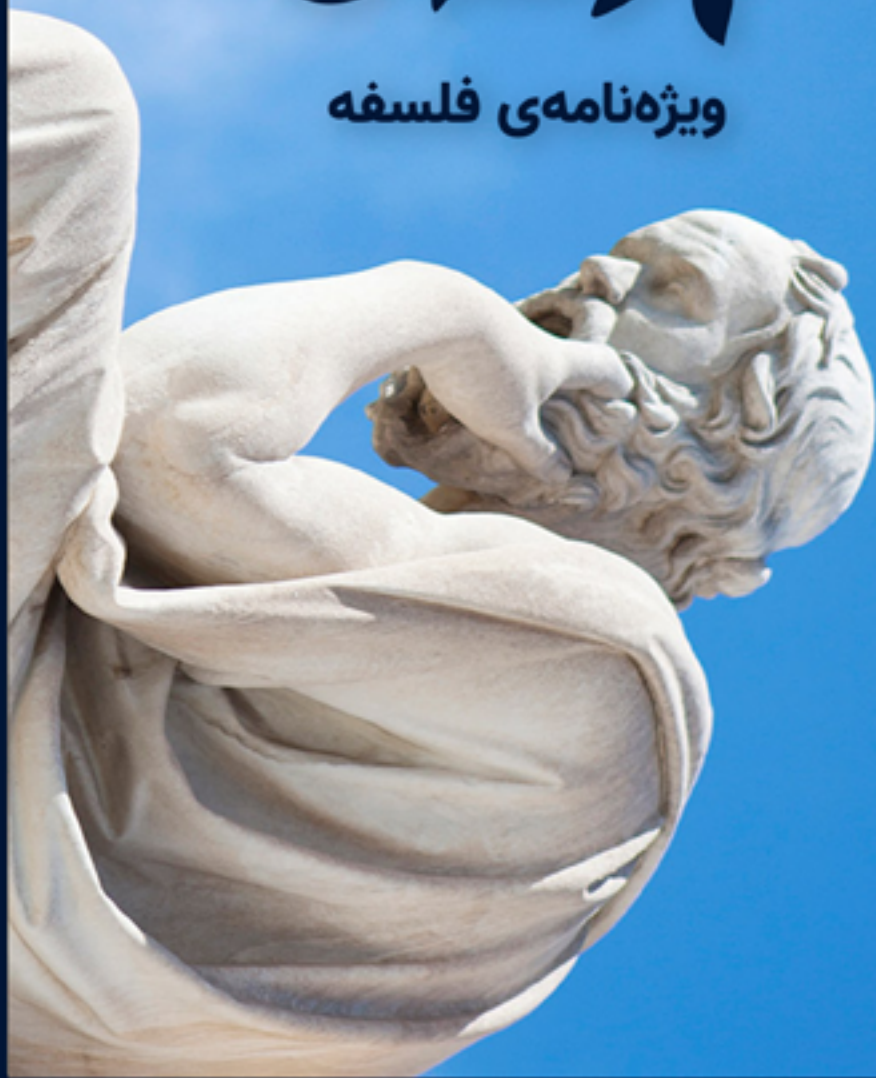


XLV

پولیس

ویژه‌نامه‌ی فلسفه



فهرست

ویژه نامه فلسفه

- از آناتولی به شامات | ۳
- ابن رشد و انفصال جهان اسلام و غرب | ۶
- دیالکتیک توحید | ۱۰
- فلسفه‌ی اسلامی | ۱۵



دانشکده مهندسی کامپیوتر



شورای صنفی دانشکده
مهندسی کامپیوتر

صاحب امتیاز | شورای صنفی دانشکده‌ی مهندسی کامپیوتر

مدیرمسئول | کوروش روحی

سرمدبیر | اشکان میرزاحسینی

طراح قالب و جلد | پارسا انعامی

صفحه‌آرایان | کوروش روحی، پارسا انعامی

تحریریه | یاسمن میرمحمد، امیراحمد حبیبی، سامان اسکندری،

سینا بهارلویی

ویراستاران | پارسا انعامی، اشکان میرزاحسینی، عرفان عابدی

خوش‌خیالی در میان بازوان شر

سردبیر

پس چرا شر وجود دارد؟

شاید اگر همین امروز کسی از میان خود ما اعلام کند که: «این جهان بهترین جهان ممکن است»، در بهترین حالت به حماقت متهم می‌شود. کم‌اهمیت‌ترین خواسته‌ی همین حالای خود را در نظر بگیرید. برآورده شدن‌اش غیرممکن است؟ دور از ذهن است؟ با تقریب خوبی مطمئنم که نه. پس چرا شما آن را در این لحظه ندارید؟ لایبنیتس به شما می‌گوید: «چون در آن صورت جهان ما جهان بدتری می‌بود. خداوند از سه ویژگی برخوردار است: خیر، علم و قدرت مطلق. مگر کسی که این سه را توأمان در اختیار دارد، ممکن است بهترین جهان را خلق نکند؟ ما به نحو پیشینی می‌دانیم که خداوند برای انتخاب یک جهان از میان بی‌نهایت جهان ممکن، باید جهت کافی داشته باشد. با وجود قدرت و علم مطلق او، باید این جهت کافی را در خیر بودن او جستجو کرد. نتیجه اینکه خداوند هیچ جهانی را خلق نمی‌کند؛ مگر آنکه بهترین باشد. پس این جهان خلق شده، بهترین جهان ممکن است». پس تلاش برای جهان بهتر چه می‌شود؟ ممکن نیست. پس آرمان شهر چه می‌شود؟ آرمان شهر همین است که داریم و هر چیز دیگری که در تصور شاعران و نویسندگان و فیلسوفان است، احتمالاً ویران‌شهر خواهد بود. شما فقط می‌توانید خوشحال باشید که زنده هستید و در بهترین حالت زنده بودن به سر می‌برید. شرور موجود در جهان در کمترین مقدار ممکن خود قرار دارند، اجتناب‌ناپذیرند و چیزی جز هزینه‌ای برای

وصول به خیرها نیستند. اگر شری از بین برود، خیری نابود خواهد شد و اگر بار شری مضاعف شود، خیر عظیم‌تری پیش روی جهان است. (هم از این رو است که جهان آفریده شده بهترین جهان ممکن است و هر شری که از بین برود خیری را نابود می‌کند تا تعادل برقرار شود). اگر شما هم جزء کسانی هستید که با شنیدن این نظریات عصبانی می‌شوید و آن را توهین بزرگی به خود تلقی می‌کنید، کتاب «کاندید؛ ساده‌دل» (Candide) از فرانسوا ولتر را بخوانید. شخص کاندید در این کتاب از پنگلاس (Pangloss) تعلیم می‌بیند. پنگلاس از ترکیب پیشوند pan به معنای «همه» با gloss به معنای «درخشان»، یعنی همه چیز می‌درخشد) تحت تأثیر و مرید لایبنیتس است و می‌گوید «در بهترین جهان ممکن همه چیز از روی خیرخواهی است». ولتر مخالفت خود با لایبنیتس را به بهترین شکل با هجو او نشان داده است.

مسئله‌ی شر همیشه و هنوز مورد بحث بوده است. هر دین و آیینی برای دفاع از خدای خود و هر خداناباوری برای تضعیف آن دفاع‌ها ناگزیر از اظهار نظر در این باره بوده‌اند. سال‌ها و قرن‌ها هم که بگذرد، رساله‌ها و مقاله‌ها و کتاب‌ها هم که نوشته شود، تعداد هجوها و تحسین‌ها به حداکثر میزان خود نیز که برسند و هر اتفاق عجیب یا پیش‌پاافتاده‌ی دیگری هم که بیفتد، شاید هنوز هم مهم‌ترین بخش این نزاع همان سؤال اپیکوروس باشد: «اگر خدا می‌خواهد از شرور جلوگیری کند و نمی‌تواند، پس او قادر مطلق نیست و اگر قادر است ولی نمی‌خواهد، پس خود او از شرور است. اگر او هم بر رفع شر قادر است و هم اراده کرده است که شر نباشد، پس چرا شر وجود دارد؟»

پوئیس

یاسمن میرمحمد | ۹۴

نمی‌دانید که این جوان به چه آتشی می‌سوزد و با چه شعله‌ای می‌درخشد. در عمر خود کسی را که همانند او باشد ندیده‌ام اما از افراط او در شور و از بی‌احتیاطی او در حفظ زبان خود، نسبت به او بیم‌ناکم. از آن می‌ترسم که این افراط و بی‌احتیاطی به بهای جان‌اش تمام شود.

سرنوشت فلسفه در مشرق زمین همواره در هاله‌ای از ابهام و سیاهی بوده است. در برهه‌ای از تاریخ، اندیشه راه خود را از یونان، مصر، روم و ایتالیا و آلمان از طریق هنر، ادبیات و موسیقی کم‌کم به سرتاسر اروپا باز کرده بود اما مسیر خاورمیانه به خصوص پس از ظهور اسلام در این منطقه جهت‌گیری‌هایی پیدا کرده بود که بیشتر حول محدود شدن اندیشه‌هایی خارج از چهارچوب انتظار و مورد تایید علمای دینی صورت می‌گرفتند و گویی عرف دینی جوامع خاورمیانه به اندیشه‌ی متفکران، سلوک خاصی بخشید. این سلوک خاص که در طی وقایع و ناملازمات تاریخی منطقه نیز به اشکال مختلف نمود کرده است، به نام فلسفه‌ی اسلامی شناخته می‌شود. مکتبی که احتمالاً بسیاری از ما به وسیله‌ی نظریه‌ی حرکت جوهری یا اشعار مولانا و شمس تبریزی با نتایج آن آشنا هستیم اما به عقیده‌ی من تمام داستان از شیخ مقتول آغاز می‌شود؛ کسی که ما او را به نام سهروردی می‌شناسیم.

سهروردی وجودشناسی خود را «نور الانوار» نام داده است. نور الانوار حقیقتی الهی است که درجه‌ی روشنی آن چشم را کور می‌کند. نور را نمی‌توان با کمک چیز دیگر و نسبت به آن تعریف کرد زیرا تمام اشیا با نور آشکار می‌شوند و طبعاً باید با نور تعریف شوند. نور الانوار یا نور مطلق همان وجود مطلق است. تمام موجودات، وجود خود را از این منبع کسب کرده‌اند و جهان هستی چیزی جز مراتب و درجات گوناگون روشنایی و تاریکی نیست. به همین دلیل سلسله مراتب موجودات بستگی به درجه‌ی نزدیکی آن‌ها با نور الانوار دارد؛ یعنی به میزان درجه‌ی «اشراق» و نوری که از نور الانوار به آن‌ها می‌رسد.

با وجود این‌که مجال تجربه‌ی زندگی طولانی از سهروردی توسط حاکمان و عالمان حاکم دریغ شد اما وی توانست با وجود فرصت اندک آثار بسیاری خلق کند. از سهروردی چهل و نه اثر به جای مانده است. از این چهل و نه اثر، سیزده جلد آن به فارسی و بقیه به زبان عربی است. پژوهش‌گران آثار سهروردی را به شیوه‌های گوناگون تقسیم بندی کرده‌اند. نخستین بار لویی ماسینیون آثار سهروردی را به سه گروه متمایز دسته‌بندی کرد.

ماسینیون آثار سهروردی را به آثار دوره‌ی جوانی (رساله‌های عرفانی)، آثار نیمه‌ی عمر (مشایی) و آثار اشراقی تقسیم نمود. این تقسیم‌بندی با مطالعات بعدی مورد تردید واقع شد. پس از وی هانری کربن که نقش بسیاری در معرفی سهروردی داشت، آثار وی را به چهار گروه متمایز تقسیم کرد. دکتر سید حسین نصر با بازنگری در آثار سهروردی، آثار وی را به پنج گروه تقسیم کرد. سرانجام محسن کدیور با رجوعی دوباره به آثار سهروردی و شروح و تعلیقات آن‌ها و تحقیقات انجام یافته، آثار سهروردی را به شش دسته تقسیم کرد. تقسیمی که به نظر پذیرفتنی‌تر از سایر تقسیم‌بندی‌ها است:

دسته‌ی اول

آثاری که به‌طور ویژه به مبانی فلسفه‌ی اشراق می‌پردازد. در این دسته تنها می‌توان کتاب «حکمه الاشراق» را جای داد زیرا این کتاب با تمام آثار سهروردی متفاوت است و در حقیقت سنگ بنای فلسفه‌ی اشراقی وی به حساب می‌آید. وی در این اثر سیمای تمام عیار فلسفه‌ی تأسیسی خود را جلوه‌گر می‌سازد. به گفته‌ی خود سهروردی کلید درک اندیشه‌ها و یافته‌های او در همین کتاب است.

