«برای دستیابی به احکام کلی...»:
[۱۳] در این فقره، غایت این دانش‌ها مورد اشاره قرار گرفته است.
[۱۴] این دانش‌ها جزئی‌نگر نیستند، بلکه عهده‌دار بیان «احکام کلی» مضاف‌الیه خودند، پس در زمره‌ی دانش‌های فلسفی‌اند.
[۱۵] به مقتضای خصلت فلسفی، غایت و رسالت این دانش‌ها، «تجویز» (صدور باید و نباید) و توصیه (صدور شاید و نشاید) نیست، بلکه کارکرد آن کشف (دستیابی) احکام کلی متعلق خویش است.
«احکام کلی... مضاف‌الیه»:
[۱۶] در این فقره، هویت مسائل این دانش‌ها مورد تصریح قرار گرفته است.
[۱۷] تعبیر «احکام کلی» می‌تواند شمول مسائل آن بر مباحث هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، روش‌شناختی و... را تأمین نماید.
«فرابخشی و بخشی مضاف‌الیه»:
[۱۸] این قطعه‌ی عبارت تعریف پیشنهادی، بیان فراگیرترین تقسیم مسائل فلسفه‌های

* گاه با غفلت از تفاوت و احیاناً مشترک لفظی بودن کاربرد واژه‌ی فلسفه در «فلسفه‌های مضاف» با ترکیب‌های غیرمعرفتی» (که کلمه‌ی فلسفه در آنها به معانی‌ای همچون «علت»، «دلیل»، «غایت» و «راز» به کار رفته است) و اضافه کردن این واژه به موضوعات جزئی، مانند «فلسفه‌ی مخالف من» با فلان امر یا «فلسفه‌ی دلگیری من» از فلان کس، «فلسفه‌ی نماز» و «فلسفه‌ی روزه»، این ترکیب‌ها در زمره‌ی فلسفه‌های مضاف پنداشته می‌شود.

مضاف را نشانه رفته است. فلسفه‌های مضاف عموماً در دو افق به مطالعه‌ی فرانگر - عقلانی متعلق خود را می‌پردازند: ۱. کلیت «علم یا امر» - به نحو لابلش شرط نسبت به مؤلفه‌ها و بخش‌های آنها؛ ۲. امهات «مؤلفه‌ها و تقسیمات» آنها. بنابراین، مباحث آنها به دو سطح «فردانشی» و «فرامسأله‌ای» در باب «فلسفه‌های مضاف به دانش‌ها»، و «فرامقسمی» و «فرامقسمی» در باب «فلسفه‌های مضاف به امرها»، طبقه‌بندی می‌شوند و از همین این‌رو مسائل آنها نیز به دو سطح طبقه‌بندی می‌شوند. در جای خود تقسیمات و اقسام مسائل فلسفه‌های مضاف را به تفصیل بازگفته‌ایم (رشاد، ۱۳۸۵، ص ۵-۳۰).

[۱۹] این فقره، به ترتیب و ساختار کلی مباحث و هندسه‌ی صوری مسائل این دانش‌ها نیز - که بر اساس دو بخش کلان فوق ساماندهی می‌گردد - تلویح دارد.

نتیجه‌گیری

الف) نوپایی گروه دانش‌هایی که از آنها به «فلسفه‌های مضاف» تعبیر می‌شود، سبب بروز پاره‌ای چالش‌ها و لغزش‌ها در میان اصحاب این عرصه‌ی حکمی معرفتی گشته است؛ تعریف این گروه‌دانش را می‌توان وسیع‌ترین چالشگاه و لغزشگاه پژوهندگان مباحث مربوط به فلسفه‌ی مضاف تلقی کرد.

ب) در این مقاله ما به بررسی تعاریف ارائه‌شده از سوی فلاسفه و فضایی معاصر ایرانی و تبیین تعریف پیشنهادی خویش پرداختیم.

