فلسفه‌ی تطبیقی

رضا داوری اردکانی

بسم الله الرحمن الرحیم

نشر سالمی: ۷۲/۵۳

فلسفهٔ تطبیقی

فلسفهٔ تطبیقی

رضا داوری اردکانی

فلسفهٔ تطبیقی
رضا داوری اردکانی
تهران: ۲۲۰۰ نسخه، نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۳
ویراستار: علی اردشیر، طراح جلد: نشرت صفوری
مدیر فنی: داریوش دل آرا، ناظر چاپ: حمید علی محمدی
لیتوگرافی: مقدم، صحافی: فاروس
قیمت: ۱۸۰۰۰ ریال
شابک X-۵۷-۵۶۷۵-۹۶۴
حقوق چاپ و نشر محفوظ است. تهران، ص پ: ۲۴۶۱-۱۵۸۱۵، تلفن: ۸۸۰۹۷۲۸

فهرست

مقدمه

فلسفهٔ تطبیقی چیست؟ در ظاهر پاسخ این پرسش روشن است. در فلسفهٔ تطبیقی به تحقیق در موارد اختلاف و اتفاق نظر میان فیلسوفان می‌پردازند. در همین دفتری که در دست شماست من بعضی آرای مشابه اسپینوزا و اشاعره را آورده‌ام و فارابی و ابن‌سینا را با ارسطو، و ملاصدرا را با لایب نیتس و هوسرل قیاس کرده‌ام. اما اگر می‌پرسید که چرا نظر دیوید هیوم دربارهٔ علیت را با قول اشاعره تطبیق نکرده‌ام و از مشابهت شک غزالی با شک دستوری دکارت و انسان معلّق ابن‌سینا با کوژیتوی دکارت و عقل کل مولانا با روان مطلق هگل چیزی نگفته‌ام توضیح می‌دهم که قیاس مسائل چیزی است و تطبیق مبادی چیزی دیگر. همین جا بگویم که انکار ضروت علّی در آرای اشاعره و در فلسفهٔ دیوید هیوم بسیار به هم شبیه است. هم این و هم آن علیت را فرع عادت می‌دانستند. هر دو در اصل علیت چون و چرا کردند. یکی از آن جهت که امکان شناخت جهان خارج و درک روابط واقعی اشیا را منکر بود و موجودات را چیزی جز آنچه در ادراک ما ظاهر می‌شوند نمی‌دانست و دیگری برای این که معتقد بود

که مؤثری در وجود جز خدا نیست، چنان‌که دیوید هیوم افعال و اعمال آدمی را تابع ضرورت نمی‌دانست، ولی اشعری می‌گفت مردم (بندگان) فاعل افعال خود نیستند بلکه کاسب فعلند؛ فعل از خداست، و به قرآن مجید استناد می‌کرد که «ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمیٰ.»

گر بپرانیم تیر آن نی ز ماست ما کمان و تیراندازش خداست

اشعری و دیوید هیوم در عین حال که آرایشان به هم نزدیک است در حقیقت از هم بسیار دورند و گزاف نیست که بگوییم فاصلهٔ میان آنها فاصلهٔ دو جهان یا زمین و آسمان است. نزدیکی و مشابهت آنها در گفته‌ها و نوشته‌هایشان پیداست، اما دوریشان در روح فلسفه‌شان نهفته است. نگوییم که اختلاف در اینکه ترتیب علت و معلولی امور عادت خدا یا عادت آدمی است اهمیت ندارد، بلکه مهم این است که هر دو علیت را علیت عادی می‌دانند؛ این مشابهت از آن جهت و صرفاً از آن جهت مهم است که اگر با قول به سیر امتدادی تاریخ منافات نداشته باشد ممکن است نشانهٔ دوری بودن زمان و تاریخ تلقی شود. اگر سیر تاریخ را سیر امتدادی بدانیم این قبیل مشابهت‌ها را به تأثیر و تأثر نسبت می‌دهیم و چه‌بسا به این نکته توجه نکنیم که اگر دکارت سخن غزالی را تکرار کرده و دیوید هیوم نظر خود دربارهٔ علیت را از اشعریان آموخته است چرا این همه به نظر دو فیلسوف اهمیت داده می‌شود. اصلاً اگر سیر تاریخ را سیر خطی و امتدادی بدانیم فلسفهٔ تطبیقی معنی و مورد پیدا نمی‌کند، زیرا هر روز تازه است و چیزی تکرار نمی‌شود و اگر تکرار شود امرِ دیروزی است. شاید به طور کلی بتوان گفت که با قبول تاریخ‌انگاری (هیستوری‌سیسم) فلسفهٔ تطبیقی معنی ندارد، زیرا هر فلسفه‌ای یا به عصر و تاریخی تعلق دارد یا بسط فلسفهٔ یک عصر است. در تاریخ‌انگاری بیان نحوهٔ آغاز هر دورهٔ تاریخی دشوار می‌شود، یعنی اگر بتوان توضیح داد که چگونه طرح خودآگاهی دکارت در فلسفه‌های کانت و هگل بسط می‌یابد اغراض بیکن و دکارت از قرون وسطی قابل تبیین نیست. ولی مشکل عمدهٔ تاریخ‌انگاری این است که اگر فلسفه به دوره و زمان تاریخی خاصی تعلق دارد چرا پس از اتمام آن دوره باز هم آموخته می‌شود و مورد تأمل و بحث قرار می‌گیرد. فلسفه و به

طور کلی تفکر چون شرط قوام دوران تاریخی است تابع آن نمی‌شود و با پایان گرفتن دوران از اعتبار نمی‌افتد، یعنی متفکران همهٔ ادوار و عهدها می‌توانند از حکمت جاویدان اسلاف خود درس بیاموزند، یا بهتر بگویم با آنها همزبان و همداستان شوند. ولی توجه کنیم که همداستانی متفکران در فطرت اول صورت نمی‌گیرد و کسانی که به فطرت ثانی ـ که افق تفکر فلسفی است ـ رو نکرده‌اند، همداستانی را نمی‌توانند دریابند. زبان همداستانی نه زبان هر روزی است و نه حتی زبان فلسفه و علوم. همداستانی در کوچه و خیابان و روزنامه و سیاست و به طور کلی در عالم مصلحت‌اندیشی محقق نمی‌شود.

در خرابات مغان ما نیز همدستان شویم
کاینچنین رفته است از روز ازل تقدیر ما

اگر فلسفهٔ تطبیقی هم همان شرایطی را دارد که برای همزبانی و تفکر فلسفی لازم است ورود در آن بسیار دشوار به نظر می‌رسد. نکتهٔ شایان توجه و تأمل این است که از سال‌ها پیش اصطلاح و تعبیر فلسفهٔ تطبیقی در زبان وارد شده و کسانی به تطبیق آرای این و آن پرداخته‌اند، ولی کسی در صدد برنیامده است که تحقیق کند و ببیند فلسفهٔ تطبیقی چیست یا چه می‌تواند باشد. گویی پذیرفته‌اند که فلسفهٔ تطبیقی ترتیب فهرست آرای مشترک فیلسوفان است و اهمیت ندارد که این فیلسوفان در کدام دورهٔ تاریخی بوده‌اند. البته در پژوهش‌هایی که به نام فلسفهٔ تطبیقی صورت گرفته است تطبیق در حدود تاریخ فلسفهٔ رسمی محدود نمانده و کسانی مثل ماسون اورسل و ایزوتسو به تطبیق فلسفه با تفکر چینی و هندی پرداخته و احیاناً عرفان را هم صورتی از فلسفه دانسته و مثلاً به جستجوی امکان همزبانی میان محی‌الدین ابن‌عربی و حکمای چین برخاسته‌اند. اتفاقاً ایزوتسو در زمرهٔ کسانی است که دربارهٔ معنی فلسفهٔ تطبیقی قدری تأمل کرده و آن را در صقع ورای تاریخ میسر دانسته است. ایزوتسو به هانری کربن از نظر فکری بسیار نزدیک بود و تا آنجا که من می‌دانم کربن کسی است که به طور منظم دربارهٔ ماهیت فلسفهٔ تطبیقی اندیشیده است. او نه فقط از آن جهت که با تاریخ فلسفه به طور کلی و با فلسفهٔ اسلامی آشنا بود ـ یعنی نه به سبب بسیاردانی ـ به فلسفهٔ تطبیقی توجه کرد، بلکه اعتقاد به خرد

