

کتاب حاضر

آغاز رسمی فلسفه اشراق در دنیای اسلام به دوران حیات علمی شیخ شهاب‌الدین یحیی سهروردی برمی‌گردد، فیلسوف اشراقی که کوشید با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی و تمدنی ایران باستان، بنای فلسفه‌ای رفیع را بنیان نهد، فلسفه‌ای که پرتوافکنی‌های اشراقی آن توانست دو حوزه فلسفه مشائی، فلسفه رایج عصر او و فلسفه صدرایی را که بعدها پدید آمد، تحت تأثیر قرار دهد، تأثیرات فلسفه اشراقی بر حکمت صدرایی به اندازه‌ای است که بنیان‌گذار حکمت متعالیه، اساس نظام فلسفی خود را بر سه پایه قرآن، برهان و عرفان استوار ساخته است و اثبات اثرگذاری فلسفه اشراقی بر فلسفه سینوی نیاز به تکلف چندانی ندارد، چه اینکه شاکله اصلی فلسفه اشراق، فراهم آمده از خیزش و شورشی است که علیه حکمت سینوی شکل گرفت، اندک تأملی در نگره شارحانی که بعد از شیخ اشراق به تفسیر دیدگاه‌های ابن سینا پرداخته‌اند، گواهی روشن بر این مدعاست؛ به عنوان نمونه محقق طوسی، بزرگ‌ترین مفسر آراء ابن سینا، که وفاداری خود به مبانی مشائیان به ویژه ابن سینا را کتمان نمی‌کند، در بحث علم الهی که دیدگاه ابن سینا را نمی‌پسندد، راه‌هایی از اشکالات صورت گرفته را در ارائه روشی دیگر می‌داند، روشی که متأثر از شیخ اشراق است.¹

1. شارح اشارات محقق طوسی اشکالات نظریه ارتسام صورت را دریافته و با آنکه در ابتدای کتاب متعهد شده است با آراء ابن سینا مخالفت نکند، بدین تعهد پایبند نمی‌ماند و می‌کوشد روشی دیگر که در این روش متأثر از شیخ اشراق است برای تصحیح و توجیه علم الهی ارائه دهد. ر. ک.: ترجمه و شرح بخش نخست مبدأ و معاد، ملاصدرا، ص 211، محمد ذیحی، انتشارات دانشگاه قم، 1380.

به هر روی در مجال کنونی سخن از درستی یا نادرستی آراء تأثیرگذار شیخ اشراق نیست، بلکه مقصود تأکید و اذعان به این واقعیت است که فلسفه اشراقی، دو نظام سترگ فلسفی قبل و بعد از خود را با چالش و رویش روبه‌رو ساخته است، با اعتراف به این حقیقت این پرسش رخ می‌نماید که آیا نظام فلسفی با این اهمیت که حلقه اتصال فلسفه مشائی و صدرایی به شمار می‌آید و تأثیرات سلبی و ایجابی بر دو دستگاه فلسفی داشته، آنچنان که سزاوار آن است، گزارش، تحلیل و شناخت درستی از آن به جوامع علمی و فلسفی عرضه شده است یا نه؟ اینکه در مباحث رایج فلسفی گفته، شنیده و نوشته می‌شود که شیخ اشراق طرفدار اصالت ماهیت، تشکیک در ماهیت، منکر هیولی و ... می‌باشد، آیا آراء وی، بدون هیچ اما و اگر این چنین است، به بیان روشن‌تر در خصوص آرائی که هر یک از آنها تقابل جدی با فلسفه مشائی و متعالیه دارند تا چه اندازه ارزیابی دقیقی با استناد به عبارات و کلمات شیخ اشراق انجام گرفته است؟

اینکه ملاصدرا تصریح می‌کند «مقصود شیخ اشراق از اعتباری بودن وجود مفهوم عام بدیهی وجود است نه وجودات خاص»¹ و یا اینکه در جای دیگر می‌گوید: آنچه از شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود نقل شده است، مقصود او مباحثه با مشائیان است،² یعنی در حقیقت نظر خود او نیست بلکه دلایل مشائیان را درباره اصالت وجود غیر کافی می‌داند، به طور مسلم تصریحاتی این چنین روشن از سوی ملاصدرا، آن هم در اساسی‌ترین مسئله فلسفی، نمی‌تواند گفتارهایی از سر تعارف و یا نشان دادن هم‌رأی بودن شیخ اشراق با ملاصدرا باشد.

به هر روی به نظر می‌رسد با بازخوانی جدی و کنار هم قرار دادن عبارات و جملات شیخ اشراق می‌توان افق‌های تازه‌ای در عرصه مسائل فلسفی مورد نزاع گشود و شاید بتوان ادعا کرد که در صورت تحقیقات گسترده و بررسی همه اطراف مسائل مورد نزاع بتوان برای بسیاری از مجادلات پردامنه و گهگاه کم‌فایده به نقاطی

1. ملاصدرا، اسفار اربعه، ج 1، ص 411.

2. همان‌جا.

مشترک و پایانی وفاق آمیز دست یافت، اینک که تا حدودی انگیزه روی آوری، تأکید و اهتمام بیشتر درباره آراء شیخ اشراق معلوم شد، در خصوص انتخاب متن پیش رو برای تدریس نکاتی را یادآور می‌شود:

1. کتاب حکمة الاشراق به ادعای مؤلف و شارح آن قطب‌الدین شیرازی، گرانسنگ‌ترین اثر شیخ اشراق درباره حکمت اشراقی است، قطب‌الدین می‌گوید، «تاکنون در روی زمین کتابی به پایه و قدر آن شناخته نشده است و سزاوار این است که مطالب آن با قلم نور، بر گونه حور نوشته شود»¹، کتاب حکمة الاشراق شامل دو بخش است، بخش نخست درباره اصول و قواعد درست اندیشیدن است و دارای سه گفتار است: یک (تعاریف، دو) برهان، سه (مغالطات و پاره‌ای از داوری‌های مشاء و اشراق. بخش دوم کتاب شامل پنج گفتار است: یک) نور و آنچه صادر از نورالأنوار می‌شود، دو) ترتیب صدور موجودات نزد اشراقیان، سه) نورالأنوار و انوار قاهره، چهار) برازخ و ترکیبات عنصری و در نهایت گفتار پنجم درباره معاد، نبوات و منامات است.

2. از شیخ اشراق آثاری فارسی، با نثری دلنشین در دسترس است لیکن چنان که گفته شد مهم‌ترین اثر او کتاب حکمة الاشراق است و باید اعتراف نمود که فهم اثر یاد شده بدون شرح شاگردان مکتب اشراق، برای بسیاری از افراد حتی کسانی که آشنایی با متون تخصصی فلسفی دارند به نظر دشوار می‌آید، در پاره‌ای موارد آنچنان رمزگویی شده است² که توضیح و تفسیر آن تنها از عهده شارحان و شاگردان فلسفه اشراق برمی‌آید و در همین زمینه دریغ می‌داند که از استاد فرزانه و به نظر نگارنده کم‌نظیر در عرصه تدریس متون تخصصی فلسفه اشراق، جناب آقای

1. مقدمه کتاب شرح حکمة الاشراق، ص 3.

2. برای تأیید درستی این ادعا کافی است به ترجمه و شرح دکتر سیدجعفر سجادی مراجعه نمایید، اثر یاد شده که در جای خود کوششی شایسته و بایسته است، دائره استفاده و فایده از آن جز برای مخاطبانی خاص، به گونه‌ای نیست که برای همه دانش‌پژوهان رشته‌های فلسفه و حکمت اسلامی مفید و کارساز باشد.

حشمت پور سپاس و امتنان نداشته باشم؛ چرا که به یقین در پاره‌ای از موارد، اگر توضیح و بیان استاد نبود، ابهامات همچنان پابرجا می‌ماند و رخ‌نمایی می‌کرد.