دسته‌ی دوم

در این دسته چهار اثر آموزشی و نظری سهروردی که همگی به زبان عربی است قرار می‌گیرد. این چهار کتاب عبارت‌اند از: «التلویحات»، «المشارع و المطارحات»، «المقاومات»، «اللحمات». در این آثار، نخست از فلسفه‌ی مشایی با خوانش ویژه‌ی سهروردی سخن رفته است. سپس بر این پایه، فلسفه‌ی اشراق مورد بررسی قرار

می‌گیرد. هر چهار کتاب دارای سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات است. التلویحات مهم‌ترین کتاب در این دسته از آثار سهروردی است. در حقیقت المطارحات به منزله‌ی شرحی است بر التلویحات، اللمحات در حکم خلاصه‌ی آن است و المقاومات الحاقی است بر التلویحات.

دسته‌ی سوم

در این دسته رساله‌ها و کتاب‌های فارسی و عربی قرار دارد که درحقیقت درون‌مایه‌ی آن‌ها خلاصه و یا شرح تفصیلی آثار دسته‌ی اول و دوم است. در این دسته دو رساله‌ی مهم «هیاکل النور» و «الالواح العمادیه» قرار دارد که به زبان عربی نوشته شده است و توسط خود سهروردی به فارسی برگردانده شده است. رساله‌ی «فی اعتقاد الحکما» به زبان عربی و رساله‌های «پرتونامه» و «بستان القلوب» به زبان فارسی نیز در این دسته جای می‌گیرد.

دسته‌ی چهارم

در این دسته حکایت‌های رمزی و داستان‌های عرفانی سهروردی قرار دارد. آثاری که به گفته‌ی جعفر میرصادقی: «با وجود پیچیدگی و رمزآمیزبودن‌شان، قبل از هر چیز قصه‌اند. قصه‌هایی که از نظر خوش‌ساختی و ایجاز با بهترین نمونه‌های داستان کوتاه قرن بیستم قابل مقایسه‌اند. شروع مطلب در هر یک از این قصه‌ها آن‌چنان استادانه و میخ‌کوب‌کننده است که حتی نظیر آن را در بهترین داستان‌های کوتاه معاصرمان هم به‌ندرت می‌بینیم.» زبان بیش‌تر این رساله‌ها فارسی است و برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: «عقل سرخ»، «صغیر سیمرغ»، «آواز پَر جبرئیل»، «لغت موران»، «فی حالت طفولیت»، «روزی با جماعت صوفیان»، «الغربه الغریبه» و نیز رساله‌ی «فی المعراج» که هنوز منتشر نشده است.

دسته‌ی پنجم

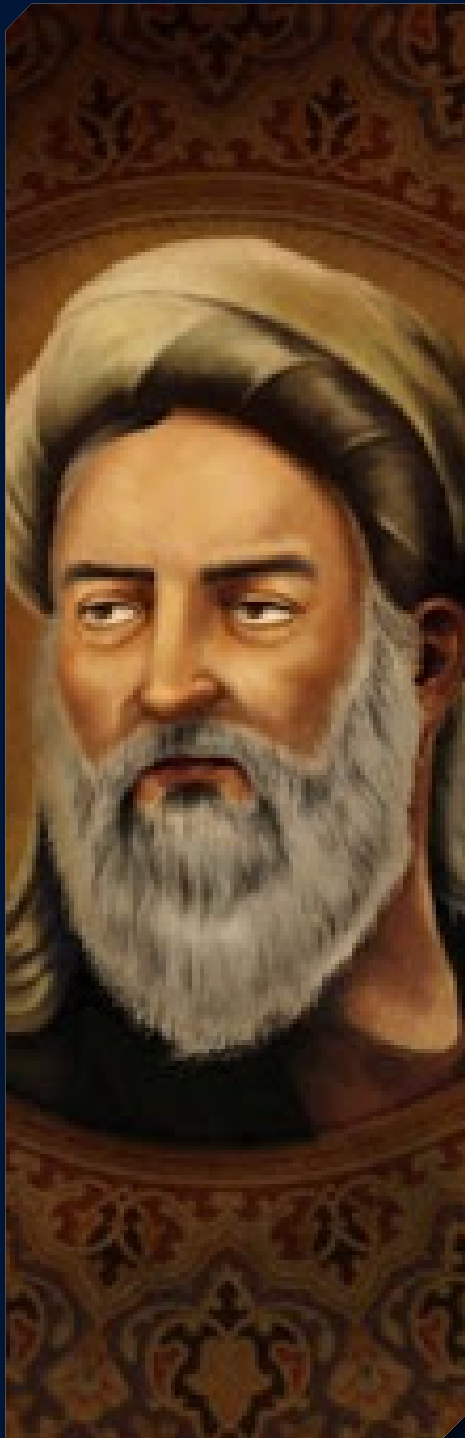
نوشته‌ها، ترجمه‌ها، تفسیرها و شرح‌هایی است که سهروردی به رشته‌ی تحریر در آورده است. آثاری چون شرح فارسی «اشارات» بوعلی سینا، ترجمه‌ی رساله‌ی «الطیر» بوعلی و از همه مهم‌تر

رساله‌ی «فی حقیقه‌العشق» یا «مونس‌العشاق» که برگرفته از رساله‌ی «فی‌العشق» بوعلی سینا است. هم‌چنین تفسیر چند سوره از قرآن و برخی از احادیث نبوی که تاکنون منتشر نشده است در این دسته از آثار جای می‌گیرد.

دسته‌ی ششم

نیایش‌ها و مناجات‌نامه‌هایی که همگی به زبان عربی است و «الواردات و التقدیسات» خوانده می‌شود. این آثار نیز تاکنون منتشر نشده‌اند.

زندگی پر فراز و نشیب سهروردی، با سفر آغاز شد. سفری از بیرون به درون. وی به دیدار مشایخ بسیاری رفت و مجذوب اندیشه‌ی عرفانی شد. چندی در دیار بکر اقامت کرد. در آن‌جا با دل‌گرم‌ترین پذیرایی دربار سلجوقیان روم روبه‌رو شد. در همان‌جا بود که با فخرالدین ماردینی آشنا شد. تصویری که از منش و اندیشه‌ی سهروردی در ذهن ماردینی نقش بست بسیار جالب و گویا است. وی درباره‌ی سهروردی به دوستان خود می‌گوید: «نمی‌دانید که این جوان به چه آتشی می‌سوزد و با چه شعله‌ای می‌درخشد. در عمر خود کسی را که همانند او باشد ندیده‌ام اما از افراط او در شور و از بی‌احتیاطی او در حفظ زبان خود، نسبت به او بیم‌ناکم. از آن می‌ترسم که این افراط و بی‌احتیاطی به بهای جان‌اش تمام شود.» سهروردی به سفر خود ادامه داد. از آتاتولی به شامات رفت و مناظر زیبای شام وی را مسحور خود کرد. در یکی از سفرهای خود از دمشق به حلب رفت و در آن‌جا با ملک ظاهر شاه، پسر صلاح‌الدین ایوبی ملاقات کرد. ملک ظاهر شاه مجذوب حکیم جوان (سهروردی) شد و از وی خواست که در دربار وی در حلب ماندگار شود. سهروردی که مسحور و مجذوب مناظر آن دیار شده بود، شادمانه پیشنهاد ملک ظاهر شاه را پذیرفت و در حلب ماند اما دیری نگذشت که کار بحث و مناظره‌ی وی با علمای قشری و مجریان شریعت و قضات بالا گرفت. در جامعه و فرهنگی که نهان‌زیستی و مهر کردن دهان و دوختن لب، شیوه‌ی تداوم و بقای زیستن و جان به در بردن است، بدیهی است آن که اسرار هویدا کند بر سر دار خواهد رفت. سر سبز سهروردی را نه



فقط زبان سرخ بلکه «عقل سرخ» وی بر باد داد. شمس‌الدین تبریزی در این‌باره به صراحت می‌گوید: «این شهاب‌الدین می‌خواست که این درم و دینار برگیرد که سبب فتنه است و بریدن دست‌ها و سرها. معاملات خلق به چیزی دیگر باشد.» هم‌چنین نباید از یاد برد که در آن زمان صلاح‌الدین ایوبی تازه توانسته بود خاندان فاطمی مصر را که از مهم‌ترین امیدهای اسلام باطنی اسماعیلیه بود در هم بکوبد و از آن‌جا که واژگان سهروردی گاهی بسیار نزدیک به ادبیات اسماعیلیه و فاطمیان بود؛ قضات به راحتی می‌توانستند برای وی پرونده‌ای محکمه‌پسند بسازند و چنین بود که علمای جلیل القدرت سهروردی را به جرم الحاد، فساد در دین و دعوی نبوت، مرتد، کافر و مهدورالدم اعلام کردند و به دستور صلاح‌الدین ایوبی و به رغم مخالفت های ملک ظاهر شاه، سرانجام در دوازدهم مرداد ماه سال ۵۷۰ برابر با ۲۹ ژوئیه ۱۱۹۱ میلادی وی را در سن سی و هشت سالگی در زندان حلب به قتل رساندند.

این‌گونه است که ما سهروردی را شیخ مقتول می‌نامیم.

نامش، یادش و عقل سرخش جاودانه است.

از دیدگاه ابن رشد گویا چیزی از انسان‌ها به طور فردی باقی نخواهد ماند و تنها یک وجود و معنای مشترک به نام نفس عاقله یا همان عقل باقی می‌ماند و از این رو است که معاد جسمانی را نتیجه نمی‌گیرد.

«ابن رشد» میان فلاسفه‌ی مسلمان پس از خود گم‌نام است و ناشناخته. در میان فلاسفه‌ی غرب البته، خاتم فلاسفه‌ی مسلمان و نام‌آورترین‌شان همین Averros است. گویی پس از او آثار عربی‌اش اصلاً به شرق دنیای اسلام نرسیده و از آن سو ترجمه‌های عبری و لاتین‌ش در کوچه و پس‌کوچه‌های اروپای مسیحی تازه از دوران سیاه به در آمده، دست به دست می‌شده و این‌گونه شد که بعضاً ابن رشد را زمینه‌ساز رنسانس‌شان دانسته‌اند.

فلسفه‌ی او گرچه در جهان اسلام گم شد، برای مسیحیان و یهودیان تحوّل‌زا بود و تأثیری عمیق و طولانی داشت.

گم‌نامی ابن رشد در شرق جهان اسلام شاید از جبر جغرافیا باشد چون ابن رشد در غربی‌ترین نقطه‌ی جهان اسلام یعنی آندلوس (اسپانیای کنونی) به دنیا آمد و تا پایان عمرش نیز در همان حوالی بود. شاید هم فلاسفه‌ی مسلمان، خود از ابن رشد روی برگرداندند و صرفاً طالب فلسفه‌ی او نبوده‌اند که خواجه نصیر طوسی، میرداماد، ملاصدرا و ملا هادی سبزواری در هیچ یک از آثارشان نامی از ابن رشد نبرده‌اند. به قول دکتر داوری اردکانی، انصاف حکم می‌کرد لاقبل به پاس «تهافت‌التهافت»ی او که در ردّ «تهافت‌الفلاسفه»ی غزالی و در دفاع از فلسفه بود، ابن رشد را بزرگ می‌داشتند. لیکن ظاهراً مسلمانان دیگر از فلسفه‌ی مشاء (مکتبی که از آموزه‌های ارسطو الهام می‌گرفت) خسته شده بودند. غربی‌ها از آن طرف برای ابن رشد کم نگذاشتند و حتی او را آخرین فیلسوف مسلمان می‌دانند. در نظر ما این نکته غلط می‌نماید اما با این توجیه شاید بتوان

آن را پذیرفت که اگر سیر فلسفه را منتج به غرب و فلاسفه‌اش بدانیم، فلاسفه‌ی مسلمان بعد از ابن رشد هیچ نقشی در این سیر نداشتند و از این رو در تاریخ فلسفه‌ی آنان به حساب نیامده‌اند.