جاویدان ـ یعنی چیزی که سهروردی آن را در کلمات ایرانیان قدیم و افلاطون و عارفانی چون ابویزید بسطامی و سهل بن عبدالله تستری می‌توانسته است بیابد ـ او را به تأمل در فلسفهٔ تطبیقی رساند. او فکر نمی‌کرد که باید آرای فیلسوفان را هرچه هست با هم بسنجیم، بلکه به مسائلی رسیده بود که به نظر او اساسی‌اند و می‌خواست ببیند یا بداند که فیلسوفان آن مسائل را چگونه تلقی کرده‌اند و البته این مسائل را بیشتر در فلسفهٔ اسلامی و مخصوصاً در سهروردی و ملاصدرا یافته بود.

۱. کربن معتقد نبود که فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ یک دوران تاریخی است که ما آن را پشت سر گذاشته‌ایم. او حتی مانند بسیاری از استادان فلسفهٔ اسلامی این فلسفه را مجموعه‌ای از احکام و قضایای درست نمی‌دانست. او آنچه را که در جوانی در فلسفه می‌جست در فلسفهٔ اسلامی یافته بود. عنوان یکی از درس‌هایش در دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران «اهمیت فلسفهٔ اسلامی در زمان حاضر» بود. کربن فلسفهٔ اسلامی را طوری بیان و تفسیر می‌کرد که ضربان نبض زمان را در آن می‌توانستیم حس کنیم. شاید او کم و بیش با زمان هم‌آوا بود. من گمان می‌کنم درک تاریخیِ کربن مقتضای راه یافتن او به عمق فلسفهٔ صدرا بوده است، ولی کسی که شاگرد حوزهٔ پدیدارشناسی هوسرل و هیدگر است و خوب می‌داند که در غرب چه پیش آمده و نیهیلیسم از کجا و از کدام راه فرا رسیده و چه شأنی در عالم کنونی دارد، چه امیدی به فلسفهٔ اسلامی دارد؟

آن روز که دکارت جدایی و بیگانگی روان و ماده را اعلام کرد اروپا سهروردی و ملاصدرا را نمی‌شناخت و شاید آشنایی با ابن‌سینا نیز تحت‌الشعاع نفوذ تعالیم ابن‌رشد قرار داشت. بدون تردید ابن‌رشد راه را برای اعلام این جدایی هموار کرده بود، چنان‌که کربن نقل می‌کند ابن‌رشد مفهوم ابن‌سینایی نفوس فلکی را به سخره گرفته و آن را از نوع اشتباه‌هایی که از مبتدیان سر می‌زند دانسته است. انکار نفوس فلکی در حقیقت به معنی نفی عالم مثال و خیال مجردِ واسط میان معقول و محسوس است. وقتی این واسط نفی شود نسبت میان محسوس و معقول نیز معلق می‌ماند. ولی آیا به صرف اینکه کربن یا هر صاحب‌نظر و متفکر دیگری وجود این عالم را تصدیق کند بحران جهان

کنونی رفع می‌شود و تعادل به وجود آدمیان باز می‌گردد؟ کربن نگفته است که فلسفهٔ اسلامی را به اروپائیان بیاموزیم تا آنها از راهی که رفته‌اند باز گردند. او به اقتضای هولدرلین و ریچارد واگنر و هیدگر معتقد است که نجات از همان‌جا می‌آید که خطر آمده است. کربن حتی ساکنان شرق جغرافیایی را از ملامت غرب بر حذر می‌دارد. به نظر او کسانی که از غرب تقلید می‌کنند و به غربیان تشبه می‌جویند از ملامت غرب چه طرفی می‌توانند بر بندند. به نظر کربن صرف آموختن فلسفهٔ ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا جهانی را که در آن به سر می‌بریم تغییر نمی‌دهد. پس او مثلاً دعوت نمی‌کند که بیایید از فلسفهٔ دکارتی رو بگردانید و جامعه‌شناسی را که به جای علم الهی نشسته است از مسند به زیر آورید و به جای آن فلسفه و الهیات بگذارید تا جهان آرام گیرد. کربن نسخهٔ علاج نداده است. او تاریخی را به اشاره و اجمال گزارش کرده است که در آن بشر با علم و تکنولوژی «مأوای خود و زمین را که نام و مایهٔ حیات خود را از آن می‌گیرد ویران و نابود می‌سازد...»[1] ولی او مورخ به معنی عادی لفظ نیست. حتی وقتی تاریخ فلسفه می‌نویسد کاری ندارد که فیلسوف قبلی در فیلسوف بعدی چه اثر گذاشته و این یک از سلف خود چه‌ها آموخته است، بلکه می‌خواهد بداند که در کجا با هم همزبان شده یا سخن یکدیگر را درنیافته و از هم دور شده‌اند.

۲. کربن در مقاله‌ای از اهمیت کنونی فلسفهٔ اسلامی سخن گفته است. فلسفهٔ اسلامی در زمان ما چه اهمیتی دارد؟ او در کنفرانس «تأثیر ابن‌رشد در فلسفه» گفته است که ابن‌رشد در فلسفهٔ اسلامی اثری نداشته است و قاعدتاً می‌بایست دیگر سخن نگوید، اما سخن او به قول خودش از همین‌جا آغاز می‌شود که ابن‌رشد در فلسفهٔ اسلامی تأثیری نداشته است و از قول ارنست رنان نقل می‌کند که فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌رشد ناگهان از میان رفته و مسلمانان آن را از یاد برده‌اند و این نشان ضعف علاج‌ناپذیر اسلام است. آنچه که ارنست رنان ضعف علاج‌ناپذیر اسلام می‌داند در نظر کربن نه فقط حفظ حریم و حرمت

---

۱. هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی ترجمهٔ سید جواد طباطبایی، تهران، انتشارات قدس، ۱۳۶۹، ص ۶.