3. دو ویژگی دشواری متن حکمة الاشراق و اهمیت محتوایی آن، انگیزه پژوهش روی کتاب حکمة الاشراق را دوچندان می‌کند و از آنجا که ارائه تمامی متن و شرح آن، بیش از اندازه دو یا چهار واحد درسی است، برای بهره‌گیری بیشتر دانش‌پژوهان درس فلسفه اشراق، آشنایی با دو محور کلی مباحث کتاب حکمة الاشراق ضروری است، چنان که خواهد آمد فلسفه اشراق که بنیانی نو مبتنی بر نگره اشراقی است، دارای مؤلفه‌های سلبی و ایجابی است، شیخ اشراق از سویی پاره‌ای از دیدگاه‌های مشائیان را نقد و نفی می‌کند و از سویی کوشیده است دیدگاه‌های خودش را اثبات نماید، در همین راستا متن حاضر در محور نخست به ارائه داوری‌های شیخ اشراق با مشائیان پرداخته است و در محور دوم، مباحث اساسی شناخت‌شناسی از نگاه سهروردی، مباحث نور و نورالأنوار و در نهایت ذات و صفات الهی به‌ویژه دو صفت سلبی و ثبوتی، توحید و علم الهی را مورد توجه قرار داده است.

4. بخشی از مطالب انتخاب شده هرچند در خلال مباحث منطقی حکمة الاشراق ارائه شده است، لیکن چنان که به زودی توضیح آن خواهد آمد، عمده مسائل آن فلسفی و بلکه جزء محوری‌ترین مباحث فلسفی به شمار می‌آید و طرح آن در ضمن مسائل منطقی برخاسته از نوع نگاه شیخ اشراق به فلسفه مشاء است، از نظر او فلسفه اشراق مستظهر به ریاضت و بصیرت و مسائل آن دریافتنی است نه قیاسی و بر همین اساس هیچ چیزی نمی‌تواند با یقین حاصل از آن برابری کند حتی اگر استدلال و برهان هم مساعد آن نباشد،¹ بسیار طبیعی است که از منظر شیخ اشراق هر نگاهی غیر از این و از جمله مباحث فلسفه مشائی، چنان که خود او مدعی است بنایی بر بنیانی اعتباری است و استدلال‌های مشائیان درباره مسائلی نظیر وجود و ... استدلال‌های مغالطی و غیرفلسفی است.

1. شیخ اشراق، شرح حکمة الاشراق، ص 16.

5. داوری‌های شیخ اشراق با مشائیان مشتمل بر مسائلی نظیر اعتباری بودن وجود، ناسازگاری مبانی مشائیان با شناخت اشیاء، بساطت جسم، ابطال هیولی، جایگزینی هیئات و اعراض به جای صور نوعیه، تشکیک در ماهیات، ماندگاری نفوس، نادرست شمردن نظریه ابن‌سینا درباره ابطال مثل افلاطونی، صدور بسیط از مرکب و در نهایت بحث درباره ادراکات، دیدنی‌ها و شنیدنی‌هاست، از آنجا که پاره‌ای از مباحث آن نظیر وجود، ترکیب جسم از ماده و صورت، ابطال مثل و تعلیمات، مسائل کلیدی مورد نزاع در فلسفه اشراق و مشاء است، تلاش شده است با رعایت حجم پژوهش همراه با ارائه آراء شیخ اشراق، دیدگاه مشائیان نیز بیان شود، چه اینکه برابر و کنار هم قرار دادن دو دیدگاه، افزون بر درآمد علمی بیشتر، کمک می‌کند کسانی که درصدد پی‌جویی از مسائل فلسفی‌اند با سهولت و سرعت بیشتری به مقصود برسند.

6. از آنجا که دو هدف اساسی مجموعه داوری‌های ارائه شده یکی بیان اعتباری بودن وجود و دیگری اثبات ناکارآمدی قواعد مشائیان از شناخت اشیاء است، نگارنده کوشیده است با بهره‌گیری از سایر کتاب‌های شیخ اشراق و ارائه دیدگاه ابن‌سینا، در خصوص مسئله وجود و شناخت اشیاء با تفصیل بیشتری به نقد و بررسی آن پردازد.

7. برای استفاده بیشتر و بهتر خوانندگان و افزایش توانایی مراجعه به متون تخصصی، همپای با توضیح متن و شرح حکمة الاشراق و همچنین در جهت آسان‌سازی تطبیق، در هر مورد عبارات محوری در پاورقی ارائه شده است.

8. براساس تجربه آموزشی مجموعه حاضر، چنانچه در مقطع کارشناسی ارشد ارائه شود، بیان دیدگاه‌های ابن‌سینا در برابر داوری‌های شیخ اشراق ضروری است، چه اینکه تقریب و تطبیق دیدگاه‌ها، زمینه دستیابی به رأی درست را برای دانش‌پژوهان ارشد که خود باید با اطمینان بیشتری به بررسی آراء پردازند، تسهیل می‌نماید و چنانچه متن حاضر برای تدریس در مقطع کارشناسی که هدف آنان آشنایی با فلسفه اشراق است، در نظر گرفته شود، تنها به ارائه دیدگاه‌های سهروردی

بسند شده، در همین راستا در پایان هر بحث به جهت سهولت یادگیری و یادآوری چند پرسش آموزشی و به تناسب یک مسئله برای پژوهش بیشتر برای دانشجویان ارشد مطرح شده است.

9. اعتراف دارد که پژوهش حاضر به ویژه آنجا که همراه با نقد و نظر است بدون کاستی نیست، لیکن چنان که خود شیخ اشراق در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق* آورده است علم وقف شخص خاصی نیست¹ و این بدین معناست که نه تنها نباید از نقد علمی بزرگان هراسی به دل راه داد، بلکه باید تلاش نمود با رعایت انصاف به نقد و بررسی دیدگاه‌ها پرداخت.

10. پژوهش پیش رو بیش از شش ترم در دوره‌های کارشناسی ارشد در قالب دو واحد آموزشی تدریس شده است، در طول این مدت، اشکالات و پیشنهادات مفیدی از سوی دانش پژوهان دریافت شده که جای سپاس دارد و همچنین از استادان محترم جناب آقای دکتر احمد عابدی که سال‌هاست عهده‌دار تدریس درس فلسفه اشراق‌اند و آقای دکتر اله‌بداشتی که متن حاضر را مطالعه و نکات ارزنده‌ای را یادآوری نموده‌اند سپاس و امتنان دارد، از آقای احمد دیانی مسئول پیگیری طرح‌های آموزشی «سمت» در قم که مشوق و پیگیر کار بودند و همچنین از سرکارخانم دکتر عارفی مدیر گروه فلسفه غرب سازمان «سمت» سپاسگزارم. در پایان سپاس دوچندان را سزاوار استاد ارجمند جناب آقای دکتر احمد احمدی می‌دانم که افزون بر اینکه در طول قریب به دو دهه شاگردی و آشنایی، همواره از سلوک علمی و عملی ایشان بهره برده‌ام، بخش‌های عمده‌ای از کتاب حاضر را به دقت ملاحظه و اشکالات و راهنمایی‌های سودمند ارائه نمودند.

پیشگفتار

چنانچه تعریف فلسفه کوششی بشری برای فهم عقلانی باشد، وظیفه اصلی و ذاتی آن تلاش برای شناخت هستی، انسان، موجودات برتر و فروتر از انسان و چگونگی تعامل هریک با یکدیگر، همراه با تحلیل و تفسیر عقلانی آنهاست، تاریخ مدون به یادگار مانده از آدمیان بیانگر این تلاش جدی است که انسان همواره کوشیده با بهره‌گیری از باورهای دینی و دانش فلسفی برای پرسش‌های پرشمار زندگی پاسخی درست بیابد، بایدهای دینی و معرفت‌های عقلانی هریک به سهم خود برای انسان بستری فکری فراهم آورده‌اند تا او بتواند واقعیات را از خرافات بازشناسد، از این رو چنانچه گفته شود شکل، شیوه و نوع زندگی انسان همواره تصویری از تصور او از این مفاهیم اساسی بوده، گفتاری درست و مطابق واقع است، مفاهیم اساسی دینی و فلسفی که زندگی بشری ترجمانی از آن است، آنچنان درهم تنیده و به هم آمیخته‌اند که تفکیک آنها از یکدیگر امری چندان آسان به نظر نمی‌آید، نگاهی گذرا بر تأثیرپذیری مدارس فلسفی کهن و همچنین مکاتب فلسفی مدرن از آموزه‌های دینی، خواه ایجابی و خواه سلبی و تأثیرگذاری دانش فلسفی در برداشت ما از باورهای دینی، گواهی روشن بر این مدعاست، دائره تأثیرپذیری ایده‌های علمی و پدیده‌های طبیعی از یکدیگر در بسیاری از علوم، مجادلات بسیار پردامنه‌ای را برانگیخته است، تا آنجا که در حوزه فلسفه که دانشی به طور کامل عقلی است، برخی آن را دانشی محیطی، قومی و پیوسته با پسوندهای مختلف می‌دانند، در هر صورت استواری و ناستواری این ایده باید در جای خود مورد بررسی قرار گیرد و آنچه هم‌اکنون این پیشگفتار به مناسبت ارائه دیدگاه‌های فلسفی شیخ اشراق در پی آن می‌باشد، در آمدی بر فلسفه اشراقی است و برای وصول به این مقصود نخست

باید با جغرافیای فکری و بستر سیاسی اجتماعی که شیخ اشراق در آن رشد نموده است آشنا شد، شناخت عصر و محیط فکری سهروردی، پژوهشگر مسائل فلسفی را یاری می‌کند تا درباره درستی یا نادرستی دیدگاه‌های وی به نتایج قابل اطمینان‌تری دست یازد و البته برای حصول اطمینان هرچه بیشتر می‌طلبد که قبل از بیان اوضاع فکری، سیاسی و اجتماعی دوران سهروردی، به عنوان یکی از فیلسوفان صاحب‌نام، نگاهی کلی‌تر به اصل دانش فلسفی ماهیت، تعریف و حقیقت آن، هرچند به صورت گذرا داشته باشیم.