سرگذشتش

گفتیم که ابن رشد در غربی‌ترین نقطه‌ی سرزمین‌های اسلامی زندگی می‌کرد. او ۱۵ سال بعد از درگذشت غزالی و حدود ۹۰ سال پس از ابن سینا متولد شد. در قرن ششم هجری (دوازدهم میلادی) آندلوس و شمال غرب آفریقا تحت حکومت سلسله‌ای مسلمان به نام الموحدون بود. جالب است تصور اسپانیایی که ابن رشد در آن می‌زیسته. سرزمینی اسلامی در غرب اروپا که آن‌قدر از زمان فتح‌اش توسط مسلمانان می‌گذشت که در زمان ابن رشد دیگر تبدیل به مهد فقها و دانشمندان اسلامی و مدارس دینی شده بود. الان البته جز معماری‌های اسلامی‌اش، آن‌چنان چیزی از آن دوران نمانده. تحلیل این هم باید جالب باشد.

ابن رشد از خانواده‌ی بزرگان بود و همچون پدر و پدربزرگش قضاوت می‌کرد در شهرشان. او را در ابتدا فقیه می‌دانند و پس از آن فیلسوف و پزشک. می‌گویند که خلیفه‌ی‌شان علاقه به فلسفه داشت ولی از خواندن ارسطو ملول گشته بود که ابن رشد را به خلیفه معرفی کردند و خلیفه از او خواست تا شرحی بر آثار ارسطو بنویسد. او هم چندین سال از عمرش را به پای همین کار گذاشت و سه شرح (شرح اکبر، شرح اوسط و شرح تلخیص) بر بیش‌تر آثار ارسطو به غیر از «سیاست» نوشت. سیاست ارسطو مثل این‌که به عربی ترجمه نشده بود یا به هر شکل در دسترس ابن رشد نبود. فلذا «جمهور» افلاطون را به جای‌اش شرح داد. این در دسترس نبودن کتب هم مقوله‌ی جالبی‌ست از منظر ما در این عصر تبادل سهمگین اطلاعات، همین در دسترس نبودن‌ها چه تأثیرات عمیقی که بر سیر تغییرات ملل مختلف گذاشته. بگذریم. معمولاً اشتراک بسیاری از فلاسفه نقطه‌ی اتکاشان

ارسطو آنجا بود که پس از این دوران، تقریباً هر چه از یونان و فلاسفه‌اش داشتند از دست رفته بود و از آن جمله ارسطو را نیز تبعاً از یاد برده‌بوند. در این میان ترجمه‌های لاتین شرح‌های ابن رشد، ارسطو را بار دیگر به اروپاییان مسیحی معرفی کرد. ازین روست که بسیاری‌شان ابن رشد را اصلاً با نام The Commentator (شارح) می‌شناسند. ترجمه‌های شروح ابن رشد آن‌چنان در میان مسیحیان فراگیر شد که پیروانی پیدا کرد که نام Averroists (ابن رشدی‌ها) بهشان داده‌اند. در عمق تأثیر ابن رشد بر فلسفه‌ی مسیحیت همین بس که توماس اکوینس (Thomas Aquinas) از فلاسفه‌ی برجسته و تأثیرگذار مسیحی که در قرن سیزدهم میلادی می‌زیست، سخت بر پایه‌ی تفاسیر ابن رشد از ارسطو پیش رفت و البته در موارد بسیاری نیز او را مورد شدیدترین انتقادات قرار داد. او در کنار نقدهای بزرگ و بسیاری که به ابن رشد وارد کرد، همچون دانته (Dante) شاعر و نویسنده‌ی بزرگ ایتالیایی، معتقد بود که با آثار ابن رشد باید با احترام و توجه برخورد کرد. پس از دانته و جناب اکوینس البته، کلیسای کاتولیک ابن رشد را دشمن اصلی دین و ایمان معرفی کرد که تا حدی هم به دلیل الحاقات ابن رشدی‌های مسیحی به تفکرات ابن رشد بود، نه لزوماً تمام تفکرات خود ابن رشد.

مسئله‌ی نفس

ابن رشد را با پایبندی‌اش به ارسطو می‌شناسند. او در موارد متعددی ابن سینا و فارابی و دیگر اسلافش را در درک آرای ارسطو نقد کرده و در پاسخ به ایرادات غزالی به آن‌ها، مشکل را از برداشت ابن سینا و فارابی از ارسطو دانسته که بعضاً با تفکرات نوافلاطونی افلوپین (Plotinus) و پورفیری (Porphyry) و دیگران در هم آمیخته و إلا اصل عقاید ارسطو از نظر ابن رشد عمدتاً بی‌ایراد است. او همچون بسیاری از پیشینیان‌اش باور داشت که آن قسمت‌هایی از قرآن را که با تفکرات فلسفی هم‌خوانی ندارد، باید به نحوی متفاوت تفسیر و

به حکومت‌ها و طبقه‌ی اشراف و دیگر منابع ثروت و قدرت بوده و إلا امرار معاش‌شان ممکن نبود، چون غیر از اینان که کسی به فیلسوف جماعت پول از پی تفلسفش نمی‌داد. همین ابن سینا با ابن رشد، گاهی در سایه‌ی لطف پادشاهی مشغول تفکر و تبلور بودند. زمانی هم از آتش قهر شاهزاده‌ای، در گریز و هجرت. ابن رشد آن اواخر، قاضی القضاة قرطبه (Córdoba) شده بود اما می‌گویند از بد روزگار همان سلطان حامی‌اش از سر مصلحت‌اندیشی‌ها و جلب نظر عده‌ای دیگر از فقها (ابن رشد نیز خود فقیه بود) فرمانی مبنی بر تحریم و تکفیر فلاسفه صادر کرد. شاید هم سلطان کلاً با ابن رشد چپ افتاده بود. ابن رشد را محاکمه کردند و به روستایی در همان حوالی قرطبه تبعید کردند و کتاب‌هایش را نیز به آتش افکندند. او البته دو سه سال بعد، دوباره نائل به الطاف خلیفه شد و به دربارش در مراکش رفت. لیکن اندکی پس از آن روی در نقاب خاک کشید. هانری کوربن (فیلسوف و ایران‌شناس شهیر) روایتی اندک متفاوت ازین ماجرای اواخر عمر ابن رشد دارد که در آن دعوت سلطان از او به مراکش از پی اعاده‌ی اعتبار ابن رشد نبود؛ چرا که اندکی بعد در ۷۲ سالگی در انزوا و در غربت، بدون اینکه برای آخرین بار قرطبه -وطنش- را ببیند در می‌گذرد. کربن می‌گوید که ابن رشد در سال‌های پایانی‌اش، سخت آماج حملات و توهین‌ها و تمسخر همگان -از جمله فقها و عوام- قرار گرفت.

تأثیرش بر اروپا

مجاهدتهای ابن رشد اما بی‌ثمر نبود. تأثیر او بر روند دگرگونی‌های فلسفه‌ی مسیحی چشم‌گیر است (البته شاید نه در جهت مطلوب خود ابن رشد). اروپاییان پس از فروپاشی امپراطوری روم غربی در اواخر قرن پنجم میلادی طی چند قرن دچار سقوط و زوالی شدند -در فرهنگ و اقتصاد و هر چه که بود- که از آن با نام دوران سیاه (Dark Ages) یاد می‌کنند. اهمیت تفاسیر و شرح‌های ابن رشد بر

تأویل کرد. البته او به نسبت دیگران مثل ابن‌که بر این نکته پافشاری بیشتری داشت، چنان‌که ابن‌سینا آیاتی که درباره‌ی معاد جسمانی است را نیازمند تأویل ندانسته اما ابن‌رشد در این چنین مواردی نیز آیات و تصویر قرآن کریم از قیامت را تأویل کرده است. ازین رو محل اختلاف جدی او با ابن‌سینا مسئله‌ی نفس است؛ حدوث نفس، تعدّد یا یگانگی نفس در میان انسان‌ها و ماندگاری نفس یا معاد. ابن‌سینا پیدایش نفس را هم‌زمان با پیدایش جسم فرد می‌داند اما ابن‌رشد معتقد به ازلی بودن نفس و پیوستن پسین‌ش به جسم است. علاوه بر این ابن‌رشد می‌گوید که همه‌ی انسان‌ها در نفس عاقله مشترکند و این موجودیتی‌ست واحد که همه‌ی ما از آن بهره می‌بریم اما از آن جدا نیستیم. او می‌گوید بخش جاودانه‌ی انسان همان نفس واحد است، نه نفس جزئی تکتک افراد، اما ابن‌سینا نفوس متعددی برای انسان‌ها قائل است که پس از مرگ جسم باقی خواهند ماند. نگاه ابن‌رشد به وضوح با جاودانگی فردی انسان تناقض دارد. از دیدگاه او گویا چیزی از انسان‌ها به طور فردی باقی نخواهد ماند و تنها یک وجود و معنای مشترک به نام نفس عاقله یا همان عقل باقی می‌ماند و از این رو است که معاد جسمانی را نتیجه نمی‌گیرد. ابن‌سینا همان‌طور که گفته شد معاد جسمانی را می‌پذیرد اما اثباتش را از طریق استدلال عقلی میسر نمی‌داند. البته آن‌طور که به نظر می‌رسد، در نهایت ابن‌رشد معاد جسمانی را به طور کامل رد نکرده و اعتقاد به آن را در میان مردم جامعه مفید قلمداد می‌کند.

به طور دقیق‌تر در نظر ابن‌رشد نفس همچون نور است؛ همان‌طور که نور با برخورد با اجسام منقسم می‌شود و پس از زوال آن اجسام دوباره متحد می‌شود، نفس و بدن نیز همان‌گونه هستند. پیش‌تر در آرای ارسطو و پیروانش چون ابن‌سینا آمده بود که عقل را به عقل فَعَال و عقل منفعل تقسیم کردند و عقل فَعَال جدای از تکتک اشخاص، غیر مادی و نامیرا بود. حال تفاوت در

این است که ابن‌سینا نامیرایی شخص را به عقل منفعل ارتباط می‌داد اما ابن‌رشد عقل منفعل را نیز برای همه، مشترک و مستقل از اشخاص می‌داند که آن نیز نامیرا خواهد بود.

همین جاودان نبودن فردی و وجود نفس عاقله‌ی واحد، محل تنازعی شده بود برای ابن‌رشدی‌هایی که در دانشگاه پاریس پایگاه قدرتمندی داشتند و اهالی کلیسای کاتولیک که این بدعت را در تضاد با باورهای مسیحی می‌دیدند. ابن‌رشدی‌ها البته پس از قبول این تضاد، دست به دامان مفهومی به نام حقیقت دوگانه شدند. بدین معنی که دو حقیقت وجود دارد. یکی از آن ما فلاسفه و یکی برای شما اهل مدرسه و کلیسایان که هر دو نیز درست است. جناب توماس اکوینس نیز معروف است به تلاش‌های بسیاری که در مبارزه با افکار همین افراد و تیره‌ی ارسطو از این تفکرات الحادی و کفرآمیز داشت (نه این‌که افکار ارسطو لزوماً مطابق آن‌چه که اکوینس می‌گفت باشد). هرچند کلیسا نهایتاً بعد از اکوینس کار خود را کرد و نظریه‌ی وحدت عقل را محکوم و تفکرات ابن‌رشدی را ممنوع کرد.

