

# فلسفه اسلامی:

## هستی و چیستی

گفت وگو با

استاد غلامحسین ابراهیمی دینانی

○ فلسفه اسلامی چیست؟

● چیستی پرسش از ماهیت است. وقتی از ماهیت فلسفه اسلامی - یا غیر اسلامی - بحث می‌شود، شاید چنین به ذهن آید که برای مثال، فلسفه غربی، شرقی، هندی و یا غیره ماهیت دیگری دارند. نخست، باید به رفع این شبهه پرداخت که فلسفه بیش از یک ماهیت ندارد؛ ولی اصناف و افراد متعدّد دارد. فلسفه، با توجه به تعریف‌های مختلفی که دارد، یک چیز بیشتر نیست؛ یعنی یک واقعیت است که برداشت‌های مختلفی از آن می‌شود. از میان تعریف‌های ارایه شده نیز تنها بعضی از آنها قابل قبول است. فلسفه یعنی چیزی که به هستی می‌پردازد. به عبارتی، فیلسوف هستی‌شناسی می‌کند. البته، به مسئله هستی، از زوایای مختلف می‌توان نگرست. انسان می‌تواند از جایگاه و دیدگاه‌های مختلفی به آن نظر کند.

فیلسوفان یونان باستان به هستی نگاه متفاوتی داشته‌اند و به آن یک‌سان نگاه نکرده‌اند. با این‌که فلسفه یونان معمولاً یک جریان فکری -



فلسفی بوده است، نحله‌های گوناگونی در آن وجود داشته که افراد آن همگی فیلسوف بوده‌اند. هراکلیتوس و پارمنیدیس هر دو فیلسوف‌اند، اما دو نگاه کاملاً جدا از هم به هستی دارند؛ هراکلیتوس هستی را در حرکت و بی‌قراری می‌بیند، در حالی که پارمنیدیس آن را ثابت می‌داند؛ این تنها یک مثال است. فیلسوفی عالم را واحد می‌بیند حال آن‌که فیلسوف دیگری - برای مثال دموکریتوس - عالم را متشکل از ذرات و اتم‌ها و در واقع، متکثر و برآمده از کثرات می‌بیند. اینها دو نگاه‌اند، اما هر دو نگرشی هستی‌شناسانه دارند.

افلاطون و شاگرد او ارسطو یک‌سان به عالم نگاه نمی‌کنند. برای افلاطون، مثل اهمیت دارد و ایده‌ها برای او مهم هستند، اما ارسطو از حس و محسوسات شروع می‌کند و به ایده‌ها چندان پای بند نیست. هم‌چنین برای ارسطو، غایت و محرک اول اهمیت دارد. همه این فیلسوفان، در یک رویکرد مشترک فلسفه‌ورزی می‌کنند.

از آن‌جا که بشر استعداد فلسفی دارد و فلسفه‌ورزی می‌کند به هر حال، برخی انسان‌های برجسته هستند که فلسفه در آنان ظهور پیدا می‌کند. همه آدم‌ها می‌توانند، ولی شاید بعضی‌ها فرصت نکنند یا این استعداد در آنها شکفته و شکوفا نشود. انسان فلسفه‌ورزی می‌کند؛ زیرا با هستی و عظمت هستی روبه‌روست. خود انسان هم مظهر هستی است. اساساً شاید انسان در مرحله اول، بتواند هستی را از خود بفهمد.

البته، در این زمینه نیز بحث‌هایی وجود دارد. به هر صورت، خود انسان مظهر هستی یا حتی، به تعبیر دیگر، ظهور هستی و جلوه هستی است و سرانجام این‌که با هستی روبه‌روست. و اینک در پی آن است که بفهمد هستی چیست. به عبارت دیگر، وقتی یک خود و یک غیر خود وجود دارد، آدمی تلاش می‌کند که بفهمد غیر خود چه کسی و چه چیزی است. آیا همه چیز، خود انسان است یا غیر او هم وجود دارد. بیرون آمدن از خود و به غیر خود اندیشیدن، برای یک انسان ژرف‌اندیش، کار آسانی نیست.





این مسائل، مسائل فلسفی هستند. انسان‌هایی که فلسفه‌ورزی می‌کنند، در همه جای دنیا هستند، اما شرایط مساعد برای فلسفه‌ورزی، در یک جغرافیا و در یک زبان و زمان خاص، فراهم می‌شوند؛ به گونه‌ای که این استعداد‌های بشری در آن شرایط و ظرف و زمان‌ها بیشتر شکفته می‌شوند و البته همیشه و در همه جا، این شرایط چندان فراهم نمی‌شوند، از همین رو، با این‌که برای جغرافیا، اهمیت بسیاری قائم، اما فلسفه را جغرافیایی و وابسته به زمان و مکان نمی‌دانم.

شگفتا! که بسیاری از متفکران بزرگ و فیلسوفان غربی، به ظاهر به این سخن تصریح نمی‌کنند، ولی به واقع مدعی و معتقدند که فلسفه بالذات، یونانی است. این همان جغرافیایی کردن فلسفه است که هم بسیاری از پیروان فلسفه یونانی و هم آنها که در ایران دلباخته فلسفه یونانی هستند، به آن معتقدند.

آنان معتقدند که فلسفه، در یونان ظهور و بروز کرد و در هیچ جای دیگری اثری از فلسفه‌ورزی نبود. اگر فلسفه‌ای هست، گسترش یافته همان چیزهایی است که در یونان مطرح بوده است. این به آن معناست که هم آدم‌های دیگر توان و استعداد فلسفه‌ورزی نداشتند و هم سرزمین‌های دیگر آمادگی و قابلیت آن را نداشتند. اگر برسید که چگونه این اتفاق در آن جا رخ داد، همه آنها که برای هر چیزی توجیه‌های علمی بسیاری دارند یعنی همان‌هایی که به شدت علم‌گرا و علمی‌اندیش‌اند، ناگهان، در این جا به معجزه متوسل می‌شوند و می‌گویند: به جز این هیچ توجیه دیگری وجود ندارد. این، همان چیزی است که در بیشتر کتاب‌های تاریخ فلسفه آمده است. من این‌گونه فکر نمی‌کنم. فلسفه برای انسان است و انسان فلسفه‌ورزی می‌کند و انسانی که این استعداد در او شکفته شود، همه جا و در هر زمانی می‌تواند باشد. البته، شرایطی لازم است و - به دلایلی - در یونان باستان این شرایط ویژه، فراهم بود. ما بر این باوریم که در ایران باستان نیز فلسفه وجود داشته است هر چند که برخی

نمی‌خواهند این مسئله مطرح و برجسته شود. باید بگویم که متأسفانه هم دشمنان فرهنگی ما می‌خواهند این موضوع را پنهان کنند و هم خود ما از سر جهالت و ناآگاهی می‌خواهیم آن را از بین ببریم. البته، تنها از سر ناآگاهی نیست، شاید دلایل دیگری هم داشته باشد. اما به واقع، چرا ما بنا نداریم و چندان تلاشی نمی‌کنیم تا فلسفه خود را که حتی بیش و پیش از یونان داشته‌ایم مطرح کنیم؟

### چیستی فلسفه اسلامی

در قلمرو سرزمین‌های اسلامی نیز انسان‌هایی بودند که فلسفه‌ورزی می‌کردند؛ همان‌گونه که در یونان نیز چنین انسان‌هایی بودند. همان‌گونه که سقراط و ارسطو در آتن پیدا شدند، در بغداد و ری نیز کسانی پیدا شدند که در شرایطی متفاوت با آن شرایط، یعنی شرایط ایرانی-اسلامی یا اسلامی فلسفه‌ورزی کردند. همان مسائل هستی برای آنان هم مطرح بود، ولی طرح مسئله هستی با تفاوت شرایط، متفاوت می‌شود. ارسطو، افلاطون و سقراط در شرایط خاصی مسئله هستی را طرح کرده‌اند. فارابی و ابن سینا، وقتی مسئله هستی را طرح می‌کنند، شرایط متفاوتی دارند؛ یعنی در یک محیط اسلامی و دینی، طرح مسئله کردند. مقدمه دیگر این که فلسفه اسلامی یعنی فلسفه دینی و اگر چنین باشد در این صورت، به طبع فلسفه مسیحی، فلسفه یهودی و فلسفه زرتشتی هم می‌توان داشت. از این رو، فلسفه اسلامی یکی از فلسفه‌های دینی است. حال، با توجه به این دیدگاه باید دید که فلسفه دینی به چه معناست؟ این صفت اسلامی، مسیحی یا یهودی یا هر پسوند دینی دیگری که قید و یا صفت فلسفه می‌شود، به چه معناست؟ البته، پیش از این، باید دانست که دین چیست و مراد و منظور ما از دین چیست. به یقین، دین فلسفه نیست و آورندگان ادیان هم فیلسوف نبودند، بلکه، انبیا و اولیای الهی بوده‌اند. حال، این پرسش مطرح می‌شود که