تعریف فلسفه

فلسفه در معنای عرفی و کاربردهای روزانه، پرسش از چرایی و جهت اشیاء است، آنگاه که می‌پرسند فلسفه این گفتار یا رفتار چیست؟ یعنی جهت آن چیست؟ اما فلسفه از منظر فیلسوفان، نگاهی هستی‌شناسانه به هستی است، واژه فلسفه به معنای دوستدار دانش، برگرفته از کلمه ترکیبی فیلسوفیا است و در گذر زمان دایره معنایی و شمول آن تفاوت بسیار کرده است به گونه‌ای که در برهه‌ای از زمان آن را بر تمام علوم بشری به جزء دانش‌هایی که جنبه قراردادی دارند، اطلاق می‌کردند و گاهی تنها بر علوم می‌که قابل اثبات‌پذیری تجربی نیستند اطلاق فلسفه می‌کردند، در این میان آنچه مهم می‌نماید توجه به این نکته است که در تمامی این تحولات معنایی و گونه‌های متفاوت از اطلاق واژه فلسفه، متعلق دانش فلسفی علمی است که صلاحیت اثبات‌پذیری عقلی را دارا باشد و این حقیقت همان جوهره اساسی و تاریخی فلسفه در مقابل سفسطه است، چنان که یونانیان بر کسانی اطلاق فیلسوف می‌نمودند که دوستدار و طرفدار حقیقتی بودند که تلاش می‌کردند آن را اثبات نمایند.

به هر روی اگر معنای اصطلاحی فلسفه در دنیای غیر اسلام همراه با تحول و تغییر بسیار بوده است، در بین فیلسوفان مسلمان با اندک تفاوت در تعبیر و کلمات تغییر چندانی نکرده است، نخستین تعریف از فلسفه در اسلام به کندی برمی‌گردد

که فلسفه را «شناخت حقیقت اشیاء در حد توانایی انسان»¹ می‌دانست. همین تعریف بعدها با تغییرات بسیار اندک مورد قبول دیگر فلاسفه مسلمان قرار گرفت² و چنان که پیدا است در تعریف یادشده دو شاخصه اساسی، شناخت حقیقت اشیاء و عامل شناسا، مورد توجه و تأکید قرار گرفته است، اینکه مقصود از شناخت فلسفی چه نوع شناختی می‌باشد با توجه به عامل شناسا که انسان است، به نظر می‌رسد باید مقصود شناخت عقلی باشد و اگر گفته شود انسان افزون بر شناخت عقلی، توانایی شناخت شهودی و قدرت دریافت آموزه‌های نقلی را نیز دارد.

پاسخ از اشکال یاد شده این است که در معرفت‌های نقلی ما با دو دسته احکام روبه‌رو هستیم یکی تعبدیات محض که از نگاه مسلمان مؤمن پذیرش آن چون و چرا ندارد و دسته‌ای دیگر از احکام، احکام و دستوراتی است که عقل می‌تواند درباره آنها اظهار نظر کند، نظیر بسیاری از مسائل الهیات بالمعنی الاخص، قسم اخیر خود دو تصویر دارد، یا فیلسوف مسلمان از منظر وحی و دستور الهی به

1. شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ج 1، ص 596.
 2. به طور کلی تعریف قدیمی از فلسفه که ظاهراً ریشه آن حتی به حکمای قبل از ارسطو و افلاطون می‌رسد و به اصطلاح باساطین الحکمة، این است که «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ما هی فی نفس الامر بقدر طاقة البشرية» این تعریف با همه جامعیت و مانعیت مورد نقض واقع شده و مورد پسند فلاسفه اسلامی و همچنین فلاسفه ذوقی واقع نشده است و متوسل به تعاریف دیگری شده‌اند مانند «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی»، حکمة الاشراف، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، ص 9 مقدمه، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ هشتم، 1383؛ به نظر می‌رسد این برداشت از معنای فلسفه همراه با صواب نیست، زیرا چه در تعریف نخست و چه در تعریف بعدی مقصود از شناخت، شناخت عقلی است، شناخت در تعریف اول مقید به توان انسان شده است و در تعریف بعدی هم این انسان است که بر اثر شناخت جهان، عالم عقلی می‌شود و در تعریف اخیر همانند تعریف نخستین سخن از شهود و ذوق در بین نیست و چنانچه گفته شود، تعریف اخیر با شناخت شهودی سازگاری دارد پاسخ این است که تعریف نخست نیز منافاتی با شناخت شهودی ندارد چون شناخت شهودی هم جزء توانایی‌هایی بشر است، لیکن چنان که در متن آمده صدر و ذیل هر دو تعریف انصراف به شناخت عقلی دارد.

آن می‌نگرد و استدلال او بر مسئله مورد نظر پس از پذیرش آن به عنوان کلام الهی است، در این صورت هر استدلالی که درباره آن ارائه شود، استدلالی الهیاتی و کلامی است، چون در این نوع نگاه از ابتدا غیرقابل خدشه‌بودن آن مورد پذیرش قرار گرفته است و چنانچه فیلسوف مسلمان فارغ از نگاه کلامی به مسئله بنگرد، مسئله‌ای عقلی است که مستدل فارغ از نتیجه‌ای که در پی می‌آید به بررسی آن می‌پردازد.

بنابراین معرفت‌های غیرعقلی یا تعبدی محض و یا استدلالی‌اند و در صورت استدلالی بودن یا مستدل متکلم است که از همان ابتدا وظیفه خود را دفاع از گزاره‌های دینی می‌داند و یا مستدل فیلسوف است که فارغ از نتیجه، در پی کشف واقعیت و اثبات آن است و در خصوص معرفت‌های شهودی، به یقین مقصود کسانی که کشف و شهود را به عنوان یک منبع شناخت در کنار عقل پذیرفته‌اند، مقصود آنان کشف و شهود به دست آمده از هر طریقی نیست، چنان که ریاضت مرتاضان که با تحمل دشواری‌های بسیار سخت به تواناییهایی می‌رسند نه تنها مورد توصیه شرع نیست بلکه نهی از آن شده است و براساس آموزه‌های دینی کشف و شهودی پذیرفته شده است که نفس انسانی در سایه سیر و سلوک معنوی، صلاحیت دریافت آن را پیدا کرده باشد و صد البته اگر کسی به چنین مقامی واصل گردد، معرفت‌های کسب شده برای او یقین آور و قطعی است و در چنین حالتی اگر عارف واصل به مشهود خود از منظر قدسی و الهی بنگرد که این چنین هم است، این امری فلسفی نیست و چنانچه عارف، دریافت خودش را مستدل و مبرهن سازد در این صورت آنچه مشترک بین او با دیگران است و توسط آن به دادوستد فکری با دیگران می‌پردازد، عقل است و در نتیجه مشهود عارف از راه شناخت عقلی، معلوم دیگران می‌شود نه از پنجره شهود شاهد، از این رو با توجه به آنچه بیان گردید می‌توان نتیجه گرفت که مقصود از شناخت در تعاریف ارائه شده از فلسفه، شناخت عقلی است که امری مشترک بین همه آدمیان است، شناختی که ملیت، مذهب، مکان و زمان نمی‌شناسد و هر انسانی به میزان توانایی عقلی که دارد، می‌تواند براساس تعقل و با تکیه بر مقدمات یقینی تقریر و تصویری از مسئله مورد شناخت خود ارائه کند.