دیگر دیدگاه‌هایش

از دیگر اختلافات ابن‌رشد با برخی پیشینیان‌ش این‌ست که او مردم را بنابر آن آیه‌ی مشهور قرآن کریم در برابر سرشت‌شان به سه دسته تقسیم می‌کند: «طبقه‌ی اثباتی»، «طبقه‌ی کلامی» و «جدلیون» که البته این تقسیم‌بندی مختص او نیست؛ فلاسفه‌ی پیشین‌ش نیز بعضاً از همین دست تقسیمات دارند اما نکته اینجاست که فی‌المثل ابن‌سینا آن را به سرشت و طبع انسان‌ها متصل نمی‌سازد. در توضیح این دسته‌ها گفته است که دسته‌ی اول یا اهل برهان با مقدمات مطمئن عقایدشان را اثبات می‌کنند و به دنبال یقین‌اند، دسته‌ی دوم یا اهل خطابه با بحث‌های کلامی شنوندگان خود را متقاعد می‌سازند و در پی یقین نیستند و دسته‌ی سوم اما اهل هیچ یک ازین دو نیستند و به ظواهر امور دل‌خوش‌اند. او سپس

میلادی) درگذشت. تلاش‌های ابن رشد و تأکید او بر لزوم تفکر فلسفی، تا حدی فلسفه‌ی اسلامی را از مسیر متکلمین فاصله داد و البته از آن پیش‌تر اروپاییان را به تمایل از مسیر کلام به فلسفه واداشت که همین تمایل، سرآغاز حوادثی بود که به رنسانس منتهی شد. او آخرین فیلسوف مسلمان شناخته شده در غرب است که برای آخرین بار، تفکرشان را متأثر از تفکر مسلمانان ساخت. بعد از ابن رشد سیر حکمت و فلسفه در جهان اسلام و جهان غرب از هم گسست و هرکدام به سوی گرویدند.



انبوه مردم مؤمن را از جدلیون می‌داند و فلاسفه را از طبقه‌ی اثباتی. علاوه بر این، طبق نظر ابن رشد تأویل آیات قرآن صرفاً مختص فلاسفه و اهالی برهان است اما در نظر ابن سینا این خصوصی‌سازی نادرست می‌نماید.

دیدگاه ابن رشد در باب جایگاه زنان در جامعه و اقتصاد، قرباتی فراوان دارد با برخی متفکرین زمان ما. او فعالیت اقتصادی و اجتماعی و سیاسی زنان را هم‌پای مردان لازم می‌شمارد و بر خلاف تفکر غالب آن دوران (و شاید دوران کنونی)، تربیت فرزندان و خانه‌داری را وظیفه‌ی اختصاصی آنان نمی‌داند. ابن رشد بنا را بر این گذاشته که زنان، قشر مصرف‌کننده‌ی جامعه‌اند و مردان در تولید و اقتصاد دخیل‌اند؛ لذا با تغییر این رویه و مشارکت زنان در این امور می‌توان به نحوی فقر را از میان برداشت. در آرای سیاسی ابن رشد نیز این نکته قابل توجه است که او مخالف دخالت نظامیان در امور سیاسی بود و با الگوی سلطنتی حاکمیت سر ناسازگاری داشت چرا که نقیض مردم در آن حکومت نادیده گرفته می‌شود و فلاسفه در آن از دست‌یابی به قدرت باز می‌مانند.

شیخ اکبر

دیگر مطلب آن‌که از معاصران شهیر ابن رشد، ابن عربی بود. محی الدین ابن عربی حدود ۴۰ سال از ابن رشد کوچک‌تر بود اما چند ملاقات با او داشت که خواندن روایات خود ابن عربی از این دیدارها خالی از لطف نیست. آخرین ملاقات‌شان پس از مرگ ابن رشد بود؛ زمانی که استخوان‌هایش را از مراکش به وطنش -قرطبه- می‌بردند. تابوتش سوار بر مرکبی بود که طرف دیگرش نوشته‌هایش را نهاده بودند. توصیف غریبی دارد ابن عربی از این دیدار آخر.

نقطه‌ی انفصال

أبو الولید محمد بن احمد بن رشد در ۵۲۰ هجری (۱۱۲۶ میلادی) متولد شد و در ۵۹۵ هجری (۱۱۹۸

اگر تمامیت سازمان فکری و شاخه‌ها و مذاهب و مکاتب گوناگون فلسفه‌ی اسلامی را همچون درختی بدانیم، ایده‌ی توحید ریشه‌ی این درخت است

فلسفه‌ی اسلامی

گاه که سخن از فلسفه‌ی اسلامی به میان می‌آید، عده‌ای اعتراض می‌کنند که اصطلاح فلسفه تنها به مجموعه‌ی روش‌های شناختی و نوع خاصی تفکری که یونانیان باستان پایه گذاشته و بعدتر تمدن غرب میزبان آن شد، اشاره دارد؛ پس در واقع هیچ قرابتی بین دو واژه‌ی به کار رفته در این ترکیب، یعنی فلسفه و اسلام، وجود ندارد. در پاسخ می‌توان گفت که آثار فلاسفه‌ی عصر کلاسیک یونان و بعدتر فلاسفه‌ی اروپا، و نیز فلاسفه‌ی تمدن‌های اسلامی، هر دو به مطالعه و بررسی اصول و پایه‌های مشترک در فهم آدمی از هستی جهان بیرون و نیز هستی درونی خود انسان (که به ترتیب در اصطلاح فلاسفه‌ی اسلامی به آن‌ها عالم کبیر و عالم صغیر نیز گفته شده) می‌پردازند. با کمی مطالعه و گشت زدن سطحی در متون فلسفه‌ی غرب و فلسفه‌ی اسلامی، می‌توان شباهت‌های بسیاری بین موضوعات و نیز روش‌ها و ابزارهای آن دو پیدا کرد؛ چرا که این دو جریان تاریخی، هر دو از ریشه‌های فکری و سرچشمه‌های کلامی مشترکی بهره‌مند بوده‌اند: یکی آثار به جا مانده از تمدن یونان و روم باستان، و دیگری آثار کلامی متعلق به ادیان و تمدن‌های خاورمیانه. همچنین سوالات و دغدغه‌های محوری در هر دو جهان فلسفه‌ی غرب و فلسفه‌ی اسلامی یکسان است: چرا جهان و چیزها وجود دارند؟ علت نخستین و آغازین پیدایش جهان و پدیده‌های آن چیست و چگونه می‌توان آن را شناخت؟ ماهیت مشترک موجودات عالم چیست؟ فلسفه‌ی دوران پس از اسلام در ایران نیز، با بهره‌گیری از مواد اولیه‌ی پر بار و عمیقی چون آیات قرآن و تفاسیر آن و نیز کتب مقدس سایر ادیان غربی، روایات و آثار مکتوب مؤسسان و مشایخ مذاهب اسلامی، متون آیینی و اساطیری باستانی و نگاه‌شده شده به زبان‌های خانواده‌ی ایرانی چون پهلوی و پارسی کهن یا اوستایی، و نیز منابع کلامی دیگر که از زبان‌های مختلفی چون آرامی،

عبری، یونانی، لاتین، هندی و... به فارسی یا عربی ترجمه شده بودند، به گسترش جریان‌های تازه و خلاقانه‌ای در تاریخ فلسفه دست زدند.

دلیل قطعی دیگر در رد ادعای ناسازگاری جریان‌های فکری تمدن‌های اسلامی و فلسفه به معنای غربی آن، این است که بیشتر فلاسفه‌ی اسلامی (همچون سهروردی، ابن سینا، ملاصدرا، شیخ بهایی و...) با فلسفه‌ی یونان باستان، مخصوصاً فلسفه‌ی افلاطون و ارسطو، آشنا بوده‌اند، و حتی برخی از آن‌ها را می‌توان از بزرگ‌ترین استادان و مفسرین فلسفه‌ی کلاسیک یونان دانست. پس ترکیب فلسفه‌ی اسلامی، نه تنها ترکیبی جعلی و بی‌اعتبار نیست، بلکه در واقع به یکی از تأثیرگذارترین و اصیل‌ترین جریان‌های تاریخ فلسفه و تفکر در حدود هزار سال اخیر اشاره دارد.

توحید و فلسفه

اگر تمامیت سازمان فکری و شاخه‌ها و مذاهب و مکاتب گوناگون فلسفه‌ی اسلامی را همچون درختی بدانیم، ایده‌ی توحید ریشه‌ی این درخت است؛ جایی که فلسفه‌ی تمام حکمای اسلامی دوران‌های مختلف به یکدیگر پیوسته و از آن نقطه‌ی مرکزی حیات می‌گیرند. ایده‌ی توحید تنها منحصر به تاریخ اسلام نبوده و از مصر باستان و اقوام سامی ساکن غرب خاورمیانه گرفته تا سقراط و افلاطون و فلاسفه‌ی اروپای مسیحی، به آن نظر داشته‌اند. اساس و پایه‌ی تفکر اسلامی در مورد ماهیت وجود انسان و هستی جهان را تنها می‌توان به وسیله‌ی ارائه‌ی معنای این اندیشه توضیح داد. در جلد اول از کتاب تاریخ فلسفه‌ی اسلامی نوشته‌ی هانری کوربن، نویسنده برای بیان پایه‌ی نظریات حکمای مذهب اسماعیلیه، کار را با توضیح دادن مفهوم «دیالکتیک توحید» از دید آن‌ها شروع می‌کند. به منظور ارائه‌ی محتوای کوتاهی از این بخش، ابتدا باید معنای دیالکتیک و سپس معنای توحید را توضیح دهیم. از ترجمه‌های مختلفی که برای واژه‌ی دیالکتیک شده شاید بهترین آن‌ها «جدل» باشد. دیالکتیک یک اصطلاح عمومی و کلی است که به صورت نمادین و بسیار تجریدی به «فرآیند خلق شدن پدیده‌های نو از تضاد و درگیری میان پدیده‌های نقیض یکدیگر که از پیش وجود داشته‌اند» اشاره می‌کند. این جریان به حرکت درآمدن و تغییر وضعیت چیزها (اجسام، نیروها،

یا همان مخلوقات که فراتر از تفاوت‌های ماهیتی آن‌هاست، اصل مشترک وجود داشتن است. اما هر پدیده‌ای که وجود دارد ممکن است در زمان دیگر وجود نداشته باشد. انسان یا هر شیء یا حالت یا اثر طبیعی دیگری که توجه آگاهی را به خود جلب می‌کند، زمانی وجود نداشته و زمان دیگری هم می‌رسد که وجود نخواهد داشت. پس خاصیت مشترک هستی تمام مخلوقات و ویژگی ثابت در تمام موجودات عالم این است که وجود داشتن و وجود نداشتن آن‌ها همیشه در کنار یکدیگر حاضر و قابل مشاهده است. زمانی وجود آن‌ها نمود می‌یابد و در زمان دیگر عدم وجود داشتن آن‌ها در واقعیت منعکس می‌شود. از آن‌جا که مطمئن هستیم هر پدیده‌ای که وارد قوه ادراک ما می‌شود، وجودش یک نقطه‌ی آغازین داشته و زمانی کاملاً نیست بوده و باز زمانی هم خواهد رسید که ساختار و پیکره‌اش از هم پاشیده و تجزیه شده و نیست خواهد شد، با حذف عامل زمان و ترتیب علیّ غوارض، مطمئن می‌شویم که تمام موجودات در عین حال که وجود دارند، به صورت بالقوه وجود ندارند! جمله‌ی کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (همه چیز نابودشونده است به جز وجه او) در سوره‌ی قصص بیان اسلامی مناسبی برای این حقیقت است.