تفکر و فلسفه بلکه پاسداری از وجود انسان است، زیرا به نظر او راهی که با ابن‌رشد گشوده شد و به تفکر جدید جهت داد جزئی از ماجرای غرب بود و شاید مراد ارنست رنان این است که اسلام نتوانست در این ماجرا شریک شود. اگر کربن دربارهٔ ماجرای غرب و تاریخ غربی نظری شبیه به نظر رنان داشت عالم اسلام را ملامت می‌کرد که چرا از فیلسوف خود چشم پوشیده و او را یکسره به اروپا بخشیده است، اما کربن که با وجود تعلق به تاریخ غربی و تصدیق این تعلق، این تاریخ را تاریخ کمال بشر نمی‌دانست و با هگل موافق نبود که ما در مرحلهٔ تحقق روان مطلق قرار داریم، می‌توانست به ارنست رنان بگوید که چون تفکر اسلامی در زمان ابن‌رشد در شرق عالم اسلام در اوج قوت بود طرح ابن‌رشدی فلسفه در آنجا جلوه نکرد و پذیرفته نشد و اگر پذیرفته شده بود اکنون کربن و امثال او بیشتر احساس غربت می‌کردند، زیرا سهروردی فراموش می‌شد و میرداماد و ملاصدرا پدید نمی‌آمدند و منطق شرقی ابن‌سینا به آسانی کنار گذاشته می‌شد. همهٔ سخن کربن از پایان کار ابن‌رشد در جهان اسلام و بی‌تأثیری او شروع می‌شود، گویی کربن خط سیر منفی و عدمی این تأثیر نگذاشتن را می‌خوانده است. در حقیقت نظر کربن این است که فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌رشد تمام نشده است. او کتاب «تاریخ فلسفهٔ اسلامی» و اثر چهار جلدی «در باب اسلام ایرانی» را نوشته است تا همین معنی را اثبات کند. ولی اثبات اینکه فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌رشد پایان نیافته است در ظاهر کار دشواری نیست. وانگهی با اثبات این معنی چگونه می‌توان یک فلسفه پدید آورد که کسی مثل کربن بتواند فیلسوف آن فلسفه شود؟

۳. کربن در حادثهٔ اروپایی شدن ابن‌رشد جوهر تاریخی فلسفه اسلام و طرح فلسفهٔ تطبیقی را یافته است؛ حادثهٔ عجیبی که نه فقط ارنست رنان بلکه تقریباً همهٔ پژوهندگان و مورخان تاریخ فلسفه با بی‌اعتنایی و سهل‌انگاری از آن گذشتند. ابن‌رشد فیلسوف مسلمان بود اما در عالم اسلام به او هیچ اعتنایی نشد، ولی در اروپا به او اقبال کردند و حوزهٔ مؤثر فلسفهٔ ابن‌رشدی در آنجا تأسیس شد و راه خود را تا آغاز دوران تجدد طی کرد.

ابن‌رشد عالم مثال را منتفی دانست و عقل فعال را «همانند ذرات روشنایی

که در درون یک جسم جای می‌گیرد» دانست که در نفس وارد می‌شود و تفرّد پیدا می‌کند.[۱] با این تلقی نفس ناطقه هم منتفی می‌شود و تعقل به جای اینکه سیر و سفر از عالم محسوس به معقول و بازگشت از معقول به محسوس باشد به اشتغال به مفاهیم منطقی تنزل می‌یابد و به تعبیر کربن راه سکولاریزاسیون فلسفه گشوده می‌شود. ظاهراً اینکه یک فیلسوف به عالم خیال یا مثال معتقد نباشد امر مهمی نیست و حتی وقتی گفته می‌شود که کربن به هیدگر اعتراض دارد که چرا عالم خیال را درک نکرده است ممکن است شنوندهٔ آشنا به تاریخ فلسفه تعجب کند که در تفکر تاریخی هیدگر چه جایی برای عوالم طولی موجودات و از جمله عالم خیال می‌تواند وجود داشته باشد. ولی کربن که هیدگرِ کتاب «وجود و زمان» را می‌شناسد و با او کم‌وبیش در نقد جهان و فلسفهٔ مدرن همزبان است می‌خواهد بگوید که غفلت از وجود نتیجهٔ حذف عالم میانه است. اینکه هیدگر تا چه اندازه می‌توانست سخن کربن را بشنود امر دیگری است.

اشاره کردیم که کافی نیست که در مدارس فلسفهٔ سهروردی و ملاصدرا تدریس شود و مردمان بدانند که اینها به مراتبِ حس و خیال و عقل قائل بوده‌اند، بلکه وجود آدمی که از ساحت خیال بی‌بهره شده و در آن گسیختگی پدید آمده است باید با بازگشتِ ساحت خیال ترمیم شود. کربن می‌خواست که هیدگر هم به این معنی بیندیشد. او فکر می‌کرد که وظیفهٔ فلسفه در زمان ما همین تجدید عهد است. وقتی از مناسبت فلسفهٔ کربن با تاریخ کنونی می‌گوییم مراد این نیست که او فلسفه‌ای آورده است که می‌تواند مبنای اصلاحات فرهنگی و اجتماعی و سیاسی باشد. درست است که او فلسفه را نه محصول زمان بلکه عین زمان می‌دانست و از این حیث به هوسرل و هیدگر نزدیک بود، اما به نسبتی که در غرب، از زمان دکارت تا هوسرل، میان فلسفه و علم و تمدن قائل بودند نظر نداشت. او حوادث تاریخی را امور فرعی می‌دانست و معتقد بود که اصل حوادث در عالم خیال روی می‌دهد و آنچه در جهان تاریخی می‌بینیم

---

۱. داریوش شایگان، هانری کربن، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، ص۱۸۸.

ظهور و جلوهٔ امر ورای تاریخ است. اهمیتی که کربن به عالم ملکوت و خیال می‌داد از این بابت است. عالم خیال چنان‌که او آن را می‌شناخت و در آن راهی برای نجات می‌جست حتی چیزی بیش از عالم خیال سهروردی و ملاصدرا بود. به نظر کربن با سفر به این عالم شاید بتوان رو در روی نظمی که بشر در آن زمین یعنی مأوای خود را ویران می‌سازد، ایستاد.

چگونه با فلسفهٔ اسلامی می‌توان چشم در چشم چنین قدرت عظیمی دوخت؟ مگر ساکنان شرق جغرافیایی و وارثان رسمی سهروردی و ملاصدرا خود در طرح تاریخ غربی وارد نشده‌اند؟ کربن امید به تعداد اندک «مشرقیانی» دارد که هنوز در جهان و از جمله در غرب وجود دارند و می‌توانند به نجات بیندیشند؛ مشرقیانی که با سهروردی همزبانند. ظاهراً مشرقیان مناطق دیگر جهان هم باید به مشرقیان غربی مدد برسانند، زیرا اینانند که با منشأ خطر غربی ارتباط دارند و می‌توانند پادزهر آن را فراهم آورند. اگر کربن این روایت امام جعفر صادق(ع) را که فرموده است «عند فناء الشّدة الفرج» می‌شنید، بسیار شادمان می‌شد. به هر حال اینکه غرب باید درد جهان کنونی را با تفکر شرقی و مشرقی علاج کند نکته‌ای قابل تأمل است. فیلسوف زمان ما به نظر کربن باید به ارض ملکوت سفر کند و به آنجا بپیوندد. او باید عالِمِ علم سماوات باشد تا سود و زیان جهان و جهانیان را تشخیص دهد. ترانه‌سرای دل‌آگاه همدان نیز همین معنی را می‌آموخت.

ته که ناخوانده‌ای علم سماوات　　ته که نابرده‌ای ره در خرابات
ته که سود و زیان خود ندونی　　به یاران کی رسی، هیهات هیهات

٤. سفر به عالم خیال چگونه ممکن است و راه آن کدام است؟ راه این سفر راه فلسفهٔ تطبیقی است. شاید این پاسخ عجیب باشد بخصوص اگر فلسفهٔ تطبیقی را فهرست مشابهت‌ها و اختلاف‌نظرهای فیلسوفان بدانیم. چنین پژوهش‌ها و تتبع‌هایی که نظائر فراوان نیز دارند در بهترین صورت می‌توانند در درس‌های تاریخ فلسفه به کار آیند. کربن به صراحت نمی‌گوید که این فلسفهٔ تطبیقی چیست و البته نباید از او توقع داشت که تعریف صریح و روشنی بیاورد، زیرا این فلسفهٔ تطبیقی هنوز وجود ندارد بلکه باید تأسیس شود. کربن د