فلسفه اسلامی

در مقابل دیدگاه ارائه شده درباره شناخت فلسفی، طرفداران ایده‌ای که فلسفه را همراه با پسوند اسلامی می‌دانند بر این باورند که مقصود از عقل به عنوان یکی از منابع شناخت، عقل بسیط نیست بلکه در عقل، معنایی ارزشی و شهودی اشراب شده است «در حقیقت ما یک عقل بسیط داریم و یک عقل منور به نور شهود، حکمت اشراق می‌گوید: درست است که ما استدلال عقلی می‌کنیم ولی استدلال عقلی باید با عقلی صورت پذیرد که منور است به نور شهود، یعنی صاحب این عقل باید مراتب شهود حقایق هستی را تا یک حد نصایی پشت سر گذاشته باشد و چیزهایی را از آن عالم دیده و شهود کرده باشد».¹

این تفسیر از عقل که مدعای طرفداران فلسفه اسلامی است، همراه با خود پیامدهایی دارد که پذیرش آن را قدری دشوار می‌نماید، چه اینکه در این صورت باید پذیرفت که همه تلاش‌های عقلانی انجام شده، از سوی کسانی که عقل آنان منور به نور شهود نشده است، استدلال عقلی نیست و اگر بر درستی این تالی اصرار ورزیده شود، اشکالی دیگر رخ می‌نماید و آن اینکه در این صورت دیگر نیازی به افزودن پسوند اسلامی به فلسفه نیست و اضافه نمودن پسوند اسلامی خواه به صورت صفت، قید یا مضاف‌الیه، تحصیل حاصل و افزوده‌ای بدون فایده خواهد بود، زیرا مفروض این است که هر تلاش عقلانی که منور به نور شهود (شهود پذیرفته شده دینی) باشد، استدلالی عقلی و کاری فلسفی است و این اشکال آنگاه فزون‌تر خواهد شد که ادعا شود مقصود از شهود، شهود عقل منور به نور اسلام است، چون در این صورت حتی تلاش‌های عقلانی انجام شده توسط متدینان به سایر ادیان الهی هم در دایره فلسفه‌ورزی قرار نخواهند گرفت و این چیزی است که التزام به آن به غایت دشوار می‌باشد.

اگر صاحب‌نظران طرفدار پسوند اسلامی به فلسفه بگویند هر چند مقومات اساسی تعریف فلسفه عناصری مشترک بین همه مردم است و ویژگی محیطی و دینی

1. فیاضی، مجله معرفت فلسفی، ش 4، ص 18.

ندارد، در عین حال این تعریف از فلسفه ناسازگاری با مدعای فلسفه اسلامی ندارد و می‌توان هر یک از مقوم‌های یاد شده را به گونه‌ای توسعه داد تا تعریف فلسفه، فلسفه اسلامی را شامل شود، نخست اینکه دایره شناخت را نباید محدود به عقل تنها دانست و معرفت‌های حاصل آمده از کشف و شهود و وحی الهی که به مراتب کامل‌تر از شناخت‌های عقلی‌اند نیز جزء منابع معرفتی‌اند، به جهت اینکه اگرچه شناخت‌های عقلی برهانی و یقین‌آورند، معرفت‌های شهودی و وحیانی عین یقین‌اند و در خصوص انسان که در تعریف مشهور از فلسفه به عنوان عامل شناسا از او یاد شده است سزاوار یادآوری می‌باشد که بستر معرفت‌های عقلی حاصل تلاش‌های ذهنی انسان است که محل انباشت علوم حصولی ماهوی می‌شود، لیکن منبع معرفت‌های شهودی، نفس کمال‌یافته انسانی است، که بر اثر سیر و سلوک معنوی عقل او قادر بر دریافت‌های شهودی و وصولی می‌شود، معرفتی که مقصود اصلی از شناخت هم، همان است و کامل‌تر از هر معرفتی به شمار می‌آید، شناخت‌های حصولی با وساطت ماهیت و معلوم بالذات در آن ماهیت اشیاء است نه خود اشیاء در حالی که در دریافت‌های شهودی، معلوم و مشهود بالذات خود اشیاء‌اند و این چنین معرفتی برخاسته از آنتولوژی تشکیکی وجودی انسان است که در پرتو اشراق الهی برای نفوس شایسته و کمال‌یافته حاصل می‌شود.

پیامد طبیعی توسعه در منابع شناخت و تفاوت‌گذاری ارزشی بین شناخت عقلی حصولی و شناخت وجودی وصولی به طور اجتناب‌ناپذیر، توسعه در غایت فلسفه را در پی دارد، غایت در فلسفه بدون پسوند، تنها کشف واقعیات خردپذیر است یعنی اموری که عقل نسبت به رد و قبول آن توانایی دارد، اما غایت در فلسفه مضاف به قید اسلامی با تأثیری که مضاف از مضاف‌الیه می‌پذیرد، اثبات واقعیات خردپذیر و واقعیات خرد‌گریز است، به عنوان مثال، معاد جسمانی که عقل بحثی بشری توان رد و اثبات آن را ندارد در فلسفه اسلامی شخص مستدل، با سود جستن از کشف و شهود و نقل صریح و مسلم، واقعیاتی را که ورای طور عقل عادی بسیط است اثبات می‌کند.

بر اساس آنچه گفته شد بین این نوع نگاه به فلسفه با آنچه در تعریف مشهور از فلسفه ارائه شده تفاوت بسیار است، در فلسفه منبع و روش شناخت، عقلی است آن هم به میزان توان بشری، ولی در فلسفه اسلامی منابع شناخت عقل، وحی و کشف و شهود است، عامل شناسا در تعریف فلسفه بدون قید جز حقیقت انسان به عنوان یک موجود اندیشمند چیز دیگری نیست لیکن در فلسفه اسلامی مقصود انسانی است که در پرتو آموزه‌های دینی، عقل او منور به نور شهود و نفس وی ملهم به الهام قدسی شده باشد و قادر بر دریافت‌هایی فراتر از عقل عادی بسیط است. سزاوار یادآوری است همه موحدان به ادیان الهی تردیدی ندارند که کفه وحی و الهام قدسی در هر سنجه و ترازویی که قرار گیرد فزون‌تر از عقل فلسفی و علم حصولی است، لیکن باید توجه داشت که در این مجال سخن در برتری و کهتری این امور از عقل نیست، بلکه ادعا این است که امور یاد شده فلسفه محض نیست، زیرا فلسفه چه در تعریفی که از فلاسفه مسلمان گفته آمد و چه در تعریفی که برخی از فیلسوفان نام‌آور غربی بدان تصریح نموده‌اند،¹ چیزی غیر از تلاش عقلانی برای شناخت هستی نیست، در مقابل این دیدگاه برخی از طرفداران نظریه فلسفه همراه با پسوند اسلامی نه تنها به این بسنده نکرده‌اند بلکه فلسفه اسلامی را دارای مراتبی تشکیکی می‌دانند و بر این باورند که فلسفه اسلامی دارای سه قسم طولی است.

الف) یکی فلسفه اسلامی ناب، که همان شناخت واقعیات جهان است و این قسم از فلسفه اسلامی مفاد آن در آیات و روایات آمده است و از حد فهم ما خارج است و در حد فهم معصومان (ع) است چون معصومان (ع) ظواهر را [به‌درستی] می‌فهمند و به باطن هم راه دارند ولی ما به باطن راه نداریم، اگر هم راه داریم چه بسا تخیل باشد، این قسم از فلسفه اسلامی وجود دارد ولی در دسترس ما نیست.

1. ایمانوئل کانت در تعریف فلسفه می‌گوید «کار فلسفه وضع قوانین نیست بلکه واری احکامی است که عقل مشترک در هر مورد صادر می‌کند» براین مکی، سرگذشت فلسفه، ص 9، ترجمه حسن کامشاد، نشر نی، چاپ اول، تهران: 1386.

ب) فلسفه اسلامی خاص، این یک آرزو است لیکن قابل تحقق است و آن عبارت است از اینکه مجتهدان از خود کتاب و سنت مسائل هستی را اخراج کنند.

ج) فلسفه اسلامی که هم‌اکنون موجود است و چهار وجه برای اسلامی بودن آن می‌توان بیان کرد.