پیش از ورود به بحث از تعاریف، شروط سه‌گانه‌ی «جامعیت»، «مانعیت» و «جهت‌مندی»، را برای ارائه‌ی «تعریف درست»، و نیز شاخص‌های سه‌گانه‌ی «فراگیری بافتاری - ساختاری»، «گزیده‌گی و معناتابی» و «گویایی و رسایی» را برای طرح «تعریف برتر»، به مثابه معیارهای ارزیابی تعاریف مطرح شده، ارائه کردیم.

ج) در ارزیابی تعاریف ارائه‌شده روشن شد که مجموعه‌ی آنها دچار کاستی‌ها و کژی‌هایی هستند؛ از جمله اینکه:

- گاه، فلسفه به معنای وسیعی به کار رفته، تا آنجا که دانش اخلاق، و دانش فقه و قانون

نیز در عداد آن قلمداد شده است.

- گهگاه نیز فلسفه‌های مضاف به «علوم»، با فلسفه‌های مضاف به «امور» و نیز مسائل فرابخشی با مباحث بخشی خلط شده است.

- بعضی عبارات ارائه‌شده محصل درخور اعتنایی در نمایاندن ماهیت فلسفه‌های مضاف ندارند.

- در برخی دیگر از تعابیر هم اشاره‌ای به دستگاواری و دانشوارگی این حوزه‌های معرفتی نشده.

- برخی دیگر از تعاریف، شامل علم‌های مضاف نیز می‌شوند.

- به رغم اینکه برخی فلاسفه و فضلا فلسفه‌ی مضاف را تنها به مسائل آن تعریف کرده‌اند، همه‌ی مسائل آن را برنشموده‌اند.

- برخی دیگر، این دانش‌ها را صورت بسط‌یافته‌ی رئوس ثمانیه قلمداد کرده‌اند.

- برخی از بزرگان، فلسفه‌های مضاف به علم‌ها را عهده‌دار بیان بحث از علل اربعه‌ی تکون آنها انگاشته و بر حصر مسائل فلسفه‌های مضاف به همین مباحث اصرار ورزیده‌اند.

- کسانی فلسفه‌های مضاف را به ارائه‌ی قضایای حاوی تجویز و توصیه و صدور قضایای بایستی و نبایستی، روایی و ناروایی موظف کرده‌اند؛ کما اینکه بعضی نیز روش فلسفه‌ی محض را با فلسفه‌های مضاف متفاوت خوانده‌اند.

- عده‌ای هم تعریف مبادی‌پژوهی یا رئوس ثمانیه را برای تعریف فلسفه‌ی مضاف به کار برده‌اند.

د) می‌توان با غمض عین از پاره‌ای ظرایف و اطلاعات مورد اشاره در شرح برخی فقرات تعریف پیشنهادی - که البته اشاره به یکان‌یکان آنها بسی ارزشمند است - و با اندکی تلخیص، فلسفه‌ی مضاف را با عبارت کوتاه «دانش مطالعه‌ی فرانگر - عقلانی متعلق، برای کشف احکام کلی آن» تعریف کرد.

ه) با توجه به وضوح شمول عبارت پیشنهادی ما، بر انواع فلسفه‌های مضاف، این تعریف واجد «شرط جامعیت» است.

و) مفاد اصطیادی مطرح‌شده در بند یک، مبادی‌پژوهی و رئوس ثمانیه، مفاد بند دو،

علوم آلی و صناعی، مفاد بند دو، سه، چهار، سیزده، چهارده، و پانزده، دانش‌های درجه‌ی اوّلی و علوم جزءنگر، مفاد بند چهار، علم‌های مضاف و مفاد القایی با بند ده «ترکیب‌های متشابه» را خارج می‌کند؛ پس این تعریف در حد کافی از شرط مانعیت نیز برخوردار است. (ز) تعبیر پیشنهادی، هرچند تعریفی «پسینی» است، اما به دلیل ارائه‌ی شاخص‌های حداکثری در مورد مؤلفه‌ها و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی فلسفه‌های مضاف، به تعریف «پیشینی» نزدیک شده است.