میان نبی و فیلسوف چه تفاوتی است؟ در پاسخ باید گفت که فیلسوف فلسفه ورزی می‌کند، اما نبی و ولی نه؛ نبی و ولی بنا به دلایلی، با مبدأ هستی اتصال دارند که فیلسوف از آن اتصال نبوی یا ولوی بی بهره است؛ فیلسوف با تلاش عقلی، باید با مبدأ هستی مرتبط شود و هستی را کشف کند و بشناسد؛ در حالی که نبی یا ولی نیز، اگر تلاش و تکاپویی دارند، تلاش فیلسوفانه نیست، یعنی اینها دو گونه تلاش اند که خود قابل بحث اند. بنابراین، نبی فیلسوف نیست و فیلسوف هم نبی نیست؛ اسلام فلسفه نیست و فلسفه هم، به این معنا، اسلامی نیست. اما به واقع، فلسفه اسلامی چیست؟

به نظر من، بهترین راه برای یافتن پاسخ این پرسش آن است که نخست، به مطالعه و بررسی موشکافانه آثار فیلسوفان اسلامی پردازیم تا دریابیم که آنها چه کرده‌اند که فیلسوف اسلامی به حساب می‌آیند و فلسفه آنان اسلامی است.

البته، در فقه و حدیث یا در هر علمی از علوم دیگر، معنای اسلامی بودن مشخص و معلوم است؛ وقتی گفته می‌شود محدث اسلامی، فقیه اسلامی یا ادیب اسلامی و یا... معناروشن است؛ فقیه اسلامی کسی است که علم و فقهات خود را با استناد به آیات و روایات و متون اسلامی، به دست می‌آورد. محدث اسلامی یعنی کسی که علم حدیث را براساس احادیث اسلامی تنظیم می‌کند، ولی معنای فیلسوف اسلامی این نیست که فلسفه‌اش را از آیات و احادیث اسلامی استخراج می‌کند. بلکه به عقیده من معنای فیلسوف اسلامی این است که: «فیلسوف اسلامی خود اسلام را می‌فلسفد» و یا به تعبیر دیگر، «در اسلام فلسفه ورزی می‌کند» و این سخن عجیبی است؛ خواه شما پسندید یا نه. اما شاید برسید «فلسفیدن اسلام» به چه معناست؟

فیلسوف اسلامی از شرایط محیطی خود برکنار نیست. در واقع، هیچ فیلسوفی در یک جزیره محصور نشده، بلکه در سایه شرایط محیطی

زندگی و رشد می‌کند. فیلسوف اسلامی، در محیط اسلامی زندگی می‌کند؛ برای مثال فارابی و ابن سینا در محیطی با شرایط اسلامی حاکم بر جامعه، زندگی می‌کردند؛ با مردم مسلمانی با باورها، ویژگی‌ها و اندیشه‌هایی خاص - از جمله این که خدا هست و واحد است و... - همسایه و هم‌نشین بوده‌اند. «فیلسوف بما هو فیلسوف»، وظیفه‌ای دارد و «مؤمن بما هو مؤمن»، وظیفه‌ای دیگر. کاری نداریم به این که آیا ابن سینا و فارابی مؤمن بودند یا نه؛ آنها در مؤمن بودن، همانند دیگر مؤمنان هستند. فارابی یک مؤمن و مسلمان است؛ همانند دیگر مسلمانان، اما فیلسوف نیز هست. او به عنوان یک فیلسوف از خود می‌پرسد: من که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنم و پیرو وحی نبوی هستم، پیامبر من خاتم الانبیاء (ص) است و - از طریق وحی - عقایدی را برای من و مؤمنان آورده است، اما به واقع وحی چیست؟ اگر فارابی پرسش‌اش را این گونه مطرح کند، آیا این پرسش یک پرسش دینی است یا فلسفی؟ به گمان من، این پرسش یک پرسش فلسفی است. این پرسش که نبی کیست و چه کسی می‌تواند نبی باشد هم یک پرسش فلسفی است. هم‌چنین پرسش از خدا و این که خدایی که این دین و پیامبر (ص) را فرستاده است کیست: «ما هو الحقّ الذی قال به الإسلام و یقول به الإسلام؟» و به طور کلی، هر پرسشی که با «ماهو» و چیست، آغاز شود یک پرسش فلسفی است. بنابراین، او مسلمانی است که فلسفه‌ورزی می‌کند، در حالی که بسیاری از مسلمانان، مسلمان بودند، اما نمی‌فلسفیدند و اکنون هم فلسفه‌ورزی نمی‌کنند؛ یعنی باور دارند و خوش‌باور نیز هستند و به آن کسی که این باورها را به آنها آموزش و انتقال می‌دهد نیز اعتقاد و اطمینان دارند. ولی بر آنها حس و حالی حکم فرماست که می‌پذیرند و پرسش هم نمی‌کنند. حداکثر این است که معجزه‌ای بخواهند. همان‌گونه که مسلمانان صدر اسلام رفتار می‌کردند، آنها وقتی در مسئله‌ای شک می‌کردند، حداکثر کاری که می‌کردند این بود که به رسول خدا (ص) مراجعه می‌کردند و





سخنان او را می شنیدند و آموزه‌هایی را که او تعلیم می داد باور می کردند و شک و تردید آنها بر طرف می شد. آنها همانند بیشتر پیروان پیامبران حُسن نیت داشتند، آموزه‌های نبوی را باور می کردند؛ برای مثال حضرت موسی معجزه‌ای می آورد و مردمان شگفت زده می شدند و می پذیرفتند که او پیامبر است؛ چرا که خود را در معجزه‌آوری و خرق عادت ناتوان می یافتند. اما فیلسوف خوش باور نیست. و به معجزه هم چندان کاری ندارد. حتی گاه معجزه هم، برای او دلیلی بر صدق نیست. این مطلب را خود ابن رشد به صراحت گفته است. او می گوید: کارهای خارق العاده نبی معجزه است، اما دلیل بر صدق ادعای پیامبری او نیست؛ پیامبر کاری را می تواند بکند که من نمی توانم بکنم و این ربطی به نبوت او ندارد؛ من تنها از کار شگفت‌آوری که این شخص (نبی) انجام می دهد، تعجب می کنم. فارابی، این مطلب را، به این صراحت نگفته است؛ چون دنبال معجزه نیست. فارابی می پرسد: خدا کیست و چیست؟ پیامبر کیست و وحی چیست؟ و سپس در راستای یافتن پاسخ این پرسش‌ها، تلاش می کند و چون پرسش‌های او پرسش‌هایی فلسفی‌اند، پاسخ‌هایش به این پرسش‌های فلسفی نیز فلسفه است. بنابراین، اگر کسی به پرسش و پاسخ‌هایی فلسفی در درون جهان اسلام بپردازد، به او فیلسوف اسلامی گویند و به مجموعه پاسخ‌هایی که به پرسش‌های فلسفی فیلسوف مآبان جهان اسلام، داده شده و می شود می توان فلسفه اسلامی نام نهاد. منظور از فیلسوف مآب این است که تنها فارابی نیست که می تواند این گونه پرسش‌ها را طرح کند، و هر کس دیگری می تواند این پرسش‌ها را مطرح کند و در پی پاسخ آن باشد. البته، اگر کسی این نام را نمی پسندد، می تواند این نام (فیلسوف مآب) را نگذارد. در هر حال، معنا و واقعیت فلسفه اسلامی، پاسخ‌هایی است که به پرسش‌های فلسفی در درون جهان اسلام داده شده است.