1. متأثر بودن آن از اسلام، اهتمام فیلسوفان اسلامی به مسائل خاصی نظیر توحید، احاطه قیومی، علم باری، معاد به ویژه معاد جسمانی، نشان از این دارد که اینان مسلمان هستند.

2. طرح مسائل جدید نظیر امتناع اعاده معدوم، بساطت خدای متعال، امر بین امرین، حقیقت حشر، صراط، نفخ صور.

3. استدلال‌ات جدید بر مسائل قدیم، نظیر برهان صدیقین اگرچه هنوز هم در فلسفه غرب روش استدلال به صورتی است که ابن‌سینا آن را تقریر کرد و فارابی به آن اشاره نموده، در ادامه آمده است، این راه را که چون هستی هست، خدا هست، فلاسفه مسلمان مطرح کرده‌اند.

4. تصحیح مسائلی که در فلسفه بوده است، در فلسفه افلاطون قدم عالم از مسلمات بود، فلاسفه مسلمان وقتی دیدند تمام ادیان الهی حدوث عالم را مطرح می‌کنند این خطا را تصحیح کردند، میرداماد حدوث دهری را و صدرالمتألهین حدوث زمانی را مطرح کرد.¹

به نظر می‌رسد این تحلیل و تفسیر از فلسفه اسلامی افزون بر ناسازگاری درونی، پرسش‌های جدی در پی دارد، نخست یادآوری می‌کند که اگر به جای نام نهادن این سه قسم به نام فلسفه اسلامی، سه تصویر یاد شده، سه قسم فهم از دین شمرده می‌شد، ابهامات کمتر آن بود، زیرا افراد مختلف براساس خردورزی که دارند فهم آنان از یک حقیقت می‌تواند متفاوت باشد، لیکن در اینجا از بیان ارائه شده این چنین برداشت می‌شود که فهم هستی آنچنان که واقع هستی آنچنان هست تنها در ذهن معصوم است و این امری خارج از دسترس ماست، بنابراین فهم دیگران

1. فیاضی، مجله معرفت فلسفی، ش 3، ص 22-18.

از هستی، آن چیزی نیست که هستی آن چنان هست، به این عبارت بنگرید: «فلسفه اسلامی ناب یعنی جهان‌شناسی که در متن دین است و آن را کسانی می‌دانند که دین را همان‌گونه که هست - علی ما هو علیه - می‌فهمند و از آن اطلاع دارند، یعنی همان جهان‌شناسی که براساس آن اعتقادات اسلامی باید پا بگیرند و تمام احکام واقعی اسلامی هم براساس آن بنا شده‌اند، این یک قسم فلسفه اسلامی است که در دسترس ما نیست ولی وجود دارد».¹

چنانچه ادعا شود که مقصود از سه قسم فلسفه اسلامی همان سه قسم فهم از هستی است، در این صورت باید پذیرفت که فلسفه اسلامی بیش از یک قسم نیست، یعنی همان فلسفه قسم سوم، زیرا فلسفه یعنی خردورزی و چنان که پیداست در دو قسم نخست جای واکای نیست چون فرض بر این است که قسم اولی تنها بر اساس فهم معصوم (ع) است و قسم دوم هم مستند به فهم مجتهدانی می‌باشد که مستظهر به آیات و روایات است و در حقیقت برگشت آن به همان قسم اولی است که مسلمان مؤمن باید بدون هیچ‌چون‌وچرایی درستی و حقانیت آن را بپذیرد، چنان که در بیان ارائه شده هم تصریح به این مطلب شده است و ضمن اعتراف به اینکه برای فهم ما راهی به آن نیست، تأکید شده که فهم ایشان از هستی همان چیزی است که متن هستی آنچنان هست، به بیان روشن‌تر در عین بیان این حقیقت که فهم معصومان (ع) از هستی برای ما قابل درک نیست، تأکید شده که فهم آنان از هستی مطابق با واقع و حق است، چنان که چند باره اذعان گردید مسلمان موحد تردیدی در این دو گزاره ندارد، لیکن پرسش این است که آیا این تفسیر از فلسفه اسلامی چیزی غیر از تعبد محض است؟ اگر چیزی را ما نمی‌فهمیم و قابل دسترس برای ما نیست، در عین حال اعتراف به راستی و درستی آن داریم، بر این نوع نگاه به فلسفه چه نامی غیر از تعبد می‌توان نهاد.

در هر صورت اگر اصرار ورزیده شود که فلسفه اسلامی سه قسم است، پرسنده‌ای را رسد که بگوید: نسبت این سه قسم فلسفه اسلامی با یکدیگر چیست؟

نسبت فلسفه اسلامی نوع دوم با فلسفه اسلامی نوع اول چیست؟ فلسفه اسلامی نوع دوم که آرزویی محقق نشده است و نام‌آوران بزرگ دین و دانش تاکنون نتوانسته‌اند آن را محقق سازند و در طول قرون متمادی مجتهدان قصور یا تقصیر در استخراج آن کرده‌اند و در بین آیات و روایات مخفی و مطوی مانده است، چه رابطه‌ای با فلسفه اسلامی نوع اول دارد؟ و چنانچه بعد از دهها قرن دیگر فلسفه مورد انتظار محقق شد، آیا این فلسفه می‌تواند رقیقه‌ای از آن حقیقتی باشد که نزد معصومان است، آیا بین دو فلسفه‌ای که نسبت آنها نسبت به یکدیگر نسبتی آسمانی و زمینی است و چنان که ادعا شده «ما اصلاً به آن راهی نداریم»¹ چگونه می‌توان رابطه‌ای بین آنها برقرار کرد و چه تضمینی وجود دارد که فهم مجتهدان در تحلیل هستی بر اساس کتاب و سنت گفتاری درست باشد تا بتوان آن را فلسفه خاص نامید و چگونه می‌توان پایبندی به اعتقادات اسلامی را که دایره‌ای بسیار گسترده دارد، براساس فهم کسانی گذاشت که ملاک استواری، تحلیل و تفسیر آنان مبتنی بر حقیقتی آسمانی است که بشر عادی را راهی به آن نیست.

پرسش جدی بعدی از نسبت فلسفه اسلامی قسم سوم با فلسفه اسلامی قسم دوم است، چنانچه بعد از قرن‌ها آرزوی انجام نشده، شناخت هستی براساس کتاب و سنت محقق شود، تکلیف آنچه امروز از آن به عنوان فلسفه اسلامی یاد می‌شود چیست؟ آیا فلسفه اسلامی کنونی تنها یک نام صوری و بدون مصداق خارجی است؟ آیا فلسفه اسلامی کنونی اسمی بدون حقیقت خارجی است؟ و دیگر اینکه فلسفه اسلامی موجود نسبت به فلسفه اسلامی نوع اول و دوم چه بهره‌ای از حقیقت و واقعیت دارد.

پرسش بعدی را قدری عینی‌تر و همراه با متن ارائه شده از سوی طرفداران فلسفه اسلامی پی می‌گیریم، در خصوص اینکه فارابی، ابن‌سینا و ملاصدرا جزء فیلسوفان مسلمان به شمار آمده‌اند، سؤال این است که ملاک فیلسوف مسلمان بودن اینان چیست؟ آیا باور داشتن و اثبات‌پذیر دانستن امور غیرقابل اثبات، توسط عقل

1. همان‌جا.