پس قاعده‌ی اول در توحید جدا کردن اصل و مبداء جهان از هر نوع ذهنیتی است که برای انسان قابل شناسایی کامل و دقیق باشد. به همین منظور در فلسفه‌ی اسماعیلیه از اصطلاحاتی مانند غیب‌الغیوب برای اشاره به ذات الهی استفاده شده است. نیروی خلاق آغازین جهان که فرآیند به وجود آمدن و هست شدن تمام هستی‌های دیگر معلول آن است، تنها با توصیف‌های سلبی و تکذیبی وارد حوزه‌ی زبان می‌شود. این نیروی خلاق بر خلاف تمام پدیده‌ها نه وجود دارد و نه وجود ندارد، بلکه تنها به وجود می‌آورد. او خود یک موجود نیست بلکه تنها خالق است. در تخفیف‌یافته‌ترین بیان و با نوعی تسامح می‌توان گفت وجود او با سایر وجودها تمایزی اساسی دارد و آن این‌که جنسی این وجود برخلاف تمام وجودهای دیگر، اولاً بدون پشتوانه و بدون دلیل و علت و هدف است (قائم به ذات یا قائم به خود است) و دوم این‌که حتمی و ضروری و برای تعریف شدن وجودهای دیگر، ضروری و واجب است (واجب‌الوجود است). بر خلاف تمام وجودهای دیگر، وی نقطه‌ی آغاز و پایان ندارد. پس اولین

قدرت‌ها، خواسته‌ها و امیال، پدیده‌ها، کلمات، معانی و مفاهیم، ایده‌ها، احساسات، تمدن‌ها، افکار و... توسط انرژی حاصل از رو به رو شدن هستی‌های متضاد و متخاصم و ناسازگار با یکدیگر را می‌توان در همه‌جای هستی مشاهده کرد، از پدیده‌های طبیعی گرفته تا دینامیک قدرت در روابط انسانی و علمی مانند اقتصاد.

این نزاع و جدل، درون محتوای روان و مضامین ذهنی گوناگون نیز وجود دارد؛ مثلاً دو مفهوم درونی و ذهنی آزادی و امنیت با یکدیگر نوعی تضاد دارند، چون هرگاه در جهت آزاد شدن از محدودیت‌ها دست به ابتکاری زده و کاری انجام دهیم، خود را در معرض روبرو شدن با جهان بیرون و خطرهای بی‌شمار آن قرار دادیم و امنیت‌مان تهدید می‌شود، در مقابل هرگاه به علت ترس از آسیب‌های محیط به دنبال امنیت و مصلحت‌طلبی باشیم، مجبور خواهیم شد قید آزادی و فعالیت را زده و منفعلانه به گوشه‌ای امن پناه ببریم. این تضاد دیالکتیکی بین دو حالت روانی در انسان باعث پویایی و حرکت و تغییر حالت دائمی بین دو وضعیت و نیز انگیزه‌ی ابداع و نوآوری برای برقراری وضعیت متعادل سومی خواهد شد. در عنوان این متن، منظور از دیالکتیک، همین تضاد بین مفاهیم و پیش‌داوری‌های ادراک و شیوه‌های متفاوت شناخت هستی و کشف ماهیت و علت وجودی آن است.

مرحله‌ی دوم، تعریف توحید است. توحید یعنی اثبات واحد. یعنی یافتن یا ساختن راهی از جنس تعقل و تفکر که بازتابی از اصل آغازین واحد و اولین علت مشترک وجود عالم و تمام پدیده‌ها را در ذهن انسان بتاباند. اصل اول در توحید قائل شدن تمایز کامل بین ساحت الهی و وجود سایر موجودات عالم است. معمولاً در هستی‌شناسی، هر موجودی را با تعیین حد و مرز آن مشخص می‌کنیم و می‌شناسیم؛ همچون نقشه‌ی یک کشور که دقیقاً اجزاء داخل آن را در هر نقطه از بیرون آن جدا می‌کند. برای فهمیدن این اصل آغازین واحد نیز باید از همین روش استفاده کرده و مرزهای آن پدیده (علت نخستین پیدایش عالم و هستی یافتن موجودات) را پیدا کنیم. در واقع اولین پاسخ به سوال خدا چیست خود یک پرسش دیگر است، این‌که چه چیزهایی خدا نیستند؟! با این کار مرز و حد آن را مشخص می‌کنیم. برای این کار ابتدا ادعا می‌کنیم که واقعیت مشترک بین تمام پدیده‌ها

صفتِ خداوند در تفکر اسلامی منزّه بودن از هر نوع توصیف و تصویرسازی محدود و جزئی است؛ ادراک ناشدنی و وصف‌ناپذیر بودن. با هیچ ابتکارِ ذهنی و هیچ بلندپروازی انسانی نمی‌توان ذاتِ وی را کشف کرد و به کلیت آن دست یافت.

در الهیاتِ مسیحی و آثارِ فلاسفه‌ی مکتبِ ایده‌آلیسمِ آلمان چون کانت و هگل، ضرورتِ حرکتِ تکوینی عقل و آگاهی به سمتِ وحدانیتِ بخشیدن به مفاهیم و پدیده‌ها، یعنی ضرورتِ تصوّر و درکِ توحیدی داشتن از جهان برای عقل، بیانِ مشابهی دارد. در نظرِ کانت، تصوّر ایده‌های وجودیِ واحد و یک‌پارچه در ذهن، همچون وجودِ خداوند به عنوانِ علت و سرچشمه‌ای واحد برای وجودِ جهان، و نیز تصوّرِ متناقض و دیالکتیکی وجودِ خودِ جهان به عنوانِ پدیده‌ای واحد و یک‌پارچه، به آن علت برای یک سوژه‌ی شناسنده همچون انسان ضروری و غیرقابلِ اجتناب است، که حالتِ وجودیِ خودِ سوژه، یعنی نفسِ انسان، خودِ یک‌پارچه و واحد و فراتر از زمان و مکان و تجربه، محض و مطلق و مجرّد است. پس در نظرِ آنان، برای ذهنِ آدمی، این امر که تصوّرِ واحد و انتزاعی داشتن از حقیقتِ جهان و علتِ وجودیِ آن و نیز جهانِ درونیِ خودِ او، با واقعیت و تجربه‌ی ناسازگار و متناقض آن است، اهمیتِ چندانی ندارد. در این مورد، یعنی تفکرِ انتزاعی و وحدت‌گرا و فراتر از محدودیت‌های مادی و زمانی مکانی از جهان و پدیده‌های آن و نیز هستیِ روحِ خودِ انسان داشتن، برای سوژه نه واقعیت داشتن و مادی و تجربی بودنِ آن ایده‌ها و مفاهیم، بلکه تنها وجودِ درون‌ذهنی و ایده‌آل و مثالی آن‌ها و ضرورت و کاربردی که در جهتِ رشدِ آگاهی و عقلانیت و خلقِ مفاهیم و الگوها و هستی‌های ذهنی جدید دارند، مهم است. پس در نظرِ وی، واقعیت داشتنِ یک جوهرِ واحد و تشخّص‌یافته‌ی متعالی به نام خدا که عالی‌ترین خیر و کامل‌ترین قدرت و اراده را در خود دارا باشد، چندان مهم نیست. بلکه تنها فرضِ وجودِ چیزی متعالی و کامل و مطلقاً خیر و نیک و قضاوت و حقیقتی جاودانه معتبر در نظرِ انسان، خود محرّکِ وی به سمتِ تعالی و رشد و امورِ نیک خواهد شد.

خلقت و دعوت

نقطه‌ی آغازینِ خلقت در قرآن با بیانِ نمادینِ فرمانِ ازلی و ابدی و خارج از زمان و مکانِ «فَیَكُونُ» (که

در آیاتِ مختلفِ تکرار شده) مشخص شده است. گن امری‌ست که مبداءِ خلاق به جهان می‌دهد، به معنی هست شو، یا وجود داشته باش. پس اولین نمودِ این مبداء در عالم، صفتِ خالق بودن است. اما پس از آنکه عملِ خلقت انجام شد، با درکِ موجوداتِ عالم نیز می‌توان به شناختِ بیشتری از ذاتِ الهی رسید، چرا که هر مخلوقی اثر و نشانه‌ای از مبداء در خود دارد. با توجه به غیرقابلِ دسترس بودنِ شناختِ آن واحد و احد به صورتِ مستقیم، که قبل‌تر ذکر شد، در مسیرِ شناختِ صفاتِ وی از طریقِ صفاتِ مخلوقات، باز از روش‌های سلبی و نفی مطلق استفاده می‌شود. یعنی تمامِ مصادیقِ خطا در شناختِ ذاتِ خداوند و راه‌های مختلفِ به اشتباه افتادن در توحید توضیح داده می‌شود. دو ایرادِ اصلی که ممکن است در توحید پیش آید را با اصطلاحاتِ تشبیه و تعطیل ذکر کرده‌اند. «تشبیه» یعنی تشابه دادنِ مظهر به ظهور، یعنی این‌که از صفاتِ مخلوقات، صفتِ خالق را مستقیم بشناسیم و در موردِ آن دو دقیقاً انگاره‌ی یکسانی داشته باشیم. مثلاً بگوییم وقتی جباریت و بی‌رحمی طبیعت در فلان سانحه را می‌بینیم، دقیقاً صفتِ جباریتِ خداوند را درک کرده‌ایم، و یا با شناختِ صفتِ مهربان بودنِ یک مادر نسبت به فرزندش، دقیقاً صفتِ رحمتِ خداوند را شناخته‌ایم. اما «تعطیل» (توقف هم گفته شده) تقریباً نقطه‌ی مقابلِ این خطا است. به این معنی که ادعا کنیم صفاتِ الهی هیچ شباهت و ارتباطی به صفاتِ مخلوق ندارند و با مشاهده‌ی مخلوقات نمی‌توان هیچ قدمی در راستای شناختِ صفاتِ خدا و ذاتِ یک‌پارچه و محضِ آن (همان ماهیتِ مشترک در تمام هستی‌ها و علتِ آغازین و هدفِ متعالی و نهایی جهان) کسب کرد. برای تصحیحِ این دو خطا، راه سومی به نام «تنزیه» ارائه شده است. تنزیه یعنی قبول کنیم که در هر موجود می‌توان اثری از آن مبداءِ واحد جهان را مشاهده کرد، نماد و نشانه و برهانی که موخّد را یک قدم به واحد نزدیک‌تر می‌کند، ولی در عینِ هیچ‌گاه وی را به نهایتِ راه و مقصدِ نهایی که شناختِ عینی و مطلق ذاتِ الهی باشد نمی‌رساند، چرا که انسان نیز مانند سایر مخلوقات دارای محدودی وجودی مشخص بوده و تعقل و حواس و ادراکِ وی دارای مرز تعیین شده‌ای است، حال آنکه هر حدّی راه را بر شناختِ کاملِ موجودی در حدّ بالاتر می‌بندد.

یک تفکّر استدلالی و منطقی سرد نیست، بلکه نوعی تلاش برای دریافتِ شَمّی و شهودیِ حقایقِ جهان و وجود است. برهان و استدلال محدود به استفاده از موادِ خودآگاهِ انسان است، که تنها سطح باریکی از روانِ وی را تشکیل می‌دهند، حال آنکه برای دریافتِ بازتابِ صفاتِ خدا در مخلوقات، به استفاده از تمامیِ ظرفیتِ روح و اندیشه نیاز است. پس منظور قرآن از تفکّر در معاد گیاهان و یا نزول باران و... نوعی دعوت به تفکّر شهودی و مستقیم در جهان است، نه تلاش برای اثباتِ وجودِ خاستگاه و ماهیتی واحد برای تمام موجودات از طریق استدلال‌های منطقی و روش‌های شناختِ علمی. داستانِ خلقتِ عالم در قرآن طوری بیان شده که تقریباً با اطمینان می‌توان دَفعی بودن و بلادرنگ بودن آن را برداشت کرد. عملِ خلقت در یک لحظه انجام شده و طرح روحانی و مثالی تمام پدیده‌ها تا ابد در همان لحظه و به طور یکسان در ذهن خالق ریخته شده، که بعدتر به مرور در قالب‌های مادی ریخته شده و در جهان مادی پدیدار شده و پس از مدتی نیز قالب مادی آدم‌ها از هم گسیخته و دوباره نیست خواهند شد. برای فهم این مطلب باید کمی به معنای اصطلاح «عقل اول» یا «عقلِ گل» در نوشته‌های مؤلفین اسماعیلیه بپردازیم. عقل اول، همان ابداعی است که در آغاز پیدایش جهان انجام شد، اولین فعل و اثر خداوند در جهان همان کلامِ خَلَقِ الهی یا کلامِ الله است. ذاتِ خداوند در هاله‌ای قدسی پنهان شده بود و برای هیچ مخلوقی قابل شناسایی نبود، پس او نمودی تقلیل یافته و نشانه و کلامی از خود را به جهان نشان داد، یک نمایش زبانی از ذاتِ الهی که توسط انسان قابل کشف شدن باشد، شاید همان الهام و وحی. وی در لحظه‌ای نور خود را در جهان پراکنده کرد و صورت‌های نورانی شکل گرفتند. برای عرفای اسماعیلیه این عقل اول معادل اسم اعظم الله در قرآن است، یعنی در نظر آنان هرکجا در قرآن راجع به الله صحبت شده منظور خود ذاتِ خداوند نیست، چرا که آن محدودیت‌های دریافتِ انسانی را نمی‌پذیرد و قالب زبانی نمی‌گیرد، بلکه منظور کلامِ خدا و بُعدِ حیوانی اوست. این ظهور خاص الهی در قرآن به صورتِ یک دعوت مطرح شده است. در آن لحظه‌ی ابتدایی خلقت که تنها صورتِ روحانی واحد و ازلی و ابدی موجودات (نوعی وجودِ مثالی از حالتِ ایده‌آل و کامل و مجرد هر موجود) خلق شده بودند