سال‌های آخر عمر کوشش خود را صرف تأسیس فلسفهٔ تطبیقی کرده بود. او نمی‌توانست به وضوح و با ذکر دلیل بگوید فلسفهٔ تطبیقی چیست ولی می‌کوشید تا برنامهٔ مطالعهٔ آن را تدوین کند و البته بگوید که فلسفهٔ تطبیقی مورد نظر او با تلقی‌های رایج و متداول نباید اشتباه شود. در آغاز این فلسفهٔ تطبیقی باید:

> از خود سؤال کنیم که جای تاریخ کدام است و تاریخ در کجا جریان دارد؟ مبنای تاریخی بودن یا تاریخی نبودن بشر چیست؟ آنگاه راهی هموار خواهد شد که ما بتوانیم از طریق آن سه بحث را در فلسفه‌ای که در ایران تداوم دارد برای کوشش‌های تطبیقی خود برجسته سازیم. این امر شاید به ما اجازه دهد تا نه تنها ماجرای غربی، بلکه غربی شدن جهان را نیز دریابیم. این دو امر وجوه پدیدار یگانه‌ای هستند که همدیگر را کامل می‌کنند، اما نبایستی به خلط آن دو با یکدیگر پرداخت. این ماجرای دوگانه بر ما روشن خواهد ساخت که آیا امروز «مشرقیین» به معنایی که سهروردی مراد می‌کرد وجود دارند؛ آنان که به شرق و غرب جغرافیایی این جهان تعلق ندارند.[1]

در این نقل قول نسبتاً طولانی کربن اشاره‌ای به عالم خیال و اقلیم میانی نکرده است بلکه بیشتر به شرایط و نتایج فلسفهٔ تطبیقی نظر داشته است. ظاهراً برای اینکه راه فلسفهٔ تطبیقی گشوده شود و مسائل مهمی مانند مُثُل افلاطون و اصالت وجود و ادوار تاریخی با نظر تطبیقی مورد بحث قرار گیرد باید به دو امر مهم که از هم جدا نیستند پرداخته شود، یکی ماجرای غربی و دیگر غربی شدن جهان. شاید گفته شود که ماجرای غربی و غربی شدن جهان به فرض اینکه وجهی داشته باشد چه ربطی به فلسفهٔ تطبیقی و به مسائلی مانند مُثُل افلاطون دارد و مگر نه این است که ابن‌عربی و مولوی را با هگل و غزالی را با دکارت و... سنجیده‌اند و هیچ نیازی به ماجرای غربی و غربی شدن جهان پیدا نکرده‌اند، و

---

۱. «فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی»، صص ۲۳ـ۲۲.

مگر غزالی و دکارت هر دو به تاریخ قبل از غربی شدن تعلق ندارند؟ دکارت هم که در صدر تاریخ جدید غربی قرار دارد. پس چرا باید آرای متقدمان را با پیش‌آمدهای پس از آنان مربوط کرد؟ به فرض اینکه آنها در زمان‌های بعد از خود اثر و تأثیری داشته‌اند، ارتباطشان به این تأثیر باز نمی‌گردد، مگر اینکه بخواهیم ببینیم که آیا تأثیر دو تفکر در زمان‌های بعد در جایی به هم رسیده یا در مقابل هم قرار گرفته است. ممکن است چنین پژوهشی به درک موافقت یا عدم موافقت دو صاحب‌نظر کمک کند، اما اولاً سنجش تأثیر دو فلسفه غیر از سنجش آن دو است، ثانیاً به فرض اینکه از این سنجش مددی به فهم نزدیکی یا دوری آرای دو فیلسوف برسد، این سنجش شرطِ لازمِ تحقیق نیست. اما نظر کربن این است که بحث غربی شدن که در دویست سال اخیر روی داده شرط و مقدمهٔ لازم فلسفهٔ تطبیقی است.

ولی برای تطبیق آرای اسپینوزا با اشعریان و معتزلیان چه نیاز داریم که ماجرای غربی و غربی شدن را بشناسیم؟ گرچه در ظاهر فلسفهٔ تطبیقی ربطی به این مسائل ندارد، اما ما که می‌پرسیم فلسفهٔ تطبیقی چیست و مسائل آن کدام است بی‌تعلق به ماجرای غرب و غربی شدن جهان نیستیم و اگر چنین تعلقی داریم، چگونه مسائلمان آزاد و مستقل از آن ماجرا باشد؟ ما دکارت و کانت را چگونه می‌شناسیم که آنها را با غزالی و فخر رازی یا با متفکران هندی و یونانی قیاس کنیم؟ اگر فهمی بود که می‌توانست مستقل از تاریخ بر تفکر دکارت و کانت و غزالی و فخر رازی احاطه یابد و همه را چنان‌که بوده است و هست دریابد، تطبیق ضرورت نداشت، چنان‌که فیزیک تطبیقی نداریم و اگر فقه تطبیقی داریم برای این است که وجوه اختلاف و اشتراک مذاهب فقهی را تدوین کنند. ولی فلسفهٔ تطبیقی بیان مشابهت و اختلاف فیلسوفان با یکدیگر نیست، زیرا این مهم را مورخان و مدرسان فلسفهٔ عمومی به عهده دارند و انجام می‌دهند؛ اما آنچه می‌گویند فلسفهٔ تطبیقی نیست. اینکه مثلاً دکارت راسیونالیست بوده و فرانسیس بیکن به حوزهٔ آمپیریسم تعلق داشته است درست است، اما در فلسفهٔ تطبیقی به ذکر این قبیل مسائل اکتفا نمی‌شود.

با طرح پرسشی مطلب را توضیح می‌دهم. آیا دکارت راسیونالیست به

ارسطوی تدوین‌کنندهٔ منطق نزدیک‌تر بوده است یا به بیکن آمپیریست؟ اگر نظرمان به تقابل عقل و تجربه باشد شاید دکارت را اگر نه به ارسطو، به افلاطون نزدیک‌تر بدانیم تا به بیکن؛ ولی اگر به فلسفهٔ این فلاسفه از این وجههٔ نظر نگاه کنیم که مبادی و اصول تفکرشان چه بوده و چه نگاهی به موجودات داشته‌اند و غایت تفکرشان چه بوده است، نظر به کلی تغییر می‌کند تا آنجا که بیکن و دکارت در کنار هم قرار می‌گیرند و دو هزار سال از افلاطون دور می‌شوند. درست است که بیکن آمپیریست و دکارت راسیونالیست بوده است اما هر دو طبیعت را اُبژهٔ علم و تصرف آدمی می‌دانسته و علم را مایهٔ قدرت و تسلط انسان بر طبیعت تلقی می‌کرده‌اند. آنها هر دو در بنای تفکر فلسفی جدید که لازمه‌اش گذشت از تفکر یونان و قرون وسطاست مقام بزرگ دارند، اما افلاطون و ارسطو جهان و طبیعت را مادهٔ تصرف نمی‌دانستند و علم در نظرشان عین فضیلت بود. هر دو فیلسوف یونانی قائل بودند که غایت تعلیم و تربیت کمال نفس و نیل به فضیلت است. اگر به جای بیکن و دکارت، دیوید هیوم و هگل را هم در نظر آوریم نتیجهٔ قیاس همان است که ذکر کردیم، اما دوری نسبی دکارت از افلاطون و نزدیکی‌اش با بیکن را چگونه دریافته‌ایم؟ آیا مطالب کتاب‌های آنان را در کنار هم قرار داده و موارد اختلاف و اتفاق را فهرست کرده‌ایم؟