منور به شهود ملاک مسلمان دانستن فیلسوف است؟ نظیر اثبات معاد جسمانی، حقیقت حشر، صراط و نفخ صور، اگر چنین است چرا ابن سینا که به صراحت بیان می‌کند که برای اثبات عقلانی معاد جسمانی راهی جزء شرع نیست و عقل فلسفی را از اثبات آن قاصر می‌داند و در کتاب اضحویه¹ که درباره معاد است، بیان ثواب و عقاب‌های وعده داده شده غیر روحانی را اموری رمزی می‌شمارد و تصریح می‌کند «ظاهر شرع در این معنا حجت نیست»² و یا در جای دیگر می‌گوید: «بیشتر چیزها که در شرایع گفته شده اگر به ظاهر برانند محال بسیار لازم آید و اینها که ما بر شمریم جمله در علوم حکمت معلوم و مبین است»³ جزء فیلسوفان مسلمان شمرده است؟ و همچنین چرا فارابی که دیدگاه وی درباره نبوت و امامت در نگاه برخی تأمل‌برانگیز است، هم‌ردیف با ملاصدرای شیرازی فیلسوف مسلمان به شمار آمده است؟ و اگر ملاک مسلمان شمردن فیلسوف صرف نوشتن کتاب و رساله درباره مسائل اعتقادی است چرا نباید از محمد زکریای رازی که درباره توحید، معاد، بقای روح و ... آثار و مقالات دارد، به عنوان فیلسوف مسلمان یاد کرد؟

اگر قلم ادب را رعایت کرده باشد باید گفت این نوع نگاه به فلسفه نه تنها سبب ارتقای جایگاه فلسفه، خواه اسلامی و خواه غیراسلامی نمی‌شود بلکه به نوعی بازستانی وظیفه ذاتی فلسفه به شمار می‌آید، فلسفه چنان که گفته شد سیر عقلانی برای شناخت هستی و کشف واقعیت است و عقل حقیقت و واقعیتی است که نسبت و اضافه با ذات آن همخوانی ندارد و حجیت و سندیت ذاتی دارد و وحی الهی که اساس همه معارف است با همین عقل اثبات می‌شود و اگر عقل نبود، وحی الهی

1. در رساله اضحویه که به عقیده من از ابن سیناست با جزم و به صراحت می‌گوید معاد جسمانی نامعقول است، اگر قرار بود او تحت تأثیر محیط باشد و اگر به واقع متکلم‌مآب بود و می‌خواست با ملاحظه و محافظه‌کاری از زیر بار فلسفه فرار کند و به کلام وفادار باشد این گونه سخن نمی‌گفت بنابراین، ابن سینا هم درباره مبدأ و هم درباره معاد و همچنین نسبت به مسائل دیگر یک فیلسوف به تمام معنا و تمام عیار است. دینانی، مجله نقد و نظر، ش 1 و 2، ص 13.

2. ابن سینا، اضحویه، ص 42.

3. همان، ص 45.

قابل اثبات نبود، بنابراین چنان که در بیان برخی از اندیشمندان آمده است، عقل و فلسفه، شناسای است کلی که انضباطی از بیرون بر آن تحمیل نشده است، «فلسفه بدین معنا یک دانایی و شناسایی به طور کلی خواهد بود با انضباطی که از بیرون بر عقل نهاده نشده است بلکه از درون خود عقل بر این دانایی نهاده شده»،¹ و در همین راستا آمده است که: «عقل همگانی، عقل همگانی‌ای که از هر گونه شرایط ذهنی و موقعیت زیست‌محیطی، موقعیت‌های روان‌شناختی و تحمیلی که از سوی انگیزه بر انسان وارد می‌شود آزاد شود».²

نویسنده در محضر اندیشوران صاحب‌نظر این عرصه نه ادعایی دارد و نه می‌تواند ادعایی داشته باشد لیکن از آنجا که بزرگان به دانش‌پژوهان آموخته‌اند که علم وقف کسی نیست³ به طور حتم صاحبان اندیشه به پژوهشگران اجازه طرح پرسش را می‌دهند و آن اینکه عقلی که ابزار شناخت و فلسفه‌ورزی است، آیا در سیر عقلانی که دارد آزاد است یا غیر آزاد؟ اگر آزاد نیست و باید در محدوده خاصی سیر کند، این بدان معناست که عقل انسانی از اول، قبل از سیر عقلانی دارای تکلیف است و در چنین صورتی چه فرقی است بین احکام تکلیفی تبعیدی و بین احکام صادره از سوی عقلی که در اندیشیدن و تعقل آزاد نیست، و اگر فلسفه جستجوی آزاد عقلانی است، یعنی عقل برای تعقل کردن از هر قیدی نظیر محیط و مذهب رهاست، در اینجا سؤال بنیادی که محور و نقطه اصلی این پیش‌گفتار است رخ می‌نماید: چگونه عقل که موجودی محیطی است و در محیط رشد می‌کند و بالنده می‌شود، می‌تواند جدای از محیط بیندیشد؟

به نظر می‌رسد یافتن پاسخ درست برای این پرسش تا حدودی می‌تواند کلید

1. عابدی شاهرودی، فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات نقد و نظر، ش 1 و 2، ص 63.

2. همان، ص 64.

3. شیخ اشراق در ردّ کسانی که می‌گفتند: حکمت تنها نزد پیشینیان است و متأخران را راهی به مرتبه پیشینیان نیست، آورده است که «فلیس العلم وقفاً علی قوم» علم، وقف گروه خاصی نیست. مقدمه کتاب شرح حکمة الاشراق، ص 14.

حلی باشد که از فاصله گرفتن بیشتر دیدگاه‌های متعارض موجود درباره نظریه فلسفه اسلامی، جلوگیری نماید، برخی چنان که گذشت با توجه به منابع غنی اسلامی، قرآنی و روایی که بستر عقلانیت و خردورزی اندیشمندان را فراهم آورده است، تلاش دارند، کارآیی عقل را تنها در پرتو نورانیت اسلام معنا کنند و عقل کارآمد را تنها عقل منور به نور اسلام بدانند و کارکرد ذاتی آن را بی‌فروغ یا بسیار کم‌فروغ جلوه دهند، در آن سوی برخی دیگر از اندیشمندان بر این باورند که سیر آزاد عقلانی امکان ندارد و فیلسوفانی چون ابن‌سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا همه محکوم به یک حکم و همه متکلم اسلامی اند نه فیلسوف.¹ به این عبارات بنگرید «من فلسفه را سیر فکری آزاد عقلانی تعریف می‌کنم و معتقدم این سیر فکری اولاً باید آزاد باشد و ثانیاً عقلانی بوده و برای مثال تجربی نباشد، بر این اساس می‌گویم که این گونه سیر فکری با دین قابل جمع نیست»،² «نکته دوم این است که آزادی مطلق امکان ندارد به این معنا که ما نمی‌توانیم از آن شاکله اصلی خودمان به بیرون پرواز کنیم، ما در درون این شاکله پرواز می‌کنیم».³

این ادعا سخنی درست و تا حدودی خدشه‌ناپذیر است که هیچ اندیشه‌ای برکنار از موقعیت‌های محیطی، فکری و پیرامونی خود نیست و رهایی اندیشه‌ها از ایده‌ها و الزامات پرشمار درونی و بیرونی امری به غایت دشوار می‌باشد، لیکن بسیار روشن است که از پذیرش صددرصدی این بیان، لازم می‌آید که دیدگاه ارائه شده نیز مخدوش گردد، زیرا اگر مقصود این باشد که مطلقاً هیچ فردی و هیچ حکمی، به طور کلی، امکان رهایی از شاکله اصلی خود را ندارد، گفتار یادشده هم چون نظریه‌ای صادر شده از شاکله اصلی است، نمی‌توان به درستی و تطابق آن با واقع اعتماد کرد و پیامد پذیرش این سخن این است که انسان در مواجهه با هر شنیده و دیده‌ای، اختطاری جدی فراروی او قرار گیرد که آنچه می‌شنود یا می‌بیند چون

1. ملکیان، نقد و نظر، ص 147.

2. همان، ص 137.

3. همان، ص 16.

آمیزه‌ای از تأثیرات محیطی و الزامات بیرونی می‌باشد مطابقت آن با واقع محل تردید است.

شاید در راستای گفتار پیشین بتوان ادعا کرد که عدم رهایی کامل از الزامات غیری نه تنها اختصاص به انسان ندارد بلکه هر موجود امکانی در دائره امکانی که دارد، رهایی آن از قیود و الزامات پیرامونی به طور مطلق ممکن نیست، چون هر موجودی که علم به خود و موجودات اطراف خود دارد آنگاه که به خود می‌اندیشد و خود را محدود و محاط می‌یابد، نخستین پرسشی که در ذهن او نقش می‌بندد، پرسش از غیری است که به مانند او یا برتر یا فروتر از او بهره‌ای از هستی دارد، در این صورت نه تنها عقل انسانی به طور مطلق آزاد نیست بلکه هر عقلی از جمله عقل فعال که از نگاه فیلسوفان مشائی ازابه حرکت عالم مادی به شمار می‌رود، نیز آزاد نیست و در گیر است و در نتیجه اگر مقصود از تعلق این نوع تعلق باشد نه تنها هر تعلقی مذموم نخواهد بود بلکه چه بسا تعلقاتی که بسیار پسندیده‌اند و به بیان فنی، تعلق و در گیر بودن یک موجود با موجودات دیگر حقیقتی برخاسته از اقتضای ذاتی موجود اندیشمند است، لیکن گاهی تعلقات، تعلق تابعی و گاهی تعلق متبوعی است، عقول عشره مشائی و عقول متکثره طولیه و عرضیه متکافئه اشراقی و صدرایی، همه چون محدود و همراه با غیرند، یک نحوه تعلقی نسبت به غیر دارند و این نسبت چنان که گفته شد گاهی نسبت تابعیت و گاهی نسبت متبوعیت است، اگر اشکال شود با این تفسیر از تعلق، لازم می‌آید خالق هستی هم که نسبت‌های اضافی به موجودات دارد به نوعی در گیر با عالم هستی باشد، پاسخ این است که در موجودات امکانی، صرف تصور حالت امکانی برابر با پذیرش غیر در حریم خود و اندیشیدن به آن غیر است ولی در ساحت ربوبی این چنین نیست که تعقل او در مرتبه ذات، ایجاب تعقل غیر را در پی داشته باشد، هر چند در مرتبه ذات، تعقل نسبت به غیر هست لیکن ایجابی نیست، در حالی که در موجود ممکن اندیشمند نفس تعقل امکان، تعقل غیر را در پی دارد.