برای مثال، پاسخ ابن سینا به این پرسش که خدا چیست و آیا خدا

هست یا نه، با پاسخ ابوذر یا هر یک از یاران پیامبر (ص) و محدثان یا هر مؤمن (غیر فیلسوف) دیگری تفاوت دارد. ابن سینا درباره این پرسش که خدا چیست با صراحت تمام در الاشارات و التنبيهات، می گوید: در شناخت خدا، ما جز به تأمل در وجود به چیز دیگری نیازمند نیستیم و این، سخن شگفت آوری است که صرف تأمل ما در وجود، پاسخ ما به این پرسش است. او می گوید: «تأمل كيف لم نحتج إلى التأمل في غير الوجود...»<sup>۲</sup> او اگر امروز هم بود، در باب حق تبارک و تعالی و در پاسخ به پرسش پیش گفته همین گونه سخن می گفت. در احادیث و در کلام صحابه و مؤمنان دیگر، این پاسخ را نمی توان پیدا کرد. این فلسفه ورزی است و چون ابوعلی سینا در محیط اسلامی این موضوع و مسئله را مطرح کرده است، از این رو، او را فیلسوف اسلامی می نامیم. ابن سینا حدیث را قبول دارد، اما به حدیث تمسک نکرده است. حدیث و تفسیر هم می خواند و مفسر نیز هست و آیه نور و بعضی دیگر از آیه های قرآن کریم را نیز تفسیر کرده است. ادیب، شاعر و متکلم و نیز فقیه و طیب نیز هست. در واقع، به همه علوم زمان خود آگاهی و حتی اشراف دارد و این از فضایل علمی بسیار اوست، اما در آن جا که فلسفه ورزی می کند، فقط فیلسوف است و خدای ابن سینا با «برهان صدیقین» اثبات می شود. خدای ارسطو محرک اول است و خدای ابن سینا نفس هستی است. این دو، بسیار با یکدیگر فرق دارند. ابن سینا، نه ارسطویی است و نه عقیده توحیدی اش را از حدیث و آیه و روایت، گرفته است. او البته، مسلمانی است که آثار ارسطو را نیز خوانده است؛ چرا که یک فیلسوف اسلامی است.

### تفاوت فیلسوف و متکلم

ابن سینا نیز با کلام آشنا بود و با متکلمان هم بحث می کرد و حتی با آنها درگیر بوده است. او در محیط کلامی ای زندگی می کرد که عقاید اشعری و معتزلی نفوذ و قدرت بسیار داشتند. او به علم کلام نیز اشراف داشت،





اما نه اشعری بود و نه معتزلی؛ او فقط یک فیلسوف بود. شاید، امثال ابن سینا به این اتهام متهم شوند - و می شوند -<sup>۳</sup> که نتوانستند از عقاید دینی و اسلامی شان دست بردارند. از این رو، می کوشیدند تا عقاید خود را به هر شیوه و با هر دلیلی، اثبات کنند. به هر حال، آنها متهم اند که متکلم اند؛ چرا که متکلم می خواهد به هر قیمتی، عقایدش را اثبات کند. اما این گونه سخن گفتن یا از سر نادانی است و یا نهایت بی انصافی. غزالی، با فاصله زمانی بسیار کمی از ابن سینا، می زیسته است. او انسان بسیار بزرگ و بلندآوازه ای است، چه با او موافق باشیم و چه مخالف. او یک متکلم است و می خواهد متکلم باشد، نه فیلسوف. حرف های فیلسوفان را می داند و البته - برخلاف برخی متکلمان - به خوبی هم می داند. کتاب مقاصد الفلسفه او نشان می دهد که او فلسفه را به خوبی فهمیده است. او معتقد بود که اگر برای اثبات حقایق دینی - در مقابل خصم - دروغ گوئی ابزار برنده و برنده و یا تنها راه چاره باشد و به عبارتی، اگر سیاق بحث اقتضا کرد که در مقام اثبات عقیده خود دروغ بگوی، واجب است که دروغ بگوی. و به صراحت، تأکید می کند که دروغ بگو تا به هدف خود برسی و عقیده دینی خود را اثبات کنی. این فتوای یک فقیه و یک انسان مؤمن - در زمان خود - است. راه و روش او متکلمان است و همین سخن او نیز نشان می دهد که او یک متکلم تمام عیار است، ولی ابن سینا نه این را می گوید و نه این مطلب را قبول دارد و نشان می دهد که حتی آن اتهام پیشین نیز بر او وارد نیست. برخی او را متهم می کنند که نتوانسته است از عقاید دینی اش دست بکشد، و او را به ترسویی یا تقیه ورزی متهم کرده اند. من معتقدم گرچه ابن سینا می ترسید اما نشان داد تحت تأثیر این ملاحظات نیست و حرفش از سر ترس و احتیاط نیست. به همان صراحتی که در اثبات صانع، با تأمل در وجود به یک مطلب فلسفی دست می یابد، به یک اصل اعتقادی دیگر، یعنی معاد نیز - که به همان اندازه ارج و ارزش دارد و هر دو این مسائل به یک اندازه در مسائل اسلامی



اعتبار و اهمیت دارند - می پردازد و با تمام توان و به صراحت معاد جسمانی را انکار می کند و البته مبانی فلسفی اش ایجاب می کند که معاد جسمانی را انکار کند و تنها معاد روحانی را بپذیرد، اما اگر درباره معاد جسمانی، در شفاء می گوید: من نمی فهمم؛ دلیل ندارم و به گفته صادق مصدق متعبد می شوم، در رساله «اضحویه» که به عقیده من از ابن سیناست، باجزم و به صراحت می گوید: معاد جسمانی نامعقول است. اگر قرار بود او تحت تأثیر محیط باشد و اگر به واقع متکلم مآب بود و می خواست با ملاحظه و محافظه کاری از زیر بار فلسفه فرار کند و به کلام وفادار باشد، این گونه سخن نمی گفت. بنابراین، ابن سینا، هم درباره مبدأ و هم درباره معاد هم چنین نسبت به مسائل دیگر، یک فیلسوف به تمام معنا و تمام عیار است.

### فیلسوف و محیط فرهنگی

ابن سینا از ارسطو چیزی کم ندارد. البته، نباید انتظار داشت که سخن ابن سینا، همان رنگ و بوی سخن ارسطو را داشته باشد. ارسطو، در ۲۵۰۰ سال پیش در آتن - در یک کشور و فرهنگ و جامعه ثنوی گرا و وثنی که دوره اسطوره گرایی را پشت سر گذاشته بود - زندگی می کرد و غرق در انبوه اسطوره های یونانی بود. او در اسطوره های یونان فلسفه درست می کند و به فلسفه می رسد. ارسطو فیلسوف فرهنگ یونانی است و ابن سینا در درون جهان اسلام و فرهنگ اسلامی فلسفه ورزی می کند. به طبع سخنان آنها با یک دیگر فرق و فاصله دارد. آن زمان، برای ارسطو، پرسش از محیط فیزیک (فوسیس) مطرح و مهم بود - که از همین نقطه به محرک اول می رسد - ولی ابن سینا در دریایی از اندیشه های کلامی شنا می کند که اشعری، معتزلی و ده ها فرقه کلامی دیگر نیز در آن شناورند. هم چنین عقاید دینی، آموزه های نبوی و قرآنی و نیز تفسیرهای قرآنی و غیره بر فضای اجتماعی و فکری او سایه افکننده است؛ نه این که این عوامل را بی محابا در فکر و فلسفه ورزی خود دخالت دهد. اینها زمینه فکری او هستند، نه مانعی بر سر



راه تفلسف او . محیط یونان اقتضائاتی دارد و ایران باستان اقتضایی دیگر و جهان اسلام اقتضایی خاص به خود را دارد، و فیلسوف هر یک از این سه حوزه و منطقه بر اساس شرایط زمانی و محیطی فرق می کند .

فلسفه ، حسب و نسب دارد . برای مثال ، کنفوسیوس - فیلسوف چینی - به گونه ای خاص سخن می گوید و با این که یک فیلسوف است اما او ارسطو نیست . لائوتسه ، یک عارف فیلسوف است و سخنان او نیز با سخنان افلاطون فرق بسیار دارد ؛ یعنی در یک محیط دیگر است ، گرچه او هم فیلسوف است . نباید از کنفوسیوس انتظار داشت که فلسفه او همانند فلسفه یونان باشد . همین طور شانکارا - عارف و فیلسوف هندی - که او هم اگرچه یک فیلسوف است اما سقراط نیست .