تا پنجاه سال پیش دکارت و کانت در نظر اهل فلسفه فیلسوفان بزرگ دوران جدید بودند اما دربارهٔ نسبت آنان با تجدد جز به اشاره و اجمال چیزی گفته نمی‌شد. اکنون ما بحث می‌کنیم که تنویت دکارتی و کانتی لازمهٔ ظهور عقل اعداداندیشِ افزاری و شرط پیدایش علم تکنولوژیک بوده است. اگر طبیعت و جهان موجودی بیجان که می‌تواند و باید متعلَّق علم و تصرف ما قرار گیرد تصور نمی‌شد و اگر کانت علم را حاصلِ صورت‌بخشی فاهمه به مادهٔ ادراک حسی نمی‌دانست و این فهم را مقتضای گذشت از کودکی و رسیدن به بلوغ نمی‌دانست تمدن تکنیکی کنونی قوام نمی‌یافت. اگر کسانی این عبارات را چنان درمی‌یابند که گویی در آنها فلسفه علت پیدایش تمدن جدید تلقی شده است باید توضیح داد که با الفاظ و زبان مردهٔ فلسفه هیچ گشایشی پدید نمی‌آید. حتی

تفکر دکارت و کانت علت پیدایش تجدد نبوده است. پس چه نسبتی میان فلسفهٔ این فیلسوفان و تاریخ جدید وجود دارد؟ فیلسوفان جدید در زمرهٔ سخنگویان تاریخند و فهم و درک جدید با زبان آنان قوام یافته است. اگر این زبان نبود، فهم و درک و علم کنونی هم نبود. به عبارت دیگر، اگر کوژیتوی دکارت و طرح درک ترانساندانتال کانت نبود راه تصرف آدمی در جهان و موجودات گشوده نمی‌شد. در حقیقت فلسفه ره‌آموز و راهگشا و شرط قوام یافتن دوران جدید بود نه علت وجود آن، و اگر علت وجود بود می‌بایست بیرون از معلول باشد.

با این تلقی از فلسفه، افلاطون و ارسطو را که هنوز معتقد بودند موجودات را باید آزاد گذاشت تا به علم ما در آیند و علم به اعیان اشیا را ممکن می‌دانستند از دکارت و کانت بسیار دور می‌یابیم، زیرا دکارت زمینه را فراهم کرد که علم عین تصرف دانسته شود و کانت تصرف بشر در مادهٔ مدرک حسی را علم دانست. می‌گویند این یک نظر است و اثبات آن آسان نیست. راست می‌گویند، ولی اگر همه تصدیق می‌کردند که فلسفهٔ دکارت و کانت راه علم و تمدن جدید را گشوده و هموار کرده است بحث فعلی بی‌مورد می‌شد. مهم این است که معمولاً اهل فضل این سخن‌ها را نمی‌پذیرند. چرا نمی‌پذیرند؟ آیا دربارهٔ آن تحقیق کرده‌اند و آیا چنین تحقیقی را لازم می‌دانند؟ نه. پس چگونه و چرا مخالفت می‌کنند؟ زیرا با مسلّمات زمان سازگار نیست و این مسلّمات متعلق به تاریخ تجدد است. ما اکنون از طریق مسلّمات جهانی که در آن به سر می‌بریم به موجودات و مسائل نگاه می‌کنیم و می‌اندیشیم. اصولی مثل سیر خطی تکامل تاریخی و ملاک و میزان بودن حقائق علم جدید و... در جهان توسعه‌نیافته و توسعه‌یافته و در نزد همهٔ گروه‌های مردم، اعمّ از پیر و جوان و عالم و عامی و دیندار و بی‌دین و سنتی و متجدد، مسلّم گرفته می‌شود و گفتار و کردار با آن نظم می‌یابد. تا سیصد سال پیش در هیچ‌جای جهان و تا یکصد و پنجاه سال پیش در آسیا و آفریقا این حرف‌ها نبود و سخنانی که اکنون مسلّم انگاشته می‌شود به ذهن کسی خطور نمی‌کرد. دیروز که آثار ابن سینا را می‌خواندند فکر نمی‌کردند که این آثار متعلق به دوره‌ای از تاریخ باشد بلکه آن

را به عنوان حکمت فرا می‌گرفتند و از میان فراگیرندگان کسانی به تأمل و تحقیق در آن می‌پرداختند و... می‌گویند اکنون هم وضع تغییر نکرده است. ابن‌سینا را می‌خوانند و رد و اثبات می‌کنند. مسئله این است که ما نمی‌توانیم از فضای عالمی که در آن به سر می‌بریم بیرون برویم و در جایی که هیچ‌جا نیست ابن‌سینا بخوانیم و با او انس پیدا کنیم یا به رد و ابطالش بپردازیم. ابن‌سینا را ما اکنون برای این می‌خوانیم که

۱. ببینیم در تاریخ فلسفه و مخصوصاً در تاریخ فلسفهٔ اسلامی چه مقامی دارد.

۲. با فرهنگ و تاریخ خود آشنا شویم تا بتوانیم هویت خود را با این آشنایی حفظ کنیم و در زمانی که در همه جا از دکارت و کانت و هگل و نیچه می‌گویند ما هم فیلسوف و آموزگار خودمان را داشته باشیم.

۳. از خلال کلمات او، حکمت و مایهٔ تذکری بیابیم که در فتنهٔ آخرالزمان چراغی پیش پای ما بگذارد و راه بیرون‌شُد را بنماید. (شاید کسانی هم بدون هیچ غرضی فلسفه بخوانند و الفاظ و عبارات را یاد بگیرند و تکرار کنند، ولی اینکه اینها چه یاد می‌گیرند و چه می‌فهمند مهم است: الفاظ و عبارات مغلقی که مردم آنها را نمی‌فهمند و به آنها نیازی ندارند. اینها اگر بیرون از تاریخ باشند متوجه باشیم که درک و فهمشان را هم به چیزی نمی‌توان گرفت).

در هیچ‌یک از این سه صورت، بیرون از تاریخ و فارغ از مسلّمات عهد و زمان قرار نداریم، الّا اینکه در وضع سوم به این امر واقفیم و در اوضاع اول و دوم معمولاً به حکم رسم و شهرت و علائق ملی و سیاسی و ایدئولوژیک عمل می‌شود. به عبارت دیگر، ما سه زبان داریم:

۱. زبان عمومی و متداول، زبان خودمان که اگر تفکر و بخصوص تفکر قدیم با آن بیان شود حرف‌های هر روزی معمولی خواهد بود. ۲. زبان فنی فلسفهٔ قدیم که باید حریم آن را پاس داشت، اما اگر عیناً تکرار شود دیگر فلسفه نیست بلکه تقلید است و البته تقلیدی که حتی بر فهم عادی زبان هم تحمیلی و گران می‌آید. این زبان در بهترین صورت زبان لوژیک (منطق و استدلال) است. و بالاخره، ۳. زبان همداستانی (دیالوژیک). این زبان نه تکرار

الفاظ فلسفه و حکمت است و نه تفسیر آنها به قصد رد یا اثبات قضایا بلکه نحوی خاص گوش دادن به سخن متفکر و حکیم و پاسخ دادن به آن است. گوش دادن یعنی انتظار چیزی بیش از معنی ظاهر داشتن. سخن حکمت و شعر بیان مقصود این یا آن شخص نیست، که اگر بود بعد از برآمدن مقصود او از یاد می‌رفت. سخنی که می‌پاید و می‌ماند خواننده و شنونده را به خود می‌خواند تا با خواندن و شنیدن آن، بعضی از معانیش آشکار شود. فلسفهٔ تطبیقی نه با زبان همزبانی که فلسفه در آن نمی‌گنجد بلکه با طرح امکان همداستانی و همزبانی متفکران عهدها و تاریخ‌های مختلف می‌تواند پدید آید. ولی اینها چه ربطی به حادثهٔ غرب و غربی شدن جهان دارد؟