بنابراین هر چند هیچ موجود اندیشمندی، امکان رهایی از غیر خود را ندارد

ولی این گونه نیست که هر نسبت و تعلقی پسندیده نباشد، تعلق تابعی بازدارنده شیء از کارکرد ذاتی آن و امری مزاحم و نارواست، لیکن تعلق تدبیری و تعلق متبوعی، تعلقی سازنده و مکمل آثار ذاتی شیء است، از این رو اگر شاکله اصلی فرد از الزامات و موقعیت‌هایی تشکیل شده باشد که در راستای کارکرد ذاتی عقل باشد نه تنها بازدارنده عقل از وظایف اصلی آن نیست بلکه سبب کارآمدی فزون‌تر عقل می‌گردد و چنانچه الزامات تحمیل شده بر وی برخلاف طبیعت عقل باشد در چنین صورتی است که نورانیت عقل تبدیل به کدورت می‌شود، به هر روی به نظر می‌رسد این نوع نگاه به عقل که در آن اساس خود عقل است نه شرایط بیرونی، نگاهی سازگارتر با ویژگی ذاتی عقل است.

شیخ اشراق در «رساله عقل سرخ» که گفتاری سراسر رمزی و عرفانی است، آنگاه که در تصویر تصور رهایی انسان از قیود و گام زدن وی در وادی آزادی و رهایی از تعلقات است می‌گوید: شخصی را دیدم که می‌آمد فرمایش رفتن و سلام کردم، به لطفی هرچه تمام‌تر جواب فرمود چون در آن شخص نگریستم، محاسن و رنگ و روی وی سرخ بود، پنداشتم که جوان است، گفتم ای جوان از کجا می‌آیی؟ گفت ای فرزند این خطاب به خطاست من اولین فرزند آفرینشتم، تو مرا همی جوان خوانی، گفتم از چه سبب محاسنت سپید نگشته است، گفت محاسن من سپید است و من پیری نورانیم اما آن کس که تو را در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت، این رنگ سرخ که می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی¹، بیان رمزگونه سهروردی گواه بر این است که خداوند طبیعت عقل را نورانی آفریده است، چنانچه تعلقات تابعی بازدارنده او فزون گردند عقل سرخ سهروردی می‌شود که درگیر است و اگر تعلقات عقل، تعلقات تدبیری و در راستای ذات و طبیعت عقل قرار گیرند کارآمدی آن افزون می‌شود.

بنابراین چنان که اشارت رفت اصل این نظریه که ایده‌ها و پدیده‌ها به شدت

1. شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج 3، ص 228.

متأثر از عوامل «روانی، آموزشی و تربیتی، ژنتیکی و سنی اند»،¹ خدشه‌ناپذیر است، لیکن هر عاملی چنین نیست که مخلّ کار عقل باشد بلکه چه بسیار عوامل که ممدّ کار عقل‌اند و فرق اساسی فیلسوف با کسی که مدعی فلسفه‌دانی می‌باشد در همین است و مراتب اعتبار و استواری فلسفیدن فیلسوفان و نتایج حاصل از آن، در گرو این است که تا چه میزان فیلسوف توانسته باشد، قیاس و استدلال خود را از قید پیش‌فرض‌ها و الزامات رها کرده باشد و به تعبیر زیبای دکتر دینانی، باورهای خودش را تعلیق و داخل پرانتز قرار دهد.²

هنر فیلسوف که او را از دیگران متمایز می‌سازد، این است که با همه داشته‌های دینی و آموزه‌های محیطی، در هنگام ارائه قیاس و برهان خود را از قید آنها آزاد کند و مبنای او برای حکم کردن و داوری، عقل قیاسی باشد و نه چیز دیگر و چنانچه عقل او از اصطیاد و رصد کردن قضیه‌ای عاجز شود، به کشف و الهام پناه نمی‌برد چون آن را فلسفه‌ورزی نمی‌داند و همچنین از قرآن و روایت بدون استدلال عقلی استمداد نمی‌جوید، چون در این صورت این تعبد است نه تفلسف، بر این اساس فیلسوف واقعی کسی است که هنگام ارائه برهان از موقعیت‌های تحمیل شده بر او رها شده باشد.

از این رو با این نوع نگاه به عملکرد فیلسوفانه، فیلسوفان مسلمان، سزاوار نمی‌نماید که تلاش‌های فلسفی همه آنان را یکسره فعالیت‌های الهیاتی و کلامی بدانیم، چه اینکه انصاف حکم می‌کند که هرگونه تلاش عقلانی که در راستای کارکرد ذاتی عقل است، آن را کوششی فلسفی و خردورزی بنامیم، در هر صورت براساس آنچه گفته شد به نظر می‌رسد هر دو دیدگاه ارائه شده درباره فلسفه اسلامی، محل تأمل‌اند - دیدگاهی که هرگونه تلاش عقلی را تنها در پرتو عقل منور به نور شهود می‌بیند و دیدگاهی که بهره‌مندی فیلسوفان مسلمان از آموزه‌های دینی را قابل جمع با فلسفیدن فیلسوف نمی‌شمارد - و هر یک به گونه‌ای به جای اینکه در

1. ملکیان، مجله نقد و نظر، ص 147.

2. دینانی، مجله نقد و نظر، ص 20.

راستای ارتقای جایگاه عقل باشد، در جهت کاستن از مرتبت ذاتی عقل است. آری فلسفی ندانستن تلاش‌های عقلانی فیلسوفان مسلمان به دلیل اینکه در بستر دین و محیط دینی انجام گرفته است، نوعی نادیده گرفتن وظیفه ذاتی عقل به شمار می‌آید، بدون تردید کوششهای فیلسوفانی همچون ابن سینا که توانسته‌اند در پرتو غنای محتوای دین و صلاحیت ذاتی، فرزاندگی و ژرف‌اندیشی از پیشینیان خود که به نوبه خود کم‌نظیر، یا بی‌نظیر بوده‌اند عبور نمایند، خردورزی فلسفی است، اینکه ارسطو رئیس فلاسفه مشاء با تکیه بر برهان حرکت با نگرشی طبیعی به محرک غیرمتحرک رسید و ابن سینا رئیس فیلسوفان مشائی دنیای اسلام از همین برهان با نگرشی الهی به ذات کامل رسید «و الحق الأول کامل الذات لا ینتفع بشیء»¹ هر دو نگرشی عقلانی به مسئله داشته‌اند، لیکن برون‌داد برهان حرکت ارسطویی محرک غیرمتحرک و نتیجه برهان حرکت ابن سینا، ذات ثابت کامل من جمیع جهات است و این در حالی است که او در هیچ‌جای برهان حرکت از قرآن و عرفان بهره نگرفته است، لیکن تقریر او از برهان و نتیجه‌ای که در پی آورد همخوانی با آموزه‌های دینی دارد.

در نهایت یادآوری این نکته ضروری است که هر گفتاری که پیامد طبیعی آن، تقسیم عقل به عقل منور به نور شهود و عقل غیرمنور باشد، افزون بر فروکاستن از طبیعت ذاتی عقل، پرسشی بدون پاسخ در پی دارد و آن اینکه اساسی‌ترین مسئله الهیات یعنی اثبات خداوند با کدام عقل می‌باشد؟ بدیهی است که با عقل منور به نور الهی نیست چون مفروض این است که هنوز وجود واجب اثبات نشده و از منظر این دیدگاه هر نورانیتی وابسته به اثبات نورالأنوار است.