معنای دیالکتیکِ توحید دقیقاً در این اثبات و سلبِ هم‌زمان روشن می‌شود. تمام چیزی که انسان برای شناختِ آن عِلّتِ اول و واحد در اختیار دارد همین اثراتِ فعلِ خلقتِ او، یعنی مخلوقات و آثار و صفاتِ آن‌هاست؛ ولی در مقابل هیچ شباهت و یکسانی مطلق و دقیق بین هیچ‌کدام از این وجودها با وجودِ آغازین نیز یافت نمی‌شود. این فرآیند را برخی عرفا و فلاسفه به دیدنِ بازتابِ نور در آینه تشبیه کرده‌اند. وقتی تصویرِ خورشید را در آینه می‌بینیم می‌دانیم که این ابدأ خودِ خورشید نیست و از نظر مقیاس حرارت و ابعاد و... حتی نزدیک به آن هم نیست، ولی هم‌زمان مطمئن هم هستیم که دقیقاً تصویرِ خودِ خورشید را در آینه می‌بینیم و این نور بازتاب شده مستقیماً از همان منبع است. جمله‌ی ابتدایی آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی نور، *اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ*، به نظر می‌رسد که الله را معادل با نور می‌نامد. تضاد و تناقضِ دیالکتیکی توحید حاصل از همین امر است که در صورت و جوهرِ کوچک‌ترین و ناچیزترین کثرت‌ها می‌توان اثباتِ وجودِ واحد را دید، در حالی که هیچ‌کدام حدِ وجودیِ دقیقِ آن را نشان نمی‌دهند و در موردِ حقیقتِ عینی و محض و بی‌پرده‌ی او گنگ و ساکت می‌مانند. دیالکتیکِ توحید شامل دو عمل متضاد نفی و اثبات است. هر چیز از آنجا که مخلوق خداست آیتی از اوست و وجودِ عِلّتِ نخستین را اثبات می‌کند، هم‌زمان هر کجا که پندار شناختِ خدا و مشاهده‌ی آن در امری مشخص و محدود و میرا بر موخّد پیش آمد، باید الوهیتِ آن امر را نفی و انکار کند. این زنجیره‌ی انکار و اثبات هیچ‌گاه قطع نشده و به نتیجه‌ی نهایی، یعنی شناختِ کامل و مطلق ذاتِ مشرکِ پدیده‌ها نمی‌رسد، بلکه دائماً در قالبی نو تکرار شده و محدوده‌ی وجودیِ موخّد را گسترش داده و به غایت، که هرچه فراتر رفتن از محدودیت‌های وجودیِ انسانی و نزدیک‌تر شدن به صفاتِ خداوند، یعنی همان وجودِ ازلی ابدی و مطلق و کَلّیِ خالقِ جهان است، نزدیک‌تر می‌کند. یک قول معروف در میان حکمای اسلامی این‌طور تعریف می‌کند که توحید یعنی شناختنِ حدودِ آسمانی و زمینی (در موردِ استفاده از حدود و مرزها برای شناختِ قبل‌تر بحث شد). ریشه‌ی این ایده شاید از آنجا باشد که در قرآن تفکر در تجلیاتِ خداوند، مثلاً خلقتِ آسمان‌ها و زمین، به نوعی یک عملِ تعدّیِ والا و معادلِ تفکّر در ذاتِ خودِ خدا مطرح شده است. البته منظور قرآن از این تفکّر،

وی در نظر گرفته شده است. برای هر موجود در لحظه‌ی ازلی خلقت نخستین، طرحی الهی و قالبی کامل و بی‌نقص ریخته شده که در میانه‌ی بسط یافتن جهان، فرصتی برای کمال و بازگشت به آن اصل را دارد. تفاوت میان رستگاری و هلاک در همین انتخاب بین اجابت و یا رد کردن این دعوت الهی و قدسی است. اما این فعل خلقت که باعث نمود یافتن جهان و جدا شدن موجودات از قالب متعالی خویش شد، در انسان نوعی اضطراب و حیرت و اندوه پدید می‌آورد که حاصل دوری از همان مبداء آغازین و نقضی است که وی همواره در خود احساس می‌کند. در مورد ریشه‌ی کلمه‌ی الله نظرات متفاوت است، ولی بسیاری آن را از ریشه‌ی وله به معنای واله بودن و حیرانی و تحت تاثیر اندوه بودن می‌دانند، مانند حال مسافری که در بادیه راه خود را گم کرده باشد. همچنین برخی آن را از ریشه‌ی الهانیه یعنی کسی که آه می‌کشد یا میل و نیازی در دل دارد در نظر گرفته‌اند. به این معنی هویت الهی و حالت نزدیکی به عقل اول وقتی در انسان به وجود می‌آید باعث حالت اندوه و حیرت می‌شود، چرا که در این حال او در می‌یابد که قادر به عبور از حدود وجودی و عقلانی خویش و درک حدود والاتر و امر کلی و جاودانه و ذات قایم به خود، که لازمه‌ی کشف ذات الهی باشد، نیست. در این شرایط راهی که قرآن برای غلبه بر این اضطراب به او پیشنهاد میکند ذکر الله است. یادآوری کلام آن مبدع و دلیل نخستین، یادآوری امکان کمال انسان طبق طرح الهی خاصی که هر لحظه در زندگی او جریان دارد. شاید منظور از این ذکر و یادآوری همان تعقل باشد، هانری کوربن در کتاب مذکور این‌چنین شرح می‌دهد که تعقل وسیله‌ای است که انسان از طریق آن به مبداء هستی خود و سایر وجودها معرفت حاصل می‌کند، تعقل دقیقاً ماهیت خداوندی وحی‌کننده و صفت اصلی خداست که انسان با وی در آن مشترک است.

و نه نمودهای کثرت یافته‌ی آن‌ها، این دعوت به کمال و وحدانیت به شکل نوعی صلا و صدا زدن و یا خواندن نام آن موجودات انجام گرفت (این روایت اسلامی از خلق دفعی ارواح و طرح اولیه‌ی موجودات در عالم ملکوت و دعوت الهی از ارواح انسان‌ها به توحید، روایت اوستا از دعوت هورامزدا یا فرورهرهای موجودات در مینو و هبوط به جهان مادّی و گیتی برای مبارزه با اهریمن و یاران وی را به یاد می‌آورد). اما تناقضی که پیش می‌آید این است که در معنای فعلی دعوت کردن، نوعی آزادی و اختیار مستتر است (یعنی می‌توان دعوت را قبول نکرد)، در حالی که هیچ موجودی اختیاری برای وجود داشتن یا نداشتن ندارد و در لحظه‌ای که هر هستی هست و یا نیست می‌شود، نوعی جبر مطلق و خارج از حوزه‌ی اختیار خودش به آن هستی می‌بخشد یا هستی را از او می‌گیرد. پاسخ این تناقض اما این است که این دعوت، دعوت به وجود داشتن نیست، بلکه دعوت به توحید و اراده‌ی به یکی شدن با هستی و حیات الهی است. پس موجودات تکثیر شده در اثر خلقت، اختیاری در مورد وجود یا عدم وجود خود ندارند، ولی در این‌که مسیر توحیدی خاصی خود، یعنی راهی که آنها را از کثرت و پراکندگی و آشفتگی به وحدانیت و مبداء آغازین می‌رساند را ببینند یا نه، خود صاحب‌اختیار هستند. مفهومی که شاهرخ مسکوب در شرح روایت دینی سیاوش، با بیان واژه‌ی «خویش‌کاری»، به معنای سرنوشت و هستی خویش را بر دوش کشیدن و در جهت طرح متعالی و روحانی خود حرکت کردن و کامل شدن، به آن رنگ و بوی آیین‌های ایران باستان و کیش‌های مهرپرستی و مزدیسنا را داده است. خویش‌کاری هر موجود، همان تطابق با طرح توحیدی خود است، همان تنها کلید حقیقی رستگاری روح وی، یعنی هماهنگ شدن و هم‌گام بودن با طرح واحد و کلی و مطلق الهی و دینی از جهان و زندگی.

حیات و غایت

پس در برداشت اسلامی از زندگی، حیات هر موجود فرصتی است برای تغییر و طی مسیر وی از کثرت به وحدت، و از نقص به کمال. هر موجود توحید خاص خویش را دارد و مسیر تکوین و تکاملش از بقیه جداست. تَوَحُّد (واحد شدن) برای هر موجود یعنی کمال خاصی که توسط خالق در طرح وجودی وی نهفته شده و غایت و هدفی که برای حیات

سینا بهارلویی | ۹۱

به قول آگوستین قدیس «ایمان می‌آورم تا بفهمم»

آیا دین با فلسفه سازگاری دارد؟ آیا امری به نام فلسفه‌ی اسلامی ممکن است و اگر آری اصلاً چه معنایی دارد؟ و گیریم که معنای آن را هم بدانیم، به چه کار ما می‌آید و اصلاً چه تأثیری بر زندگی امروز ما دارد؟

این‌ها همگی پرسش‌های اساسی و اجتناب‌ناپذیری هستند که سال‌ها و بلکه قرن‌ها در قالب‌های گوناگون مورد بررسی قرار گرفته‌اند و بحث‌های زیادی پیرامون‌شان شده است و هر خواننده‌ای احتمالاً پیش از هرگونه علاقه به دانستن یا مطالعه درباره‌ی فلسفه‌ی اسلامی این سؤالات را از خود می‌پرسد. هرچند ادعای پاسخ به این سؤالات وحل و فصل مناقشات آن در چند صفحه گزاره است، اما تلاش برای روشن‌سازی این پرسش‌ها و رفع ابهام از معنای آن‌ها بی‌شک اولین مرحله‌ای است که شوربختانه توسط عده‌ی زیادی از پژوهندگان این سؤالات مغفول مانده است. از این رو این نوشتار را به طرح چند پرسش اساسی اختصاص می‌دهیم و سعی می‌کنیم به روشی دیالکتیکی ووجه‌های تناقض‌آمیز پرسش از فلسفه‌ی اسلامی را مورد بررسی قرار دهیم و دوسوی ماجرا را روشن کنیم. شاید این مهم‌ترین خصلت فلسفه باشد که وقتی به جواب‌های حاضر و آماده نمی‌نهد و دیالکتیک نهفته در پرسش‌ها را به بهانه‌ی یافتن پاسخی نهایی قربانی نمی‌کند. از این روست که عده‌ای مخصوصاً در عصر پرشتاب کنونی آن را مهممل و بی‌فایده دانسته‌اند. چرا که انتظار پاسخ‌هایی حاضر و آماده و بی‌چون و چررا داشته‌اند که یک بار برای همیشه خیال‌شان را راحت کند و حس آرامش کاذب ناشی از دانستن جواب یک پرسش را به آن‌ها القا کند. از این رو تاب و تحمل آن دسته از متفکرینی را که به یک‌باره انقلابی در فلسفه می‌کنند و تمامی پاسخ‌های آماده را زیر رگبار باریکاندیشی‌شان می‌گیرند، ندارند. بنابراین سؤال اول را به این اختصاص می‌دهیم که چگونه اندیشمندی می‌تواند کاملاً مخالف فلسفه‌ی پیشینیانش باشد و به تمامی آن را نفی کند اما به طور معجزه‌واری در سده‌های آینده بیشترین تأثیرات را بر خود همین فلاسفه