(ح) تعریف ما، علاوه بر آنکه حاوی بیان مؤلفه‌های رکنی تکون‌بخش دانش است که عبارت‌اند از «هویت معرفتی» (شرح‌شده در ذیل شماره‌های ۱ تا ۵ و ۱۴)، «موضوع» (شرح‌شده در ذیل شماره‌ی ۷)، «غایت» (شرح‌شده در ذیل شماره‌های ۱۳ و ۱۴)، «مسائل» (شرح‌شده در ذیل شماره‌های ۱۴ تا ۱۸) و «روش» (شرح‌شده در ذیل شماره‌های ۴ و ۵)، به مباحث مهمی همچون «طبقه‌بندی» فلسفه‌های مضاف و اقسام موضوع‌های این دانش‌ها (شرح‌شده در ذیل شماره‌های ۸ و ۱۱ و ۱۲)، «دسته‌بندی مسائل» آنها (شرح‌شده در ذیل شماره‌ی ۱۸)، «کارکردهای» این گروه‌دانش (مطرح‌شده در ذیل شماره‌ی ۳) و «هندسه‌ی صوری» آنها (مطرح‌شده در ذیل شماره‌ی ۱۹) نیز اشاره دارد؛ پس تعریف پیشنهادی ما تعریفی چندساحتی و جامع‌العناصر است.

پی‌نوشت‌ها

۱. علامه طباطبایی در *نهایة الحکمة* فرموده است: «... ننعطف فی هذا النوع من البحث [البحث الفلسفی] إلى البحث عن حال الموجود علی وجه کلی، فنستعلم به أحوال الموجود المطلق بما أنه کلی و لماکان من المستحیل أن يتصف الموجود بأحوال غیر موجودة إنحصرت الأحوال المذكورة فی أحكام «تساوی الموجود من حیث هو موجود» کالخارجیة المطلقة و الوحدة العامة و الفعلیة الکلیة المساویة للموجود المطلق أو تكون أحوالاً هی «أخص من الموجود المطلقی» لكنها و ما یقابلها جمیعاً تساوی الموجود المطلق، کقولنا الموجود إما خارجی أو ذهنی، و الموجود إما واحد أو کثیر، و الموجود إما بالفعل أو بالقوة؛ و الجمیع کماتری أمور غیر خارجة من الموجودیة المطلقة و المجموع من هذه الأبحاث هو الذی نسمیة الفلسفة» (طباطبایی، ۱۴۲۶، ص ۴ - ۵) *صدرالمتألهین* فلسفه را به غایت یا کارکرد آن تعریف کرده: *الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقائق الموجودات علی ما هی علیها، والحکم بوجودها تحقیقاً بالبراهین لا*

أخذاً بالظن والتقليد، بقدر الوسع الانساني؛ وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطائفة البشرية ليحصل التشبيه بالباري تعالى» (صدرالمتألهين، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۰).

۲. چنین تلقی‌ای از حکمت در ادبیات فلسفی ما پیشینه دارد، حکیم الهی قمشه‌ای، از استادان علامه جوادی آملی، در تعریف فلسفه، ضمن اینکه فلسفه را همان حکمت دانسته، می‌گوید: «حکمت خروج نفس از نقص و قوه به کمال و فعلیت است؛ زیرا هر نفسی اشتیاق رھیدن از نقص و رسیدن به کمال را دارد» (الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۳). این همان علت مادی حکمت است؛ یعنی «نفس» که از قوه به فعل و از نقص به کمال پیش می‌رود. ایشان می‌افزایند: اما علت غایی حکمت، همان تعریفی است که صدرالمتألهین ارائه کرده: فلسفه «گردیدن انسان عالم عقلی مطابق با عالم عینی» است؛ یعنی انسان به واسطه‌ی تحصیل حکمت، جهانی می‌گردد مانند جهان آفرینش. زیرا حقایق عالم وجود، همه در نفس ناطقه‌ی او نقش روحانی می‌بندد و از این راه، به ذات خود، از هرچه در عالم است مستغنی گردد. (همان) همچنین حکمت به اتصاف به صفات حق نیز تعریف شده است. روح انسان به واسطه‌ی حکمت، متصف به صفات الله می‌شود و در اثر این اتصاف، از صفات حیات فانی مرده و به حیات ابدی خود زنده می‌شود و در اثر فنای شهودی در انوار جمال الهی به دولت بقای ابدی می‌رسد و ابتهاج روحی بی‌حد می‌یابد و این خود نیز از آن‌روست که روح، اشتیاق بی‌حد به ابدیت دارد. (همان، ص ۷).