تردید نیست که عقل در محیط اسلامی همراه با داشته‌های دینی و معنوی با عقلی که فاقد این بسترها و زمینه است از جهت توانایی یکسان نیست، لیکن برخوردار از عقل از این مواهب به معنای غفلت از کارکرد ذاتی آن نیست، دکتر دینانی می‌گوید: «پاسخ ابن سینا به این پرسش که خدا چیست؟ و آیا خدا هست، با

1. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص 43.

پاسخ ابوذر یا هریک از یاران پیامبر و محدثان یا هر مؤمن (غیرفیلسوف) دیگری تفاوت دارد، ابن سینا درباره این پرسش که خدا چیست؟ با صراحت تمام در *الاشارات و التنبیها* می‌گوید: در شناخت، ما جز به تأمل در وجود به چیز دیگری نیازمند نیستیم، و این سخن شگفت‌آوری است که صرف تأمل در وجود، پاسخ ما به این پرسش است،¹ همین ابن سینا که از سیر در متن واقع و تنها با استمداد از حجت باطنی به خدای واحد و احد می‌رسد، در مسئله معاد جسمانی که عقل را ناتوان از اثبات آن می‌بیند با صراحت اعلام می‌کند «راهی برای اثبات آن غیر از شرع نیست».²

چکیده سخن: هرگونه تلاش برای کم‌فروغ نشان دادن عقل و تقسیم آن به عقل دینی و غیردینی، نادیده‌انگاشتن جایگاه عقل از حقیقت مستقل نورانی به موجودی و امदार و غیر مستقل در ادراک است، افزون بر این ادعای طرفداران ادیان الهی و به ویژه دین اسلام که اثبات وجود واجب‌الوجود از جمیع جهات را تنها در پرتو عقل و مستظهر به عقل می‌دانند، آنگاه صورتی تمام می‌یابد که عقل دارای کارکردی مستقل باشد و بازستانی عقل از حجیت ذاتی آن نه تنها خدمت به فلسفه اسلامی و اصالت بخشیدن به آن نمی‌کند بلکه پیامد آن، تردید، ابهام و تزلزل در پذیرش استنتاجات آن است، چه اینکه دیدگاهی که برای رد کردن ادعای طرفداران فلسفه اسلامی، هرگونه سیر فکری آزاد با دین را غیر قابل جمع می‌شمارد، پیش از آنکه تلاشی در جهت نفی کردن ادعای مدعیان فلسفه اسلامی باشد، به نوعی انکار کارآمدی عقل و توانایی ذاتی آن است.

فلسفه و عقل از جهت ماهیتی که دارند، طبیعتی بی‌رنگ، آزاد و رها دارند و فیلسوف از آن جهت که فیلسوف است، ابزاری غیر از عقل نمی‌شناسد و از آنجا که هیچ اندیشه‌ای از نقطه صفر آغاز نمی‌شود و هر اندیشمندی هنگام اندیشیدن درگیر با مسائل بیرونی و درونی است، و فلاسفه نیز از این اصل کلی مستثنا نیستند، فیلسوف

1. دینانی، مجله نقد و نظر، ص 25.

2. ابن سینا، *النجاة فی الحکمة المنطقية و الطبيعية و الالهية*، ص 291.

واقعی کسی است که قدرت بر تعلیق اندیشه‌ها و آموزه‌های دینی و تدبیر آزادانه قیاس را داشته باشد و اگر چنین قدرتی ندارد، هر چند که اطلاعات فلسفی بسیاری داشته باشد، عقل او عقل درگیر و به تعبیر سهروردی عقل سرخ است، «عقل سرخ عقلی است که با محیط درگیر است، عقل اول عقل سرخ نیست»¹ و چنان که بیان گردید، صرف درگیری عقل با غیر خود که امری اجتناب‌ناپذیر است، مذموم نیست، بلکه مهم میزان توانایی و تفلسف فیلسوف است که از نخستین مراحل شکل‌گیری قیاس تا نتیجه‌گیری از مدار فلسفه‌ورزی خارج نگردد و چنانچه به هر دلیلی عقل او از اصطیاد قضیه‌ای ناتوان باشد، پناه به کشف و الهام نبرد چون فلسفه‌ورزی نیست و از قرآن و روایت بدون استدلال مدد نجوید چون این تعبد است نه تفلسف، خط قرمز فیلسوف عقل است چون می‌داند عقل با طی مقدمات درست نسبت به اموری که قدرت ادراک بر آنها دارد خطا نمی‌کند هر چند ممکن است عاقل خطا کند. چه اینکه نبود عقل و فلسفه در حصار ملت و مذهب بدین معنا نیست که خردورزی و فلسفیدن فیلسوفان مسلمان به دلیل اینکه در محیط اسلامی است، فلسفه نباشد و تلاش‌های عقلانی آنان را یکسره کلامی و الهیاتی بدانیم. تا اینجا در آمدی کوتاه و نگاهی کلی به دانش فلسفه بود و چنان که ملاحظه شد مقصود از ارائه این بیان کوتاه درباره فلسفه همراه با پسوند یا بدون آن، تنها طرح پرسش‌هایی در این باره بود و داوری نهایی به عهده خوانندگان است، اینک نوبت این فرارسیده تا نگاهی به دستگاه فلسفی سهروردی داشته باشیم، فیلسوف اشراقی در نزاعی سخت و سنگین اساس فلسفه مشائی را بنایی ویران بر بنیانی ناپایدار و اعتباری

1. دینانی، مجله نقد و نظر، ص 25، لازم به توضیح است که براساس بیان شیخ اشراق تردیدی نیست که عقل سرخ، عقل اول نیست اما اینکه آیا عقلی که خطاب به سالک می‌کند و خود را فرزند نخستین آفرینش می‌شمارد چه عقلی است قدری محل تأمل است، طبق نظر خود شیخ اشراق در رساله آواز پر جبرئیل، عقل اول که همان نخستین پیر بر بالا نشسته است ملازمت سکوت دارد چون عالم مادی اهلیت مجاورت او را ندارد. مجموعه مصنفات، ج 3، ص 211؛ یعنی با عالم ماده درگیر نیست، بنابراین عقل مورد گفتگو شاید عقل فعال باشد که درگیر با عالم ماده است و به تعبیر خود او زبان پیران بر بالا نشسته است.

می‌داند،¹ و چنان که به زودی در مباحث پیش رو روشن خواهد شد در یک سوی این نزاع ابن‌سینا قرار دارد که سکه فلسفه استدلالی، در دنیای اسلام به نام وی ضرب گردیده است و در سوی دیگر شیخ اشراق قرار دارد که با طراحی و تدوین فلسفه اشراقی به طور عام و در حکومت و داوری‌های وی با ابن‌سینا به طور خاص تلاش نموده است خطاهای فلسفه مشائی را نشان دهد.

پرسش

1. فلسفه را تعریف و شاخصه‌های اصلی آن را بیان کنید.
 2. چگونه از تعریف ارائه‌شده برای فلسفه می‌توان بر تفاوت بنیادی شناخت فلسفی با دیگر روش‌های شناخت استدلال نمود؟
 3. درباره فلسفه اسلامی:
- الف) آیا مقید ساختن عقل به نور شهود با کارکرد ذاتی آن سازگاری دارد؟
 ب) اگر فلسفه سیر آزاد عقلانی باشد، کسانی چون ابن‌سینا در شمار فلاسفه‌اند یا متکلمان؟ (استدلال کنید).
- ج) آیا هر نوع درگیری عقل با وظیفه ذاتی آن ناسازگاری دارد؟
 د) کاستی اساسی هریک از دو نگاه موافق و مخالف فلسفه همراه با پسوند را توضیح دهید.

مسئله‌ای برای پژوهش

هر دو دیدگاه موافق و مخالف با «فلسفه اسلامی» در این جهت که تصویری ناکارآمد از عقل ارائه می‌کنند مشترک‌اند، نقد و پیشنهاد خود را پیرامون اینکه آیا امکان جمع بین فلسفه‌ورزی و محیطی بودن عقل است یا نه، به طور مستدل ارائه نمایید.

1. شیخ اشراق، شرح حکمة الاشراق، ص 189، «ثم ان بعض اتباع المشائين بنوا كل امرهم على الوجود... الخ».