بگذارد و حتی به عنوان فیلسوف شناخته شود. چگونه می‌توان همچون غزالی مخالف فلسفه بود و به عنوان یک فیلسوف شناخته شد؟

بررسی فلسفه‌ی اسلامی به طور خاص و فلسفه به طور عام بدون رجوع به اندیشه‌ی فیلسوفانی که در فراگردی تاریخی و در راهی پرسنگلاخ و کجدار و مریز آن‌ها را جلو برده‌اند غیرممکن است و محلی از اعراب ندارد. نمی‌توان تعریفی یک یا دو خطی از فلسفه ارائه داد و از آن به عنوان خط‌کش و معیاری نهایی برای طبقه‌بندی فیلسوفان و بازشناسی فیلسوف از غیرفیلسوف استفاده کرد. اغلب ما چیزهایی در مورد فلسفه شنیده‌ایم. عده‌ای آن را مربوط به دیوانگان و مجانین می‌دانند و تصور می‌کنند که انسان‌های عجیب و غریب سراغش می‌روند. اگر هم بپرسند اصلاً این فلسفه چیست احتمالاً می‌گویند دانشیست که به دنبال اثبات بدیهیات است و سؤالاتی نامأنوس می‌پرسد. مثلاً آیا جهان همان است که می‌بینیم؟ آیا به طور قطع وجود دارد و اموری از این دست. یا در بهترین حالت فعالیت عقلانی برای کشف حقیقت. اگر چون ابن رشد فیلسوفی نظیر ارسطو را مبنا قرار دهیم و او را الفیلسوف و معلم اول بنامیم و اساسا فلسفی یا غیرفلسفی (حتی درست یا غلط) بودن هر سخنی را در نسبت آن با آرای ارسطو تعریف کنیم، هرچند معیاری به دست داده‌ایم اما افراد بسیاری را از این دایره بیرون گذاشته‌ایم. یکی از خصلت‌های متمایز فلسفه آن است که تاریخ آن مملو از افرادی‌ست که هیچ اعتقادی به فلسفه نداشته‌اند، آن را عبث می‌دانستند و به طور کل به نقد آرای فیلسوفان مقدم بر خود پرداخته‌اند، و در نهایت در عصرهای بعدی به عنوان فیلسوفانی انقلابی شناخته شده‌اند. اگر برخوردی نظیر ابن رشد با فلسفه در پیش بگیریم احتمالاً باید غزالی، کرکه‌گور، پاسکال، روسو، نیچه و بسیاری از افرادی که را به عنوان فیلسوف می‌شناسیم به کناری نهیم و آن را خارج از دنیای فلسفه قلمداد کنیم. بنابراین پویایی فلسفه و چرخش‌های فراوان و گستردگی آن در طول تاریخ سبب می‌شود که نتوان معیاری مطلق برای فیلسوف یا غیرفیلسوف بودن متفکری به دست داد. هیچ بعید نیست که اگر غزالی پانصد سال دیرتر به دنیا می‌آمد این‌طور به فیلسوفان نمی‌تاخت. هرچند که غزالی مانند کانت به مسائلی نظیر «در عاجز کردن فلاسفه از اثبات آفریدگار»، «عاجز کردن

آن از اثبات این‌که مبدا نخستین جسم نیست» و... پرداخته است و از این رهگذر فیلسوفی مدرن محسوب می‌شود که ششصد سال سریع‌تر از دیگر فیلسوفان از اثبات یا رد خدا و مسائل متافیزیکی پیرامون آن دست شست و آن را ناممکن دانست. در مقابل شارحان و مقلدان بوده‌اند که مدیحه‌ها در ستایش فلسفه سراییده‌اند و نامی از آن‌ها باقی نمانده است. همچنین غزالی بر خلاف آنانی که مقهور استدلال‌های شبه‌ریاضی و شبه‌هندسی شده بودند و از این رهگذر تصور می‌کردند که می‌توان جهان را با منطقی شبیه منطقی ریاضی تمام و کمال توصیف کرد، این نوع استدلال‌ها را کاذب می‌داند. جا افتادن این مسئله در فلسفه تا قرن بیستم هم ادامه داشته است و هنوز افرادی بوده‌اند که تصور می‌کردند با منطقی شبیه ریاضیات می‌توان تمام واقعیت را اثبات کرد و نتیجه گرفت. وی در پاسخ به این حيله‌گری فلاسفه‌ی زمانه‌اش که دیگران را به سبب عدم تحصیل منطقی نكوهش می‌کردند می‌گوید: «قول به ضرورت فهم آن علوم -ریاضیات و هندسه- مانند این است که کسی بگوید آگاهی به این که این خانه نتیجه‌ی عمل معماری دانا و بارزاده و قادر است مستلزم این است که علم داشته باشی بر این که خانه شش ضلعی است. و اما در مورد منطقی فلاسفه می‌گویند از یادگرفتن احکام منطقی گریزی نیست، صحیح است، ولی منطقی، خاص فلاسفه نیست بلکه منطقی اصلی است که ما آن را در فن کلام «کتاب النظر» نامیده‌ایم، ولی ایشان برای گستاخی و ترسانیدن مردم نام آن را به منطقی مبدل کرده‌اند.»

غزالی مقهور شخصیت‌ها و اسامی و حيله‌گری‌های هیچ نحله‌ای نمی‌شد، خواه فلاسفه، خواه متکلمان، خواه فقیهان و خواه طبیعی‌دانان. بی‌شک او بسیاری از اندیشمندان غربی را به یاد پولس قدیس و سورن کرکه‌گور دانمارکی می‌اندازد که با همین لحن تردستی‌ها و حيله‌گری‌های فلاسفه و دانشمندان را که قصد مقهور کردن عوام را دارند نكوهش می‌کنند. آن‌دو نیز مانند غزالی عقلانیت به مفهوم یونانی و فلسفی آن را محدود می‌دانند و راهی برای آن برای درک ایمان متصور نیستند. به قول آگوستین قدیس «ایمان می‌آورد تا بفهمم». شاید این جمله چکیده‌ی مواجهه‌ای باشد که اندیشمندان نظیر غزالی در برابر عقلگرایان محض داشته‌اند. این شجاعت و جسارت غزالی

در به پرسش کشیدن اندیشمندان گذشته‌ی خود و نمایش ضعف آن‌هاست که او را در نظر نگارنده فیلسوفی آن هم به معنای مدرن می‌کند و گزرنه مقلدان و شارحانی که تنها به ستایش و شرح گذشته‌گان خود پرداخته‌اند بسیارتر بوده‌اند بی‌آن‌که چیزی به اندیشه‌ی فلسفی اضافه کنند. کوتاه سخن این که ستایش اندیشه‌ی پیشینیان نیست که از فردی فیلسوف می‌سازد بلکه مواجهه‌ی انتقادی و باریک‌اندیشی و سعی در فراروی از اندیشه‌ی گذشته‌گان است که فردی را شایسته‌ی لقب فیلسوف می‌کند و از این جهت غزالی در تاریخ اندیشه‌ی اسلامی فردی یگانه است.

نسبت دین با فلسفه چیست؟

برای بررسی این پرسش شاید بهتر باشد که به طور مستقیم به تاریخ مراجعه کنیم و مواجهه‌ی دین و فلسفه به عنوان دو پدیده را مورد بررسی قرار دهیم. به نظر می‌رسد که فلسفه و دین به طور مستقل از هم شکل گرفته و بالیده‌اند و اقلاً هیچ گونه شواهد تاریخی معتبری موجود نیست که نشان دهد مثلاً یهودیان از نظرات یونانیان یا یونانیان از نظرات یهودیان برای ابداع دین و فلسفه استفاده کرده باشند. اما مواجهه‌ی ادیان ابراهیمی با فلسفه چگونه بوده است؟ از طرفی یهودیان علاقه‌ای به تبلیغ دین خود و دعوت دیگران به پذیرش آن نداشتند و از طرف دیگر تورات نیز صراحتاً کند و کاو در رمز و راز هستی و پرسش از ابتدا و انتهای آن و تشکیک و چون و چرا در فرامین الهی را نفی کرده بود. این دو را می‌توان از دلایل اصلی عدم رونق فلسفه در اندیشه‌ی یهودی دانست. در مقابل مسیحیت و اسلام هر دو پیامی جهانی داشتند و خود را به پیروانی اندک و فرهنگ و جغرافیای مشخصی محدود نمی‌کردند. این رو فراهم آوردن نظامی منسجم که یارای مقابله با شبهه‌افکنان و پاسخ به شبهات‌شان را داشته باشد ضرورت خود را نشان داد. یونانیان باستان و در رأس آنها، افلاطون و ارسطو اندیشه‌های منسجمی را ترتیب داده بودند که از قضا با پیام‌های اصلی ادیان نظیر وجود مبدایی برای جهان، تمایز روح و تن و جاودانگی روح هم‌خوانی داشت. در جهان مسیحی قدیس آنسلم سعی کرد تا با استفاده از استدلال‌های نظری وام‌گرفته شده از اندیشه‌ی یونانی اثبات‌هایی برای وجود خداوند و بنیان‌های اندیشه‌ی مسیحی فراهم کند. در قرن چهارم میلادی نیز قدیس

آگوستین هرآنچه از اندیشه‌ی افلاطون جذب‌شدنی بود را جذب کرد و با مسیحیت تلفیق کرد. هرچند این فلسفه‌ی جدید دیگر شباهت چندانی با آن فلسفه‌ی یونانی نداشت. افلاطون اساس فهمیدن و اندیشیدن را بحث و جدال دیالکتیکی می‌دانست و از پرسش در هیچ زمینه‌ای ابایی نداشت. آگوستین اما ایمان را شرط هرگونه فهمیدن می‌دانست و آغازیدن اندیشیدن خارج از دایره‌ی ایمان را پوچ و توخالی می‌دانست. در یک جمله معتقد بود که «ایمان می‌آورد تا بفهمم». از این رو فلسفه جای خود را در جهان مسیحیت به کلام داد. به طور ساده

فلاسفه‌ی یونانی کشاند. مسلمانان بسیار وفادارانه‌تر از مسیحیان اندیشه‌های افلاطون و ارسطو را به کار گرفتند. ابن سینا (قرن دهم میلادی)، بنا به گفته‌ی خودش بیش از چهل بار کتاب متافیزیک ارسطو را مطالعه کرد، هرچند مسائل و اشکالاتی را به او وارد دانست و در قالب نظریه‌ی ماهیات که برای صدها سال اندیشه‌ی اسلامی و مسیحی و فراتر از آن را تحت تأثیر قرار داد، فلسفه‌ی نوینی را ایجاد کرد. تا جایی که ابن رشد ارسطو را معلم اول و «الفلسوف» نامگذاری کرد و تمامی حقیقت را نزد او دانست. گزافه نیست که بگوییم اندیشه‌ی ارسطو در نزد ابن رشد فراتر از قرآن معیار و محک حقیقت است. از طرف دیگر غزالی را داریم که مقهور اندیشه‌ی فیلسوفان یونانی نشد و سعی کرد محدودیت‌ها و گزافه‌گویی‌های آن‌ها را نشان دهد. هرچند او برای این کار به بررسی آثار شارحان مسلمان این فیلسوفان پرداخت. از این رو نمی‌توان موضع قطعی دین در برابر فلسفه را اعلان کرد و به نظر می‌رسد طیف وسیعی از متفکران سرسپرده‌ی فلسفه بوده‌اند و عده‌ای دیگر تا مرز تکفیر تمامی فلسفه پیش رفته‌اند. هرچند این مواجهه به شکلی معجزه‌وار در امری به نام فلسفه‌ی اسلامی معنای تازه‌ای پیدا کرد. شاید فهم این عبارت دیالکتیکی و متناقض‌نما به روشنی بحث کمک بیشتری کند.