گاه گفته می شود فیلسوفان تأویلاتی دارند و اگر عقاید آنها ملاک قرار گیرد دیگر چیزی از علوم باقی نمی ماند ؛ چرا که تأویلی هستند . این سخن درست است ، اما چه کسی گفته است که اسلام غیر تأویلی است . بسیاری از آدم ها ، پیش فرض هایی دارند که نمی توانند از آنها دست بشویند . از اول فرض می کنند که اسلام همان ظاهر است و خروج از این ظاهر نیز خطا و خلاف اسلام است . البته ، با این پیش فرض ، همه حرف هایشان و نیز همه حرف های پایه گذاران و پیروان مکتب تفکیک و مخالفان فلسفه ، درست است . اگر بنا باشد اسلام همین ظواهر باشد آن هم ، ظواهر در حد فهم آنها ، یعنی فهم همین عرف عامه ، اصول و فقهی هم که به آن تمسک می کنند ، اختلاف های بسیار دارد . هر که جز این چیزی بگوید ، نامسلمان تلقی می شود . البته ، من به هیچ وجه منکر حجیت ظواهر نیستم و کاملاً طرفدار حجیت ظواهر هستم ؛ اگر ظواهر حجت نباشند ، نظام فکری بشری مختل می شود . ظواهر البته که حجت اند و ظواهر دینی هم صد البته که حجت اند و برای اهل ظاهر هم همان است و غیر از این نیست ، اما چه کسی گفته است که دین محدود و منحصر در همین ظواهر است .

هر اهل باطنی اهل ظاهر نیز هست ولی ظاهر را هم ، حقیقی و حجت

می‌داند و به آن عمل می‌کند، اما چرا اجازه ندهد بطن و باطنی هم برای او وجود داشته باشد. باطن هم یک جایگاه و یک فضا است. باطن در این هستی فضایی دارد که افق آن باز است. همان‌گونه که ظاهر یک افق است، باطن نیز یک افق است. چه عیب و ایرادی هست اگر انسان بتواند به چند افق نظاره کند. ابن سینا، فارابی و هر فیلسوف مسلمان دیگری، هم افق‌های درونی و عقلانی دارند و هم به ظاهر دین عمل کرده و هم به موازین فقهی پای بنداند.

### اسلام فقط ظاهر نیست

اسلام همه چیز را بیان کرده است. در واقع، اسلام از مکمن غیب آمده است. حال، آن غیب تبدیل به ظاهر شد، یا راهی را طی کرد و تا این جا آمد و در ظاهر هم ظاهر شد. این‌گونه افراد - آنها که تنها به ظواهر می‌نگرند و به ظاهر بسنده می‌کنند - معنای تنزیل را نمی‌فهمند؛ چرا که پوزیتیویست و تجربه‌گرایند. اعضای حلقهٔ وین تنها پوزیتیویست‌های جهان نبودند، بلکه از زمان حضرت آدم تا حال و همین‌اکنون، بیشتر انسان‌ها پوزیتیویست‌اند. مینا و معیار پوزیتیویست، حس است. او نمی‌تواند از این ظواهر حسی بالاتر برود. حال، این طرز فکر می‌تواند دینی باشد یا الحادی. بسیاری از علمای ما، خود نمی‌دانند که پوزیتیویست‌اند.

تمام هستی پر از تنزیل است و خود هستی تنزیل است. معنای این سخن آن است که قرآن همه جا هست. اگر من بخواهم قدری از این حس مادی بالاتر روم، آیا کافر شده‌ام و به دین وفادار نمانده‌ام؟! برخی می‌خواهند بالاتر بروند. البته، به شکل و شمایل ظاهر دست نمی‌زنند و حجیت ظواهر را قبول دارند، اما مرحله و افق بالاتری به نام غیب نیز وجود دارد و البته، این مرحله‌ها حدّ یقف ندارد، این شخص می‌تواند بالاتر برود و بگوید من از قرآن فهمیدم. حال، یک فیلسوف در حد فلسفهٔ خود می‌رود و یک عارف ممکن است از او هم بالاتر رود. حال، چرا باید





او را ملحد دانست؟ و چرا باید متخجّرانه در این حد ماند؟ همیشه نزاع میان اهل ظاهر و اهل باطن، اهل حس و اهل عقل، وجود داشته و دارد. ظاهر و باطن، یک معنای عرفانی دارد و یک معنای فلسفی. به هر حال، فلسفه هم نسبت به ظاهر، یک باطن است؛ یعنی عقل نسبت به حس، نوعی باطنیت دارد. تمام مفاسد از اهل ظاهر آغاز می‌شود. پوزیتیویست‌ها گاه بی‌دین و گاه دیندارند. و ممکن است در صورت‌های مختلف جلوه کنند. و یا چه به صورت محدث، چه به صورت فقیه و چه به صورت واعظ. آنها در هر چهره‌ای ظاهر می‌شوند؛ چه صورت ابن تیمیه، چه به صورت ابن قیم جوزیه و چه امین استرآبادی؛ آنها می‌گویند شما همین جا که ما هستیم بمانید و از بالاتر از این مرحله، سخن نگویند چرا که ما حرف‌های شما را نمی‌فهمیم. آن‌که کاری به ظاهر ندارد می‌گوید: حدّ تو نیز همین است و ما با تو کاری نداریم. سخن تو را هم می‌پذیریم. پوزیتیویست می‌تواند در چهره یک فیلسوف ظاهر شود؛ اگر به بعضی فیلسوفان نسبت پوزیتیویست داده شود، ناراحت می‌شوند، ولی به هر حال این گونه هستند. من أمّ المفسد را ذهن پوزیتیویستی و آن هم در کل تاریخ، می‌دانم گرچه با گفتن پوزیتیویست در نگاه نخست، حلقه وینی‌ها به ذهن می‌آید، اما به واقع جهان عالم پر از پوزیتیویست است، و تمام مفاسد از جمله جنگ بین اهل ظاهر و اهل معنا نیز از همین جا شروع شده است. من عقلانیت فلسفه را نوعی از باطن و نوعی از معنا می‌دانم. البته، معتقدم باطن عرفانی کمی قوی‌تر و بالاتر است، که در این جا به آن نمی‌پردازم.

خلاصه این که فلسفه اسلامی، فلسفیدن فیلسوفان ما در حوزه جهان اسلام است. طرح پرسش‌های فلسفی در درون حوزه اسلامی و پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شده است، مجموعه‌ای را به وجود آورده است که نام آن را فلسفه اسلامی می‌گذارم. تعریفی که من از فلسفه اسلامی دارم، این است. پیامبر فلسفه نیاورده است. آن حضرت وحی آورده است و فیلسوف اسلامی با وحی و محتوای آن فلسفه ورزی می‌کند.

بعضی گزاره‌ها مثل «نماز صبح دو رکعت است»، جای فلسفیدن نیست. در این موارد، فرد یا متعبد است یا نیست. خود وحی و چستی آن جای فلسفیدن دارد. فلسفه اسلامی - به تعبیری که من در این جا می‌گویم - پاسخ‌هایی است که به پرسش‌های فلسفی مسلمانان فیلسوف مآب - و در واقع، به پرسش‌های فیلسوفان اسلامی‌ای که در درون اسلام طرح پرسش کرده‌اند - داده شده است. پاسخ‌هایی که با تلاش در این منطقه جغرافیایی و در این طول زمانی به دست آمده، فلسفه اسلامی است؛ چنان‌که فلسفه‌های دیگر نیز همین گونه‌اند، فلسفه یونان یعنی مجموعه پرسش‌هایی که در یک شرایط جغرافیایی و زمانی در محیط یونان پدید آمد و پاسخ‌هایی که به پرسش‌های امثال هراکلیتوس، سقراط، ارسطو و غیره داده شد. فلسفه چین یعنی مجموعه پرسش‌هایی که در یک محیط فرهنگی چینی آن زمان به وجود آمد و پاسخ‌هایی که به آن پرسش‌ها داده شد؛ همین‌طور است فلسفه ایران باستان. این تعریفی است که از فلسفه اسلامی می‌توان ارائه داد.

○ با توجه به معنایی که از فلسفه و فیلسوف اسلامی ارائه گردید، این پرسش مطرح می‌شود که نسبت پاسخ‌فلسوفی در جغرافیای جهان اسلام و پرسش‌های فلسفی او با مجموعه‌ای از معارف که دین و نبی آورده است، چیست؟ به عبارتی، اگر داده‌های دینی و حیاتی با آن چه که فیلسوف - با تلاش فلسفی خود - به دست می‌آورد در تضاد و تعارض باشد چه باید کرد؟ اگر فلسفه اسلامی به این معنا است که یک فیلسوف، در یک محیط اسلامی رشد کرده و فلسفه‌ای با توجه به آن محیط تدوین نموده است، دیگر دغدغه اسلامی بودن برای چیست؟

پرسش بعدی در ارتباط با علت و چرایی نفی باطن و جزم و جمود یافتن بر ظاهر است. به نظر می‌رسد کسی باطن را نفی نمی‌کند.