در حادثهٔ غرب و غربی شدن گوش‌ها و زبان‌ها تغییر کرده است. مقصود این نیست که غرب چون قدرت دارد بیشتر زبان است و کمتر به سخن غیر گوش می‌دهد. اینکه غرب غرور دارد و به سخنی دیگر نیازمند نیست از جهت اجتماعی و سیاسی درست است، اما غرور و تکبر اختصاص به غرب ندارد. عالم غربی طوری بنا شده است که همهٔ صداها و گفت‌ها در آن به گوش نمی‌رسد. نگاه ابژکتیو غرب به جهان و گذشته معنی تازه‌ای بخشیده است و هرکس از هرجا و در هر جای روی زمین با این نگاه به موجودات و به تاریخ نظر کند در بهترین صورت همان می‌بیند که غرب دیده است. یکی از آفت‌های غرب‌زدگی که شاید شایع‌ترین مظهر آن نیز باشد ابتلا به درک مکانیکی امور و مطلق دانستن این درک است. این تلقی مکانیکی را در بحث غرب و غربی شدن نیز می‌یابیم. وقتی تعبیر «غرب» به زبان می‌آید نظر متوجه سمت چپ نقشهٔ جغرافیا می‌شود و اگر بگویند مراد از غرب، غرب جغرافیایی و حتی سیاسی نیست، می‌گویند ما دیگر چیزی که بتوان نام غرب به آن داد نمی‌شناسیم، یعنی نظرشان این است که باید چیزی در جایی باشد که بتوان به آن نامی داد و اگر نام مصداقی در خارج نداشته باشد در حقیقت نام نیست. البته نام صرف یک لفظ نیست بلکه نامِ چیزی است، اما در تلقی مکانیکی آن نام باید نام چیزی باشد که همه بتوانند یکسان آن را درک کنند و در مورد آن به توافق برسند همچنین آن چیز باید اثر و کارکرد معین در گردش امور هر روزی داشته باشد

پیداست که این تلقی در عمل زندگی هر روزی و در تدبیر امور اداری و حتی پژوهش‌های علمی موجه است، اما مسائل فلسفه به معقولات ثانی تعلق دارد و معقول ثانی معینی در خارج نیست که بتوان به آن اشاره کرد. اگر هر چیز و همه چیز باید قابل اشارهٔ حسّی باشد و اگر بپرسند کو و کجاست باید بتوان آن را نشان داد مطالب فلسفه به کلی بی‌وجه می‌شود.

ماجرای غرب و تاریخ غربی مثل جنگ‌های ایران و روم نیست که مورخ بتواند با کاربرد روش آن را گزارش کند. این حادثه را نه همهٔ مردمان دیده‌اند و نه می‌توانسته‌اند که آن را ببینند. درست است که در زبان و در میان مردمی که در یک منطقهٔ جغرافیایی ساکنند پدید آمده و آغاز شده است، اما در همان‌جا که روی داده پایان نیافته و تعلق به مردم و منطقهٔ خاص نیز ندارد. ماجرای غرب و تاریخ غربی پدید آمدن نوعی نگاه به موجودات و به آدمیان و به زبان و تاریخ است. این نگاه را نیاورده‌اند و به ما تحویل نداده‌اند بلکه بدون اینکه توجه و تذکر داشته باشیم از راهی ناپیدا آمده و در چشم و گوش جان‌ها نشسته و درک‌ها را دگرگون کرده است. به عبارت دیگر، بسیاری از مردمان بدون اینکه بخواهند و بدانند، درکی از موجودات دارند که کم‌وبیش جهانی است و پدرانشان از آن درک بهره نداشتند. اینها درک خود را مطلق می‌انگارند و اگر به آنان گفته شود که درکشان غربی است پریشان و آزرده می‌شوند و البته وقتی از غرب و ماجرای غربی سخن به میان آید تعجب می‌کنند که سخن از چه می‌گویند، زیرا در جایی چیزی به نام غرب نمی‌بینند و نمی‌شناسند. غرب در جان‌هاست، در نگاه‌ها و در حرکات دست‌ها و پاهاست و بیهوده در جای دیگر سراغ آن را می‌گیرند.

اگر با پیش‌آمد غرب نگاه‌ها نگاه دیگری شده باشد فلسفهٔ تطبیقی دیگر چه جایی دارد؟ در غرب تاریخ فلسفه و دین و فرهنگ و هنر و سیاست نوشتند و در ادای این امر مهم رشته‌ای از قرن هیجدهم و نوزدهم تا یونان هُمر و توسیدید رسم کردند. شرق‌شناسی هم در همین راه به وجود آمد و از این رشتهٔ اصلی راه‌های فرعی به تاریخ ایران و مصر و چین و هند و ترک و تاتار و عهد اسلام و مزداپرستی و... کشیده شد. در این تاریخ‌نویسی بعضی تطبیق‌ها هم می‌توانست

صورت گیرد و صورت گرفت، اما کسی به آنها نام فلسفهٔ تطبیقی نداد. بنابراین، مثلاً نوشتن یک تاریخ موضوعی فلسفه، فلسفهٔ تطبیقی نیست و اگر درسی به نام فلسفهٔ تطبیقی دائر شود و در آن مثلاً در باب وجوه اشتراک و افتراق افلاطون و ارسطو یا کانت و هگل بحث کنند، بدرستی نمی‌توان آن را فلسفهٔ تطبیقی دانست. ولی به هر حال تلقی عادی از فلسفهٔ تطبیقی همان ترتیب فهرست اختلاف‌ها و مشابهت‌های مشهور در کتب تاریخ فلسفه است. این فلسفهٔ تطبیقی صورتی از تاریخ فلسفه است و ضرورت ندارد که نام تازه بر آن بگذارند. این قبیل تاریخ فلسفه‌ها در اروپا بسیار نوشته شده است و حتی در آغاز قرن نوزدهم مردی در هند بنام میلاپوری کتابی به نام «اصل الاصول» نوشت و در آن به تاریخ موضوعی اقوال و آرای فلاسفه و عارفان عالم اسلام پرداخت، ولی چنان‌که گفته شد اینها فلسفهٔ تطبیقی نیست. اگر بخواهیم اثری از گذشتگان بیابیم که نام فلسفهٔ تطبیقی بر آن روا باشد شاید کتاب کم‌نظیر یا بی‌نظیر «الجمع بین رأیی الحکیمین» فارابی مناسب‌ترین باشد.

می‌گویند که تطبیق‌های فارابی احیاناً دقیق نیست و او از اول قصد داشته است وحدت نظر و اتفاق دو فیلسوف را اثبات کند و نشان دهد. اتفاقاً من هم به همین جهت این کتاب را کتاب فلسفهٔ تطبیقی به معنی درست لفظ می‌دانم. اهل دقت و پژوهش تعجب می‌کنند و با لحنی آمیخته به اعتراض می‌گویند: آیا تحریف آرای فیلسوفان به قصد نزدیک کردن آن آرا به یکدیگر فلسفهٔ تطبیقی است؟ نه، فلسفه اگر تحریف شود دیگر فلسفه نیست. اتفاقاً ورود در بحث ماجرای غرب و غربی شدن برای این است که ببینیم مبادا در عین بی‌خبری از پیش‌آمد غرب کسانی که به تفکر و فلسفهٔ گذشته می‌پردازند، بدون اینکه غرضی داشته باشند آن را تحریف کنند. اگر تحریف نادانسته بد است و باید از آن پرهیز کرد تحریفی که از روی قصد و عمد صورت گیرد گناه نابخشودنی است، ولی فارابی افلاطون و ارسطو را تحریف نکرده است. او آن هر دو بزرگ را به عالم اسلام فراخوانده و در مجلسشان نشسته و با گوش عهد خود سخن آنان را شنیده و میان آنها همزبانی و همداستانی یافته است. آنچه در اثر فارابی لااقل در این مقام اهمیت دارد این است که او به مبادی آرا و غایت نظر دو

فیلسوف نظر داشته است. از وقتی که عالم غربی استقرار یافته است درک مبادی آرا و غایت نظر متفکران گذشته دشوار شده است. به این جهت باید این ماجرا را باز شناخت. فلسفهٔ تطبیقی هم با این بازشناسی حاصل می‌شود و در حقیقت جز آن نیست.