منابع و مأخذ

۱. «اقتراح؛ فلسفه‌ی فقه در نظرخواهی از دانشوران، مصاحبه‌شوندگان: علی عابدی شاهرودی، مصطفی ملکیان، مصطفی محقق داماد، محمدصادق لاریجانی»؛ نقد و نظر، ش ۱۲، پاییز ۱۳۷۶، ص ۲-۱۱۳.
۲. الهی قمشه‌ای، مهدی؛ حکمت الهی عام و خاص؛ تهران: اسلامی، ۱۳۶۳.
۳. جعفری، محمدتقی؛ تحقیقی در فلسفه‌ی علم؛ تهران: مؤسسه‌ی تدوین و نشر آثار علامه جعفری، ۱۳۷۹.
۴. جوادی آملی، عبدالله؛ رحيق مختوم شرح حکمت متعالیه [صدرالدین شیرازی]؛ تنظیم و تدوین حمید پارسانیا؛ قم: اسراء، ۱۳۷۵.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن؛ هزار و یک کلمه؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
۶. حسینی دشتی، مصطفی؛ حاشیه ملا عبدالله علی‌التهذیب [مسعودبن عمر تفتازانی]؛ قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۷۰.
۷. خسروپناه، عبدالحسین؛ «فلسفه‌ی فلسفه‌ی اسلامی»؛ قیسات، ش ۳۹-۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵.

- ص ۱۷۳-۱۹۶.
۸. —؛ فلسفه فلسفه اسلامی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۹.
۹. رشاد، علی اکبر؛ «فلسفه ی مضاف»؛ قیسات: سال یازدهم، ش ۳۹-۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵، صص ۳۰-۵.
۱۰. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*؛ تهران: شرکت دار المعارف الاسلامیة، ۱۳۷۸ق.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ *نهاية الحکمه*؛ قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة بقم، موسسة النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.
۱۲. عابدی شاهرودی، علی؛ «فلسفه ی علم اصول فقه»؛ پژوهش و حوزه، سال هفتم، ش ۲۷-۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۵، ص ۵-۲۲.
۱۳. عابدی شاهرودی، علی و دیگران؛ *گفتگوهای فلسفه ی فقه*؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۴. کاتوزیان، ناصر؛ *فلسفه ی حقوق*؛ تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.
۱۵. لاریجانی، محمدصادق؛ «ضرورت تدوین فلسفه ی علم اصول»؛ پژوهش و حوزه، سال هفتم، ش ۲۷-۲۸، ۱۳۸۵، ص ۲۸۸-۳۰۵.
۱۶. مصباح یزدی، محمدتقی؛ *آموزش فلسفه*؛ تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل، ۱۳۷۸.
۱۷. معلمی، حسن؛ «فلسفه ی اخلاق»؛ قیسات، ش ۳۹ و ۴۰، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۹۳-۱۰۸.
۱۸. —؛ «مسائل مشترک فلسفه ی دین و فلسفه ی اصول»؛ *آیین حکمت*، ش ۳، بهار ۱۳۸۹، ص ۱۵۳-۱۷۴.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد؛ *اساس الاقتباس*؛ تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه ی انتشارات و چاپ، ۱۳۵۵.
۲۰. هادوی، مهدی؛ «فلسفه ی علم اصول فقه»؛ پژوهش های دینی، سال اول، ش ۱، بهار ۱۳۸۴، ص ۷۴-۵۱.