بلکه همه بحث، در باب روش شناسی سیر و نیل به باطن است و این که به واقع، روش رسیدن و رسوخ به باطن چیست؟

● این دو پرسش ارتباط تنگاتنگی باهم دارند. بی شک گاه تعارض پیش می‌آید. اما، باید دید این چه نوع تعارضی است، آیا یک تعارض واقعی است یا تنها یک تعارض نما است؛ اگر صرفاً تعارض نما باشد، با تدبیر و تدبیر عقلانی رفع می‌شود؛ چرا که چه بسا تعارض نباشد و تنها به ذهن یک انسان ظاهریین - که در محدوده ظاهر گرفتار شده است - تعارض جلوه کند. گاهی هم تعارض واقعی است. برای مثال، در فهم و تفسیر آیه شریفه «الرحمن علی العرش استوی»،<sup>۴</sup> آنها که به ظاهر آیات قرآن پای بند هستند، عرش را همین تخت متبادر از عرف روزمره می‌دانند؛ اما مفاد ظاهری این آیه با دیدگاه ابن سینا که خداوند را هستی محض و مجرد از ماده می‌داند، در تعارض است. در این جا، ابن سینا به آسانی آیه را تأویل می‌کند و می‌گوید: «استوی»، به معنای «استولی» است و بنابراین، با دیدگاه او ناسازگار نیست. ابن قیّم جوزیه، در این جا، چه می‌کند؟ او باید جواب دهد. اگر اهل تأویل است، باید دید آیا تأویلی بهتر از تأویل ابن سینا دارد یا ندارد. اگر اهل تأویل نیست، باید بگوید همین طور بر روی تختش نشسته است. من نمی‌دانم ابن قیّم چه می‌گوید، یا محدثانی مثل ملا امین استرآبادی چه می‌گویند. یکی از ظاهرگرایان (ابن تیمیه) که بر ظاهر آیات جمود دارد، در شرح حال خود، نوشته است که در مسجد دمشق بر بالای منبر موعظه می‌کرد تا این که به آیه «الرحمن علی العرش استوی»<sup>۵</sup> رسید و ناگهان با شتاب از پله‌های منبر پایین آمد و گفت: خداوند همان گونه از عرش پایین می‌آید و بر روی تخت می‌نشیند، که من از این پله‌ها پایین آمدم و همان گونه که بر منبر نشستم. این مطلب، صداقت ابن تیمیه را می‌رساند و چه بسا او از امین استرآبادی نیز صادق‌تر باشد. او راست گفت، اما راستی که به نظر من نشانه حماقت، بلاهت و جنون او است؛ حتی بالاتر از جنون و چیزی شبیه کفر است. پس آن جا



که تأویل بردار است، خود فیلسوفان هم تأویل کرده‌اند و ابن سینا هم اهل تأویل بوده‌است. ملا صدرا و دیگران نیز اهل تأویل‌اند. از این رو، اگر تعارض است، ظاهرگرایان باید پاسخ‌گو باشند. برای فیلسوف تعارضی نیست؛ زیرا دست او در تأویل باز است. اما آن کسی که جمود بر ظواهر دارد، بی‌شک در دام و دایره تعارض گرفتار می‌شود.

### روش‌شناسی رفتن به باطن

اما، روش‌شناسی باطن، آن باطنی که امروز به آن اشاره شد، روش‌شناسی عرفان نیست. در عرفان، روش‌شناسی دیگری هست که در این جا به آن نمی‌پردازیم، چرا که بحث ما درباره فلسفه است. روش‌شناسی باطن عقلانی، خود عقل است. وقتی ابن سینا می‌گوید: من با تأمل در وجود باید به خدای خود برسم، این روش است؛ یعنی من به فلان حدیث و یا به «البثرة تدل علی البعیر» رجوع نمی‌کنم.

ابن سینا به این چیزها تمسک نمی‌کند و معتقد است برهان آئی بسیار ضعیف‌الاعتبار است. روش او تأمل در وجود است و این روش را به شما پیشنهاد می‌کند. روش، تأمل عقلانی است و خود عقل هم میزان و هم میزان‌ساز است؛ یعنی خود روش، ساخته عقل است. منطقی را که میزان به حساب می‌آید، عقل کشف کرده است. پس روش، یک روش عقلانی است. پس از این، باید هر موردی را جزء به جزء مشخص کرد؛ یعنی در هر موردی عقل مشخص می‌کند که در آن مورد میزان چیست. روش، حس و خیال و وهم نیست و تشخیص اعتبار حس و خیال و وهم هم بر عهده عقل است.

○ فیلسوف اسلامی چگونه از اسلام تأثیر پذیرفته و یا می‌پذیرد؟

● پرسش بسیار خوب و به جایی است. در ارزیابی محیط فلسفه و رزی، گفته شد هر فیلسوفی جغرافیا و محیطی دارد، و از فضا و مکان و موقعیتی







که در آن می‌زیسته است تأثیرپذیرفته است. خود ارسطو هم از محیط زندگی‌اش اثر پذیرفته است. انسان در خلأ نمی‌تواند فکر کند. بنابراین، فارابی یا ابن‌سینا یا هر فیلسوف اسلامی دیگری، کاملاً از محیط خود اثر پذیرفته‌اند. آنان مثل دیگر مسلمان‌ها، مسلمان‌اند و هیچ فرقی در این مورد با دیگر مسلمان‌ها ندارند. فیلسوف مسلمان روی عقاید خود تَفَلُّسُف می‌کند. همان عقاید و باورهایی را که از پدر و مادرش و در محیط دینی و اسلامی فراگرفته مورد بررسی فیلسوفانه قرار می‌دهد. و البته، باورهای خود را برای این‌که بر روند فلسفه‌ورزی‌اش، تأثیر نگذارند، تعلیق می‌کند و در پراگماتر قرار می‌دهد. البته نه این‌که از آن عقاید دینی، فاصله بگیرد، و از آنها دست بشوید. همه این توانایی را دارند که از عقاید و پیش‌فرض‌های اولیه خود فاصله بگیرند و بعد آزاد و رها تفکر و فلسفه‌ورزی کنند. من می‌توانم با همین اعتقادات و همین هویتی که دارم - که چه بسا شاید بسیار متعصب‌تر از همه نیز باشم - در یک لحظه افکار خود را در پراگماتر قرار دهم و لحظه‌ای رها شوم تا بتوانم آزادانه بیندیشم. حال، نتیجه‌ای که از تفکرم به دست می‌آید یا مطابق با باورهای اعتقادی‌ام خواهد بود یا ناسازگار و ناهم‌خوان با آن فیلسوفان، گاه در روند فلسفه‌ورزی خود به نتایج و باورهایی مخالف باورهای پیشین خود رسیده‌اند که با باورهای اسلامی ناسازگار نیز بوده است؛ فیلسوفانی که حتی خلاف عقاید اسلامی خود نیز سخن گفته‌اند. زکریای رازی - که او را فیلسوف اسلامی می‌دانند، و حتی برخی او را اولین فیلسوف جهان اسلام برمی‌شمارند - به صراحت، نبوت را انکار کرده است و به قدمای خمسه قائل شده است. او، از این نظر، مشرک است و البته از طرفی در ردیف فیلسوفان اسلامی هم قرار گرفته است. او در محیط اسلامی تفلسف کرده، اما از نظر اسلامی منحرف شده است، و البته یک فیلسوف است؛ در واقع، یک فیلسوف منحرف اسلامی که از برخی اعتقادات اصیل و مبنائی اسلامی دست کشیده است.

بی‌شک همیشه نمی‌توانیم بگوییم تأمل و تفکر فیلسوفان اسلامی در

مسئله خدا و... در اوج بوده است. فلسفه اسلامی فراز و فرودهایی داشته است و البته همیشه و در همه مباحث برتر از تامل و تفکر فیلسوفان یونانی نبوده است، بلکه تنها در بعضی موارد برتر و بالاتر است.