فلسفه‌ها را به یک اعتبار به دو نحو می‌توان خواند: یکی خواندن رایج و متداول است که آنچه را یک فیلسوف گفته است فرا می‌گیرند و مطالب مهم و بدیع آن را از مطالبی که در آثار پیشینیان هم بوده است جدا می‌کنند. مورخان فلسفه در عین اختلاف‌هایی که از حیث نظر و سلیقه با هم دارند در فلسفه‌ها به همین نحو نگاه می‌کنند و اگر اختلافی دارند، اختلاف در میزان فهم و درک و مخالفت و موافقت با آرای فیلسوفان است. نظر دوم به شرح یا تلخیص و درست بودن و نادرست بودن فلسفه‌ها کاری ندارد بلکه ناظر به این پرسش است که فلسفه با تاریخ و زمان چه مناسبت دارد و مثلاً اگر هگل گفته است که با ظهور تفکر فلسفی در یونان، مدینه‌های یونانی از هم پاشید، سخنش را چگونه باید فهمید؟ میان قول دکارت به دو جوهر متباین و پدید آمدن علم تکنولوژیک چه مناسبت است؟ با این قبیل پرسش‌ها ظهور سقراط و افلاطون و ارسطو حاثه‌ای است که با آن دورهٔ تازه‌ای از تاریخ آغاز می‌شود و دکارت هم دیگر فیلسوفی نیست که مثلاً گرفتار مشکل ارتباط و پیوند تن و روان باشد بلکه فلسفه‌ای آورده است که ریشهٔ فیزیک ریاضی جدید و تمدن تکنولوژیک است.

با این درک و نظر، اولاً معلوم می‌شود که فلسفه مجموعه‌ای از مسائل انتزاعی بی‌ارتباط با تاریخ نیست بلکه می‌تواند نظمی را ویران کند و بنیاد نظم دیگر را بگذارد. فلسفه گفتاری است که عالمی را قوام می‌بخشد و امکان‌های فکر و عمل مردمان را در آن عالم تعیین می‌کند. عالم تجدد مثال عالمی است که فلسفه در قوام و بنای آن دخالت آشکار داشته و مردم این عالم بدون اینکه ضرورتاً فلسفه بدانند یا با فلسفه سر و کاری داشته باشند دکارتی و بیکنی و کانتی و هگلی فکر می‌کنند. مردم دکارت را نمی‌شناسند اما چهارصد سال است که نادانسته به پیروی از او طبیعت را مرده و بیجان و مادهٔ تصرف آدمی

انگاشته‌اند و می‌انگارند. فرانسیس بیکن را هم جز اهل فلسفه کسی نمی‌شناسد. حتی اگر از دانشمندان هم دربارهٔ او بپرسید شاید ندانند که کیست و چه گفته است، اما همه کم و بیش با او و مثل او می‌اندیشیم که علم باید به بهبودی زندگی مدد کند و آدم‌ها را به تسخیر طبیعت قادر سازد. پیش از بیکن و دکارت هیچ صاحب‌نظری طبیعت را مرده ندیده بود و غایت علم را قدرت نمی‌دانست. بسیاری از مسلّمات و مشهورات دیگر جهان متجدد و متجددمآب هم که جزء ادب و اخلاق زندگی هر روزی شده است برگرفته از تعلیمات فیلسوفان و صاحب‌نظران است. کسی که در این عالم به سر می‌برد اگر به علم و ادب و تفکر جهان پیش از تجدد نظر کند چه‌بسا که آنها را با عادات و مسلّمات خود می‌سنجد. عالم تجدد از قرن هیجدهم تا کنون تاریخ انگار است و در تلقی شایع آن هرچه در گذشته وجود داشته اگر مانع و مزاحم نبوده مرحلهٔ ناقص تجدد یا مقدمهٔ آن بوده است. این معنی اصلِ شرق‌شناسی است، اما شرق‌شناسی در قول به این اصل تنها نیست بلکه مونتسکیو و کانت و هگل و اوگوست کنت و... هم آن را به نحوی تأیید می‌کنند. با این تلقی، فلسفهٔ تطبیقی معنی ندارد زیرا همه چیز در قیاس با پایان تاریخ (یعنی پایان تاریخ غربی) و مسلّمات آن سنجیده می‌شود. تذکر به این معنی شرط راه یافتن به حریم تفکر متفکران گذشته است.

ثانیاً با تلقی دوم، این اصل که همهٔ فلسفه‌ها را با یک میزان می‌توان سنجید و فلسفهٔ درست را از میان آنها می‌توان شناخت سُست می‌شود. سست شدن این اصل نیز شرط امکان فلسفهٔ تطبیقی است زیرا اگر ملاک دقیقی مستقل از فلسفه وجود داشته باشد که با آن بتوان صحت فلسفه‌ها را تعیین کرد دیگر فلسفهٔ تطبیقی وجهی ندارد، مگر اینکه مراد از آن شناخت فلسفهٔ حقیقی و تعیین فلسفه‌های نزدیک به حقیقت یا نادرست باشد. می‌گویند اگر این اصل سُست شود همه چیز نسبی می‌شود. این اشکال جدلی است و در مقابل آن می‌توان گفت که اگر یک فلسفهٔ درست و فقط یک فلسفهٔ درست وجود دارد پس چرا فلسفه‌های افلاطون و ارسطو و ابن‌سینا و توماس آکوئینی و بیکن و دکارت و کانت و... اعتبار کم و بیش یکسان دارند و چرا ارسطو افلاطون را کنار نگذاشته و فلسفهٔ جدید نظر متقدمان را بی‌اعتبار نکرده است؟ به جای اینکه ملاک و

میزانی برای تشخیص فلسفهٔ حقیقی و درست بجوییم بهتر است به این معنی بیندیشیم که چه چیز فلسفه‌ها را ماندگار کرده است. اگر پاسخ این پرسش را بیابیم به درک ماهیت فلسفهٔ تطبیقی نزدیک شده‌ایم زیرا کلی‌ترین و مهم‌ترین وجه مشترک همهٔ فلسفه‌ها و حتی همهٔ تفکرها همان وجه پایداری آنهاست. راستی افلاطون و ارسطو را چه چیز ماندگار کرده است و چرا دو هزار و پانصد سال است که آثار این دو آموزگار فلسفه را می‌خوانند و شرح می‌کنند و همواره درس‌های تازه از آن می‌آموزند؟

گاهی می‌گویند وجه پایداری و ماندگاری فیلسوفان و متفکران و شاعران آشکارا متفاوت است. اگر مُثُل افلاطون را با صورت ارسطو بتوان قیاس کرد، کوژیتوی دکارت که عظمت فیلسوف به آن باز می‌گردد با مُثُل افلاطونی و صورت ارسطویی مناسبت ندارد، یا به هر حال این با آنها قابل تطبیق نیست؛ اما اگر دکارت از ارسطو دور است سوفوکل و حافظ و ریلکه را با اینها چگونه قیاس کنیم؟ سیاستمداران بزرگ هم نام جاودان دارند اما فلسفه‌ای نیاورده‌اند و نمی‌توان از آنان توقع هم سخنی با فیلسوفان داشت. شعر و سیاست را با فلسفه قیاس نمی‌کنیم هرچند که اینها اگر معاصر فلسفه‌ای باشند با آن نحوی همنوایی دارند، یعنی حتی اگر امر مشترکی میان سیاست و شعر و حکمت و فلسفه نباشد، همبستگی و تناسبی میان آنها هست. وقتی یک عالم یا یک دوران تاریخی به نهایت راه و پایان خود می‌رسد آن تناسب و همبستگی در هم می‌ریزد و تناسب و همبستگی تازه پدید می‌آید و پیداست که در این تناسب جدید اشیا و اجزا هم تغییر می‌کنند. بسیار مهم است که کیفیت این تغییر و معنی آن را دریابیم.