در باب امکان و معنای فلسفه‌ی اسلامی:

اگر بپذیریم که فلسفه با حقیقت نسبتی دارد این پرسش مطرح می‌شود که آیا اصلاً می‌توان پسوندی برای آن در نظر گرفت؟ مگر ریاضیات هندی و ایرانی و فرانسوی یا فیزیک شرقی و غربی معنایی دارند؟ مگر حقیقت ملیت یا پسوند خاصی دارد؟ شاید کسی پاسخ دهد که منظور از فلسفه‌ی اسلامی همان فلسفه است با این تفاوت که مسلمانان فیلسوف به آن پرداخته‌اند. اما دوباره این پرسش پیش می‌آید که مگر کار ریاضی‌دانان فرانسوی نظیر لژاندر و فرما و گالوا را از کار دیگر ریاضی‌دانان جدا کرده‌ایم که در فلسفه چنین کنیم؟

اگر مانند بسیاری همعصران غزالی تصور کنیم که می‌توان از طریق عقل محض و مستقل از نحوه‌ی زندگی‌مان، محل تولدمان، دین و ملیت‌مان و عقایدمان و در یک کلام مستقل از تجربه‌ی زیسته‌مان حقیقت را کشف کنیم آن‌گاه دیگر فلسفه هیچ پسوندی را نمی‌پذیرد خواه اسلامی



آگوستین قدیس

می‌توان کلام را استفاده از اندیشه‌ی و استدلال برای اثبات حقانیت دین دانست. هجوم اندیشه‌ی مسیحی و همچنین نگرش‌های پوچ‌گرا و نسبی‌گرا در جهان رومی نظیر کلیبان و رواقیان و اپیکوریان به فلسفه‌ی یونانی آن را به مرز نابودی کشاند. اما ظهور اسلام و تأکید آن بر اندیشیدن و تدبر در جهان، و نیاز به ساختن چارچوب نوینی از اندیشه در جهان اسلام، مسلمانان را به وادی مطالعه‌ی آثار

چنان که شک بدان راه نبود این کفایت بود در اصل مسلمانی.»

همچنین در باب علم می‌گوید: «بدان که رسول - صلی الله علیه و سلم - چنین گفته است که طلب العلم فریضة علی کل مسلم. جستن علم فریضه‌ایست بر همه‌ی مسلمانان. و همه‌ی علما خلاف کرده‌اند که این چه علم است؟ متکلمان می‌گویند این علم کلام است که معرفت خدای تعالی بدین حاصل آید. و فقها می‌گویند که این علم فقه است که حلال از حرام بدین جدا بود. و محدثان می‌گویند که این علم کتاب و سنت است که اصل علم شرع اینست و صوفیان می‌گویند علم احوال است که بنده راه، بحق تعالی وی‌ست. بدان که هرکه چاشتگاه مسلمان شود یا بالغ شود، این همه علم‌ها بروی آموختن واجب نگردد و لکن در وقت واجب شود که معنی کلمه‌ی لاله‌ی لا اله الا الله و محمد رسول الله بدانند.»

غزالی در این جا و در متون دیگرش راه شناخت معنای این دو جمله را پی می‌گیرد. بنابراین نمی‌توان علم مدنظر دین را یکی از علوم بالا دانست و تنها صاحب نظران آن علم را علما نامید و حرفشان را یگانه حجت، چراکه به گفته‌ی پیامبر علم فریضه‌ایست بر هر مسلمانی واجب. نمی‌توان از هر مسلمانی انتظار ریاضی‌دان یا فقیه یا متکلم یا صوفی بودن داشت. اما می‌توان تفکر و تمیق در فهم لاله‌ی لا اله الا الله را از او انتظار داشت و این ابعاد گوناگون و اثرات مختلفی در نگرش و به تبع آن اعمال فرد دارد. از این معنا می‌توان به توحید، عدم وابسته دانستن خود و جهان به غیر از الله و یگانگی خداوند را بالفور نتیجه گرفت. همچون از آن رو که خداوند را حکیم میدانیم جهان به عنوان موجودیتی وابسته به او در همساز و هارمونی مخصوصی قرار دارد و قوانین بخشی از آن قوانین بخش دیگر را نقض نمی‌کند.

غزالی باریک‌اندیشی خود را در باب خداوند و نسبت ما با او و این‌که چه باید کرد پی می‌گیرد. این شناخت مبتنی بر ایمان همراه با زندگی عملی مبتنی بر شریعت و اخلاق اسلامی‌ست که غزالی قصد احیای آن را دارد. بنابراین می‌توان از این جهت به این پرسش پاسخ داد که معنای فیلسوف اسلامی چیست؟

همان‌طور که گفته شد عقل محض به خودی خود

خواه پسوند دیگری. اگر مانند ابن سینا تصور کنیم که با به کار بستن عقل و منطق می‌توان دین اسلام را استنتاج کرد آنگاه دیگر فلسفه‌ی اسلامی هم محلی از اعراب ندارد، چراکه مسیرش یکی‌ست و نتایج یکسانی را می‌دهد، کافی‌ست که تنها عقل و هوش‌مان را درست به کار بیندازیم. غزالی از اولین کسانی بود که از طریق اندیشه و در قالبی منسجم به این مفهوم عقل حمله کرد و هیبت عظیمش را زیر سؤال برد. او در مدرسه‌ی محل زادگاهش، توس و پس از آن در مدرسه‌ی نیشابور و بغداد سرآمد تمامی متکلمان، فقیهان و فیلسوفان بود و در تمامی بحث‌ها و مجادلات بی‌رقیب می‌نمود و احتمالاً بر همین اساس باید خود را مسلمان‌تر از هر فرد دیگری می‌پنداشت. اما شک تمام وجود او را در بر گرفته بود و دست از سرش بر نمی‌داشت. گویا تمام این تفکرات و بحث و جدال‌ها نتیجه‌ی عکس داشته است و او را از ایمانش دور ساخته است. از این رو مقام شامخ خود در مدرسه‌ی بغداد را که توسط دوست وزیرش خواجه نظام‌الملک سلجوقی به او سپرده شده بود، فرومی‌گذارد و راه مکه در پیش می‌گیرد. گوشه‌نشین می‌شود و در خلوت با شکست دست و پنجه نرم می‌کند. این چرخش روحی در او بینش‌های جدیدی را پدید می‌آورد. کتاب‌های جدیدی را تألیف می‌کند که در صدر آن‌ها «احیای علوم دین» قرار دارد. در این دوران غزالی دو پرسش اساسی و مهم را از نو شناخت. این که اولاً شرط مسلمانی چیست و معنای آن کدام است؟ و دوم این‌که عالمانی که بارها توسط قرآن و پیامبر مورد تمجید قرار گرفته‌اند و والاترین مقام‌ها برایشان در نظر گرفته شده، کیستند؟ دستگاه اندیشه‌ی او نیز بر این اساس متحول می‌شود و دیگر خبری از جواب‌های سراسرت و حاضر و آماده‌ی متکلمان و فقیهان در آثار او دیده نمی‌شود مثلاً در کیمیای سعادت اشاره می‌کند: «اگر کسی پرسد که روح چگونه چیزی‌ست، جواب آن بود که چگونگی را بوی راه نیست.»

حال پاسخ‌های او را پیرامون دو پرسش بالا بشنویم.

در باب معنای مسلمانی و علم نزد غزالی او در باب مسلمانی می‌گوید: «بدان که هرکه مسلمان شود اول واجب بر وی آنست که معنی کلمه‌ی لاله‌ی لا اله الا الله، محمد رسول الله را که به زبان گفت به دل بدان باور کند و چنان‌که هیچ شک بوی راه نبود و چون باور کرد و دل بدان قرار گرفت

دانست. و گزاره است که فلسفه‌ی اسلامی را بی‌معنا بدانیم. چرا که یا باید چشمان‌مان را بر تاریخ بندیدیم و تمام کسانی را که در این راه قدم گذاشته‌اند نادیده بگیریم و یا باید استدلال کنیم که فلسفه تنها با عقلانیت محض است که قابل تعریف و پیگیری است. در این صورت باید پرسید که این عقلانیت محض چیست که بعد از هزاران سال حتی از تعریف مقدماتی و نادقیق آن هم عاجز هستیم. و مرجع این عقلانیت محض کدام است و چه کسی عاقل است و چه کس غیرعاقل؟ بنابراین در پاسخ به این پرسش که آیا فلسفه‌ی اسلامی به طور خاص و فلسفه به طور عام زنده است یا مرده باید گفت که زنده است تا زمانی که مسلمانی بر اساس تجربه‌ی زیسته‌ی مسلمانی‌اش بیندیشد و مرده است اگر هیچ مسلمانی به آن نپردازد. کوتاه سخن آنکه جداسازی محض فلسفه از فیلسوف و پیش فرض‌ها و دین و ایمان و تجربه‌ی زندگی عبث و ناممکن است و از این رو می‌توان از فلسفه‌ی مسیحی، تحلیلی، قاره‌ای، و البته اسلامی سخن گفت.



امام محمد غزالی

و به تنهایی شامل محدودیت‌های بسیار است. اولاً اینکه خود عقل معنای واضح و روشنی ندارد. نزد بسیاری از فلاسفه این عقل به عنوان منطقی مشابه منطق ریاضی شناخته می‌شود. اما این منطق همان‌طور که ویتگنشتاین در قرن بیستم به شکل جدیدی بر آن تأکید ورزیده است، هیچ چیز درباره‌ی واقعیت به ما نمی‌گوید و تنها مرزهای جهان را نشان می‌دهد. این که ما بنابر منطق می‌دانیم فردا یا باران می‌بارد یا نمی‌بارد هیچ اطلاعی از واقعیت به ما نمی‌دهد. به همین طریق عقل محض (اگر اصلاً این عبارت معنای روشن و مشخصی داشته باشد) خواه شکل افلاطونی‌اش، خواه ارسطویی‌اش و خواه دکارتی‌اش از اثبات و نفی بسیاری از مسائل اساسی عاجزند و این امریست که افرادی چون غزالی و کانت به تفصیل به آن پرداخته‌اند. از این روست که اگر فردی تمام ارکان فلسفه‌ی خود را برآمده از عقل بداند یا همچون ویتگنشتاین در آخر رساله‌ی منطقی-فلسفی‌اش باید دعوت به سکوت محض کند یا این که بپذیرد از منابع دیگری برای پیش‌برد اندیشه‌اش استفاده کرده است. با این دریافت از عقلانیت به عنوان ابزاری محدود، راه برای بهره‌گیری از تجربه‌ی زیسته در فلسفه باز می‌شود. از این رو می‌توان از فلسفه‌ای سخن گفت که پسوندی را حمل می‌کند و این پسوند نمایان‌گر دغدغه‌ها و تجربه‌ی آن فیلسوف است. یکی دغدغه‌اش آزادی‌ست، دیگری آن‌که سود مردمان را ببشینه کند و یکی آن‌که زندگی فردیش را سامان دهد. از این رو می‌توان از فلسفه‌ی سیاسی، متافیزیک، فلسفه‌ی دینی و... سخن گفت و نمی‌توان فیلسوفی را سرزنش کرد که چرا به این یا آن مسئله پرداخته است. بدین معنا فلسفه‌ی اسلامی آن فلسفه‌ای‌ست که توسط فردی مسلمان پیگیری می‌شود و از قضا این مسلمانی‌اش در شکل‌گیری و جهت‌دهی به مسائل اثرگذار است. نمی‌توان از ریاضیات اسلامی سخن گفت چون مسلمان بودن ریاضی‌دان ردی را در قضایا یا صحت اثبات‌ها و استدلال‌ها از خود به جای نمی‌گذارد. اما می‌توان از فلسفه‌ی اسلامی سخن گفت. چرا که فلسفه به قول کرکه‌گور امریست مبتنی بر سوژکتیویته و تجربه‌ی زیسته‌ی فرد. مسلمانی که ایمانش را مبنا قرار می‌دهد و همچون غزالی بر پایه‌ی این ایمان مسائل گوناگونی را از قبیل خداشناسی، حقوق و تکالیف آدمی، اخلاق و... پی می‌گیرد می‌توان یک فیلسوف اسلامی



شورای صحنی دانشکده
مهندسی کامپیوتر



دانشکده مهندسی امیرکبیر
(پاس گلپور، اهواز)



دانشکده مهندسی کامپیوتر

پویش علاقه‌ی ماست به نوشتن، به آگاهی...