○ بنابراین، با این تبیین، فیلسوفان از اسلام هیچ تأثیری نپذیرفته اند.

● بی شک فیلسوفان اسلامی از اسلام تأثیر پذیرفته اند، چراکه ماهیت پرسش آنها با ماهیت پرسش فیلسوفان یونانی فرق می کند. ارسطو این پرسش را که «خدا رحمت محض است یا نه» نمی پرسد، اما ابن سینا تحت تأثیر اسلام و آموزه های اسلامی، چنین پرسشی را مطرح کرده و در پی پاسخ به آن است. برای مثال، ارسطو معاد را به یک معنا، طرح نکرد، و یا دست کم معاد جسمانی را مطرح نکرد، ولی ابن سینا و فارابی به بحث از آن پرداخته اند و ملاصدرا نیز تمام فلسفه اش را در خدمت بحث و بررسی و پاسخ گویی به همین مسئله قرار داده است. او مسئله معاد جسمانی را مطرح کرده و در پی تبیین چیستی آن برآمده است؛ چراکه مسلمان و متأثر از اسلام بود. این مسئله برای فیلسوف اسلامی یک مسئله و دغدغه بود، ولی برای ارسطو یا هراکلیتوس چنین نبود. این گونه مسئله فلسفی را فیلسوف مسلمان طرح و آن را حل می کند. حال، این که به جواب می رسد یا نه بحث دیگری است. امروزه بعضی از فیلسوفان مسلمان، معاد ملاصدرا را نمی پسندند؛ برای مثال مرحوم محمد تقی آملی، در شرح خود بر منظومه، عبارت هایی آورده است که گاه مرا بیمناک می کند. او می گوید: خدایا! ملائکه آسمان ها و فرشتگان ملا اعلی همه را شاهد می گیرم که من به معاد ملاصدرا مؤمن نیستم. به هر حال، او چون متأثر از اسلام بود مسئله معاد جسمانی را مطرح کرده است و آن را یک مسئله فلسفی تلقی نموده است. اما برای مثال، برای کنفوسیوس یا لائوتسه، چنین پرسشی اصلاً مطرح نبوده است. تفاوت فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان یونانی در همین جاست.



○ از کلام شما چنین برمی آید که فیلسوف مسلمان باید ضرورتاً پاسخ پرسش های خود را از راه تعقل و تفلسف به دست آورده و بیان کند. درحالی که، چه اشکالی دارد این که بگوییم: آن چه برای فلسفه بودن یک علم لازم است، این است که اثبات آن به زبان عقلانی یا برهانی باشد. چه این که فیلسوف پاسخ خود را از آیات و روایات کشف کرده باشد یا از راه تعقل و تفلسف؟

● اگر فیلسوف از راه آیات و روایات چیزی کشف کرده باشد، فیلسوف نیست؛ چرا که تعقل نکرده است و فلسفه ورزی اش ناقص است؛ چون عقلش را به کار نگرفته است. از این رو، فقط مؤمن است و جنبه ایمانی او قوی است. فیلسوف اسلامی باید عقل خود را به کار گیرد و آن را فعال کند، عقل فعال است که آثاری در پی دارد.

از نظر من، توحید فیلسوف ارزشی بیشتر از توحید غیر فیلسوف دارد، برای این که زنده است و نتیجه فعل است. غیر فیلسوف باوری دارد و چه بسا اعتماد کردن به او چندان به صلاح نباشد. اما شاید، درست در لحظه آخر این باور و اعتقاد، از دست اش برود و این بسیار خطرناک است، ولی برای یک فیلسوف، عقیده، تمام وجود اوست. هرگز امکان زوالی برای آن متصور نیست، مگر این که به لحاظ فکری مریض شود. ظهور هستی فیلسوف، عقلانیت است نه این که عارضی باشد. از بین رفتن آن عقلانیت یعنی نبودن این فرد، ولی آن عقیده برای آن فرد عارضی است و چه بسا زوال پذیر باشد، چنان که اتفاق افتاده است. آدمی یا فیلسوف است یا نیست و فیلسوف یعنی همین که گفته شد. فیلسوف واقعاً خیلی عظمت دارد. هستی فیلسوف این گونه است که عقل محض است و تمامش عقل است و جای خلاء ندارد. آن عقیده عارضی است؛ یعنی «يعرضه العقیده». در واقع، رنگی به آن زده شده است که می توان آن را پاک کرد، ولی عقلانیت برای فیلسوف، تمام هستی اوست. از این رو، از او جدا نمی شود، چه فیلسوف الاهی دان



باشد و چه فیلسوف کافر. کفر فیلسوف هم همین گونه است.

○ تأکید شما در تعریف فلسفه اسلامی بر این بود که پرسش های فیلسوف اسلامی برگرفته از فرهنگ اسلامی است؛ یعنی پرسش های او بر اساس و به مقتضای محیط اوست. فیلسوف مسلمان در حد وسط و شاید در یافتن پاسخ، از اسلام متأثر است؛ یعنی پیش فرض های برای پاسخ دادن به این پرسش ها دارد و فقط پرسش ها را از اسلام نگرفته است، بلکه پاسخ ها نیز، چه بسا، برگرفته از اسلام باشد و آن پیش فرض ها در ایشان تأثیر داشته است.

● البته، میان این که چیزی را از اسلام اخذ و اقتباس کند و این که از مقتضای محیط اسلامی تأثیر بپذیرد فرق است. وقتی می گویند چیزی از اسلام گرفته است؛ یعنی یک چیز را می خواهید این جا پیش فرض بگیرید. محیط اقتضا می کرده است که این گونه پرسش کند. این پرسش که «آیا خدا هست؟» را هم ارسطو و هم ابن سینا مطرح کرده اند. این پرسش، به ظاهر یک مسئله مشترک است، اما در واقع هیچ اشتراکی وجود ندارد؛ پرسش ارسطو رنگ و بوی محیط یونان و پرسش ابن سینا رنگ و بوی محیط اسلامی دارد. در این گونه سخن گفتن، نوعی مغالطه مخفی و مطوی وجود دارد. شاید لائوتسه هم همین مسئله را که آیا خدا هست، طرح کرده باشد. کنفوسیوس، ارسطو، هراکلیتوس و ابن سینا هم همین پرسش را مطرح کرده اند، اما پرسش های آنها با هم فرق می کند و هر کدام رنگ و بوی خاص به خود دارند. بنابراین، پاسخ ها نیز همان رنگ و بویی را دارند که پرسش ها داشتند؛ پرسش «آیا خدا هست؟» برای همه انسان ها در طول تاریخ مطرح بوده است، ولی خدایی که برای اندیشمندان روسی، مثل داستایوفسکی مطرح است، با خدایی که برای حافظ مطرح است فرق می کند. حافظ و داستایوفسکی هر دو الهی دان و شاعرانند، ولی خدایی که حافظ به او می اندیشد با خدایی که داستایوفسکی

به آن می‌اندیشد، تفاوت دارد. گرچه هر دو از خدا صحبت می‌کنند، ولی رنگ و بوی سخن داستایوفسکی با رنگ و بوی سخن حافظ، با همه شباهت‌هایی که دارند، فرق می‌کند.

○ آیا همان گونه که معتقدید محیط بر پرسش تأثیر می‌گذارد، تأثیر محیط بر پاسخ را نیز می‌پذیرید؟

● پاسخ مطابق با پرسش است. این را، در این حد می‌پذیرم. اگر پرسش متفاوت است، به طبع پاسخ هم متفاوت است.

○ پس در ناحیه پاسخ هم صرف عقل نیست.

● صرف عقل است و البته عقل فلسفی در این محیط، عقل ریاضی نیست؛ چون عقل ریاضی مقتضای محیط را ندارد (در این جا هم چه بسا کسی بگوید فرق می‌کند)، ولی فلسفه چین با فلسفه هر محیط دیگری فرق می‌کند. کمبریج و آکسفورد فاصله چندانی با هم ندارند، یکی در آن سوی لندن و دیگری در این سوی آن است، اما فیلسوف کمبریج با فیلسوف آکسفورد، حقیقتاً دو گونه فکر می‌کنند. برای مثال، ذهنیت یک طلبه اهل قم با طلبه اهل نجف تفاوت دارد؛ یعنی رنگ تفکر فرق دارد. فیلسوفان آکسفورد با فیلسوفان کمبریج دو نحلّه هستند که همیشه نیز در مقابل هم بوده‌اند و هستند؛ همانند متفکران قم و نجف، یا بصره و کوفه؛ مکتب ادبی بصره و کوفه با این که این دو مکان چندان از هم فاصله ندارند از هم متمایز می‌شوند، ادیب بصری با ادیب کوفی فرق دارد.

○ پس شما می‌پذیرید که عقل با توجه به آن محیطی که عقل در آن جا رشد کرده است؛ همیشه آکنده از نظریه‌هاست، برای مثال آیا عقل یونانی با عقل اسلامی در حدود و ثغور با هم فرق دارند؟

● در حدود و ثغور ذاتی نه، اما رنگ و بوی آنها فرق می‌کند. چیزهایی هستند



که اساساً فرق نمی‌کنند با به تعبیر دیگر همان ذاتیات تغییرناپذیراند. این مسئله در همه جا صدق می‌کند؛ نه تنها در عقل، در همه چیز این گونه است. این گونه نیست که عقل یونانی عقلی مباین با عقل در محیط اسلامی باشد. عقل یک حقیقت بیشتر نیست، ولی عقل در خلأ نیست، بلکه عقل رنگ و بوی محیط را دارد، از این رو رنگ و بویش فرق می‌کند. همان طور که گفته شد، ارسطو و ابن سینا هر دو از خدا سؤال می‌کنند. پس، سؤال یکی است. اما رنگ و بوی خدای ابن سینا با خدای ارسطو فرق می‌کند؛ خدای ارسطو محرک اول است، و خدای ابن سینا وجود و هستی؛ مانند سیب لبنان و سیب دماوند که در ماهیت سیب‌اند، اما طعم و رنگ سیب لبنان با سیب دماوند، فرق دارد. این همان چیزی است که سهروردی آن را «عقل سرخ» می‌نامد. معنای عقل سرخ را بسیاری نفهمیده‌اند. عقل سرخ، عقلی است که با محیط درگیر است. عقل اول، عقل سرخ نیست. تعبیر عقل سرخ به عقل فعال، تعبیر درستی نیست. عقل سرخ، عقل من و شماست؛ چون درگیر است، درگیر با عواطف، تمایلات و هزاران شرایط مرئی و نامرئی دیگر که در وجود من و شما هست، اما عقل یکی است. اصلاً عقل من و شما هم، همان عقل اول است؛ چون اگر من عقل دارم، پرتویی از عقل فعال است و عقل فعال هم از عقل اول است؛ البته، اگر سلسله عقول را بپذیریم. در هستی، یک عقل بیشتر نیست که عقل اول است و عقل ما وجهه‌ها و شمه‌ها و پرتوهای آن عقل است. اما، عقل فعال و عقل اول در من به گونه‌ای کار می‌کنند، در ارسطو به گونه‌ای دیگر، در یک آمریکایی به گونه‌ای دیگر و در چینی به گونه‌ای متفاوت‌تر؛ نباید مقتضای محیط را نادیده انگاشت.

○ فیلسوف مسلمان در نظر شما کسی است که در اسلام فلسفه ورزی می‌کند و یا به تعبیر حضرت عالی می‌فلسفد. به نظر می‌رسد این تعریف، از نظر جامعیت یا مانعیت، قابل تأمل باشد. آیا فیلسوف مسلمان مباحث عامه فلسفه را که عمدتاً میان



همه فیلسوفان مشترک اند را می‌فلسفد و می‌توان این مسائل را در این چهارچوب گنجانند؟ به ویژه این که فیلسوفان اسلامی در آغاز، فلسفه را از فیلسوفان یونان گرفتند؛ فیلسوفانی که با اسلام هیچ نسبت و سر و کاری نداشته‌اند.

● آری. به همین جهت تفاوت پیدا کرد؛ الاهیات بمعنی‌الاعم؛ یعنی مسائل عامه‌ای که به آن اشاره شد، در ارسطو یک نتیجه و در ابن سینا نتیجه‌ای دیگر دارد، هم ابن سینا و هم ارسطو، هر دو الاهیات بمعنی‌الاعم را فلسفیده‌اند و هم چنین افلاطون و هراکلیتوس نیز چنین کرده‌اند، ولی نتایج آنها یک‌سان نیست؛ یعنی رنگ و بوی آنها با هم فرق دارد. همان مسائل الاهیات بمعنی‌الاعم را فلسفیدند؛ یعنی واحد و کثیر، مجرد و مادی، علت و معلول و غیره، اما علت و معلولی که ارسطو می‌فلسفد با علت و معلولی که ابن سینا می‌فلسفد دو گونه است؛ چون برای ارسطو فیزیک اصل است و علت و معلول او پیشتر فیزیکی است؛ درحالی که علت و معلول ابن سینا کمی مجردتر است. در واقع، مهر محیط به آن تفکر می‌خورد. تفکر هم مثل هر چیز دیگری مهر خورده و رنگ و شکل می‌گیرد.

○ فلسفه ورزی و تفلسف خود فلسفه نیست، بلکه فرآیندی است که می‌تواند فلسفه را در پی داشته باشد. ملاک فلسفه بودن مطالب یک کتاب چیست؟ آیا ملاک آن این است که با بیان عقلی تبیین شده باشد و ادله اش، ادله عقلی باشند؟ اگر ملاک این است، به طبع، فلسفه علمی است که برهانی باشد و برهانی بودن به این معناست که در آن از مقدمات یقینی استفاده شده باشد. البته، وحی مسلم و یقینی هم می‌تواند یکی از این مقدمات یقینی به شمار آید.

● پرسش بسیار مهمی است، اما شما فلسفه را از تفلسف جدا کردید. در حالی که فلسفه چیزی نیست به جز تفلسف، و من فلسفه‌ای جز تفلسف



نمی‌شناسم. نمی‌شود فلسفه را تزریق کرد. آن کتابی فلسفی است که محصول تفلسف باشد. برای یک فرد عامی اگر اسفاژ را بخوانید، اما بر آن تفلسف نکنید، این یک فلسفه مرده است. به همین دلیل، امروزه فلسفه‌ها تا حدی مرده‌اند. اگر تمام کتاب‌های فلسفه اسلامی را از حفظ داشته باشید، ولی فلسفه‌ورزی نکنید، آن فلسفه مرده و بیهوده است. به همین دلیل، سقراط چیزی نوشت؛ چون می‌گفت که وقتی می‌نویسم می‌میرد. این سخن سقراط تا ابد زنده است.

### ○ اگر مطلبی یا بیان برهانی بیان شود، آیا فلسفه است؟

● اگر تفلسف شود، بله. بیان برهانی هم تفلسف است و اگر تمام کتاب‌ها فلسفه باشد و بر آنها تفلسف نشود، این یک فلسفه مرده است. بنابراین، فلسفه را همیشه باید تفلسف کرد. در پاسخ به این پرسش که چه اشکالی دارد که مقدمات برهانی را - که باید یقینی باشند - از وحی قطعی و مسلم بگیریم، باید گفت که اشکال همین جاست. برای این که در برهان، یقین نفسانی معتبر نیست و به عبارتی یقینی که در برهان معتبر است، یقین روان‌شناختی نیست. ممکن است قطع و یقین، تنها از طریق وحی حاصل شود. چه بسا، به قول دانش‌وران علم اصول فقه، کلاغی پبرد و کسی قطع و یقین پیدا کند - که البته این قطع را قطع قطع، نام داده‌اند. نباید روان‌شناسی را با فلسفه در آمیخت؛ همان طور که فردی در اثر یک حالت روانی، به چیزی یقین پیدا می‌کند، شما هم می‌توانید از طریق وحی به یقین برسید. البته، یقین به وحی دو گونه است: یکی از سر تعبد و تقلید که این نوع یقین هیچ ارزش برهانی ندارد، گرچه شاید سعادت‌مندی ابدی به بار آورد، و دیگری یقینی است که یک انسان، در مرتبه یک ولی و نبی که وحی را خود تجربه کرده است و وحی را به خوبی می‌فهمد، به دست می‌آورد. همانند حضرت علی(ع) که وحی نبوی را به درستی می‌فهمید. حضرت علی(ع) هم به وحی، یقین داشت و ابن ملجم و







ابوهریره نیز همین طور؛ اما بین یقین حضرت علی(ع) به وحی و یقین این دو، فرق و فاصله بسیار و بلکه بی نهایت است. یقین حضرت علی(ع) تقلیدی نیست؛ شهودی دارد که گویا وحی را می بیند، ولی یقین ابوهریره ها یک تعبد و تقلید محض است (البته، نمی گویم تعبد ناشایست است) و یقینشان در حد تعبد دارای ارزش است. از این رو، این یقین ها نمی توانند مقدمه برهان قرار گیرند، چرا که چیزی بیش از یقین های روان شناختی نیستند.

○ فرق این مطلب، با فطریات چیست؟

● من فطریات را این گونه که شما معنا می کنید، معنا نمی کنم. به نظر من، فطرت یعنی فطرت عقل. فطریات، مقتضای عقل اند؛ مثل فطریاتی که در بدیهیات شش گانه مطرح می شوند. قضیه «کل بزرگ تر از جزء است»، یک قضیه عقلی محض است. یک امر نفسانی و روان شناختی نیست و اگر تمام روان ما و روان تمام انسان های عالم را به گونه ای دگرگون کنند، باز کل بزرگ تر از جزء است. بسیاری از اشتباهات از خلط یقین های روانی و یقین های فلسفی سرچشمه می گیرد.

○ در بیان تفاوت فیلسوف مسلمان و غیر مسلمان، به تأثیر ناخودآگاه برخی از عوامل بیرونی؛ مثل تأثیر محیط و فضای زندگی، اشاره کردید. در یک نگاه تاریخی به واژه فلسفه اسلامی خواهیم دید که افزون بر این تأثیر ناخودآگاه - که قهری است و حتماً بوده است - تأثیر پذیری خودآگاهانه از دین یا شهود و امثال آنها نیز برای فیلسوفان مسلمان مطرح بوده است. من فکر می کنم در اثر همان تأثیر خودآگاه است که فلسفه اشراقی یا همان حکمت اشراق یا حکمت متعالیه یا عرفان نظری (اگر عرفان نظری را هم یک نوع مکتب فلسفی به شمار آوریم) ایجاد می شود.

درواقع، در حکم کردن های فلسفی شان، افزون بر موضوع یابی فلسفی، از آموزه های دین یا شهود و یا وحی استفاده می کرده اند و البته، در مرحله بعد برای این که یک نظام فلسفی ارائه کنند، آن را برهانی می کردند، ولی اصل مسئله و اصل جواب را از متن می گرفتند؛ یعنی از دین و یا از شهود و چیزهایی شبیه به این ها؛ برای نمونه، سهروردی تمام فلسفه اش (حکمت اشراق) را بر نور استوار کرده است و بر این عقیده است که این مطلب را شهود کرده است. به بیان دیگر، کل دستگاه فلسفی او شهودی است؛ آن گاه در مقام عرضه، آن را تبیین فلسفی می کند.

● مطلب بسیار خوبی مطرح کردید. وقتی می گوئیم فلسفه رنگ و بوی محیط را می گیرد، به بیان شما، بخشی از آن ناآگاهانه است، ولی هیچ مانعی ندارد که گاهی نیز آگاهانه تأثیر پذیرد. حال، این تأثیر آگاهانه، به چند گونه می تواند باشد و حتی می تواند یک فکر آگاهانه القا شود و یا حتی به قول شما، این که حکمای ما شهود را هم وارد کردند، درست است.

بعضی از این بزرگان، اهل شهود بودند؛ چون ادعا کردند و ما نمی توانیم بگوئیم نه؛ اما اگر در شهود یک چیز را دریافت کرده است، در مقام بیان، صرفاً استدلال عقلی می کند؛ چون شهود قابل انتقال نیست. شهود زمانی قابل انتقال می شود که صورت برهانی پیدا کند و من حکیم مسلمانی ندیده ام که شهود خود را بدون بیان برهانی، منتقل کرده باشد.

اگر هم بگوئید که صوفیانی بودند و چنین می کردند، خواهم گفت که آنان فیلسوف نبوده اند. فیلسوفان ما ادعای شهود کرده اند، درست است و این مثل همان است که از راهی یقینی به دست می آید، ولی وقتی می خواهند آن را بیان کنند و آن را در مسیر تفکر قرار دهند، صورت برهانی به آن می دهند، که به یک تفکر تبدیل می شود؛ یعنی محتوای آن مشاهده یک تفکر است و حتی می توان گفت که شهود عصاره تفکر است، اما گاهی نتیجه برهان از طریق مقدمات قیاسی به دست می آید و





گاه هم بدون واسطه. همان گونه که ابن سینا از سررندی آن را «حدس» می نامد نه شهود. پس گاهی از طریق مقدمات به نتیجه می رسند و این روشن است و گاهی نیز یک حدس قوی یا یک نیروی الهی با عنایت حضرت حق در انسان به وجود می آید که آن نتیجه را هم می گیرد، بدون این که این مقدمات را طی کند. آن هم فکر است، که البته آن را شهود نامیده ایم و نزاع لفظی نیست.

به عقیده و ادعای من هیچ عارفی، دست کم در جهان اسلام، مخالف عقل نیست. برخلاف جهله صوفیه که همواره از عقل بد می گویند (از سده های اولیه) از حارث محاسبی تا قرن ششم، آنها عقلانی اند و عقل را معنا کرده اند. امروزه می گویند اصطلاح عقل آن است که غربی ها می گویند؛ برای مثال روش شناسی این را می گوید. البته، آنها حق دارند. می گویند عقل را تعریف کنید، من هم تعریف می کنم و می پرسم حال که من عقل را می خواهم تعریف کنم، چه کسی باید عقل را تعریف کند، عقل باید تعریف کند، یا غیر عقل؟ عقل را چه کسی جز عقل می تواند تعریف کند؟ حال، که من می خواهم عقل را تعریف کنم، «عقل بما هو عاقل» را باید تعریف کنم؛ یعنی عقل من تعریف می کند. وقتی عقلی، عقل را تعریف می کند، در این جا یک عقل تعریف کننده داریم و یک عقل تعریف شده؛ حال تعریف کننده افضل است یا تعریف شده؟

تعریف شده در یک قالب محبوس می شود؛ چون وقتی آن را تعریف کردید و به آن قالب داده اید، در واقع، محدود به حد شده و جنس و فصل پیدا کرده است و تعریف کننده هم در این محدوده زندانی می شود. عقلی که من از آن سخن می گویم، با شهود یکی است.

○ اگر این گونه است که آن گوهر و ذات عقل، در واقع، عقید و محدود به رنگ و بو و هوازش، محیط، مکان و جغرافیاست و

از این رو، رنگ و بوی ادراک و فلسفیدن هر کسی متفاوت است، آن گاه مسئلهٔ عینیت معرفت چگونه تبیین می شود؟

● پرسش خوبی است؛ وقتی می گوییم رنگ و بوی محیط دارد، منظورم این نیست که مقید می شود. رنگ و بو چیزی را مقید نمی کند، به همین دلیل، میان یک فیلسوف ایرانی و یک فیلسوف اروپایی، چینی و یا یونانی تفاهم وجود دارد. امکان تفاهم میان آنان هست؛ برای این که مرزهای آهنین بین آنها نیست، اما هر کدام رنگ و بوی خودشان را دارند. گرچه من در شرایط زمانی و مکانی می اندیشم، ولی خود اندیشه، زمانی و مکانی نیست و حتی محتوای اندیشه من، معمولاً در مکان است، ولی خود من می فهمم که محتوای اندیشه من نمی تواند در زمان باشد. برای مثال، من دربارهٔ خدا تفکر می کنم و مسلماً اول رنگ زمانی و مکانی دارد، چون همهٔ مردم فکر می کنند خدا یک وقتی بوده است و می گویند خدا بود. تا می گویند بود؛ یعنی در زمان بود؛ چون من «فعل» به کار می برم و «فعل» بالذات مقرون به یکی از زمان های سه گانه است. به این معنا که فعل بدون زمان وجود ندارد. اما همان عقل که گرفتار زمان و مکان است، به من می گوید خدا نمی تواند زمان و مکان داشته باشد.

#### پی نوشت ها:

۱. سخن از فارابی در این جا، تنها برای ارائه مصداق است، و گرنه به طور کلی بحث دربارهٔ فلسفه اسلامی است.
۲. ابن سینا، حسین ابن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۶۶.
۳. چنان که گاهی افرادی که در فلسفهٔ اسلامی تردید و تشکیک می کنند این شبهه را مطرح کرده اند.
۴. سورهٔ طه (۲۰) آیهٔ ۵۰.
۵. همان.