افلاطون و ارسطو در پایان تاریخ و عالم یونانی فلسفهٔ خود را تعلیم کرده‌اند. حتی اگر این سخن هگل را نپذیریم که گفته بود ظهور فلسفه مدینه‌های یونانی را نابود کرد، نمی‌توانیم انکار کنیم که افلاطون و ارسطو در پایان دورهٔ یونانی (هلنیک) ظهور کرده‌اند و به عبارت دیگر، ظهور فلسفه با پایان دورهٔ یونانی مقارن شده است. آیا حقیقتاً ارتباطی میان این دو حادثه وجود داشته است؟ آیا پس از دورهٔ یونانی و در دورانی که آن را یونانی‌مآبی (هلنیستیک)

می‌خوانند تحول و تغییر معنی‌داری در فلسفه پیدا شده است؟ شاید آسان‌تر باشد که به فلسفهٔ اسلامی نظر کنیم و بپرسیم آیا فلسفه وقتی به عالم اسلامی آمد و در این عالم جایگاهی یافت دستخوش تحول و تغییر شد و این تغییرات در چه حدی بود؟ آیا ابن‌سینا یکی از پیروان و شاگردان ارسطو بود که بعضی آرای استاد را از روی ملاحظه تعدیل کرد و آن را با جهانی که در آن می‌زیست تطبیق داد، یا او خود طرح فلسفهٔ متناسب و هماهنگی را در انداخت که در عین مشابهت با فلسفهٔ ارسطویی با آن اختلاف جوهری داشت؟ پژوهشی که برای یافتن وجوه مشابهت و اختلاف باشد فلسفهٔ تطبیقی نیست، اما اگر محقق برای یافتن پاسخ پرسشی که مطرح شد تحقیق کند، در قلمرو فلسفهٔ تطبیقی قرار می‌گیرد. اگر بپرسیم که چگونه دکارت به جای اینکه در برابر وجود به حیرت دچار شود با این پرسش مواجه شد که امر یقینی چیست، شاید متوجه تغییر بزرگی شویم که در فلسفهٔ جدید نسبت به فلسفهٔ قرون وسطی و دورهٔ یونانی به وجود آمده است، اما اگر این معنی را یک انحراف از فلسفهٔ حقیقی یا اصلاح فلسفه‌های قدیم و آوردن آنها به راه راست بینگاریم، نه فقط کاری به فلسفهٔ تطبیقی نداریم بلکه تاریخ فلسفه را نیز قطعاتی از زمان و آرا و اقوال که در کنار هم قرار گرفته‌اند فرض کرده‌ایم. ولی تاریخ فلسفه پیوستگی دارد و بوعلی و دکارت در پی افلاطون و ارسطو آمده‌اند و اگر می‌شد مجلسی برگزار شود که اینها در آن حضور داشته باشند می‌توانستند تفاوت‌ها را درک کنند و البته کم و بیش زبان یکدیگر را نیز می‌فهمیدند.

این زبان مشترک چیست و فیلسوف از کجا و چگونه آن را فرا می‌گیرد؟ فیلسوف زبان خاصی را یاد نمی‌گیرد. او به زبانِ وجود سخن می‌گوید. ابن‌سینا ارسطو را به دلخواه خود تفسیر نکرده و دکارت تفکر توماس آکوئینی را ناچیز نمی‌شمرده است. در تغییر و تحولی که از افلاطون به فارابی و ابن‌سینا و از یونان و قرون وسطی به دورهٔ جدید صورت گرفته است امر یا امور ثابت و پایداری یافت می‌شود که پیوستگی فلسفه‌ها را ضمان شده است و اصل همهٔ آنها این پرسش است که چرا موجودات هستند و چرا نابود و عدم نیستند. اگر افلاطون طرح عالم مُثُل در می‌اندازد و پس از او در تاریخ فلسفه تقدم علم بر

اراده یا اراده بر علم مطرح می‌شود و متکلم وجود جزء لایتجزی را اثبات می‌کند، همهٔ اینها به پرسش مزبور باز می‌گردد. فیلسوف معمولاً بنا را بر این می‌گذارد که عقل هست و هرچه هست باید معقول باشد. خداوند هم موجودات را بر وفق عقل پدید آورده و نظم داده است اما متکلم همه چیز را موقوف به ارادهٔ خدا می‌داند و مناسب‌تر می‌بیند که بگوید موجودات هیچ ربط ذاتی با هم ندارند تا به قول خودش ناگزیر نشود که وجوب علی الله را بپذیرد. در این تفکیک و تقسیم می‌بینیم که فلسفهٔ جدید از جهتی به فلسفهٔ قدیم و قرون وسطی (این تقسیم‌ها با اصالت یافتن دوران جدید و جهان متجدد صورت گرفته و متداول شده است) شباهت دارد و از جهتی نیز به علم کلام شبیه است. این شباهت به تقدم اراده بر علم باز می‌گردد و اختلاف در این است که فلسفه جز به عقل و ضرورت‌های عقلی التزام به چیزی ندارد و در صدد اثبات اصول اعتقادی و دفاع از آنها نیست. تطبیق فلسفه با کلام می‌تواند محملی برای تطبیق آن با عرفان وتصوف نظری و انحای دیگر حکمت باشد. پیداست که این تطبیق در جزئیات وجهی ندارد. در اصول هم به دشواری می‌توان میان متقدمان و متجددان، از هر قبیله‌ای که باشند، وجه اشتراک پیدا کرد. مع‌هذا، متفکران بزرگ هر زمانی می‌توانند با متفکران دیگر، متعلق به هر زمانی که باشند، همزبان شوند. فلسفهٔ تطبیقی به معنایی که گفتیم تأمل در امکان‌های همزبانی میان متفکران است. صورت‌های دیگر فلسفهٔ تطبیقی پژوهش‌هایی در تاریخ فلسفه است که به نام و عنوان نیاز ندارد.

ملاحظاتی در باب فلسفهٔ تطبیقی*

در طلب آثار و کتب فلسفهٔ تطبیقی به کتابی برخوردم به نام «فلسفهٔ شرق، فلسفهٔ غرب». نویسندگان کتاب شهرتی ندارند یا لااقل من آنها را نمی‌شناسم، اما کتاب از انتشارات دانشگاه اکسفورد (نیویورک) است. فعلاً راجع به تمام مضامین کتاب بحث نمی‌کنم و فقط نکاتی را در باب یک فصل آن که مربوط به کلام اسلامی است متذکر می‌شوم.

می‌دانیم که در فلسفهٔ غرب آرا و افکار شبیه به آرای متکلمان مسلمان زیاد است. فی‌المثل اگر در اروپای جدید ـ و البته در قرون وسطی ـ کسانی قائل به اشتراک لفظی وجودند، یا به تعبیر دیگر اصالت را به لفظ می‌دهند، ما هم آثار و لوازم و مقارنات این رأی را در کلام اشعری می‌توانیم پیدا کنیم و بعضی از پژوهندگان، نظر دیوید هیوم در باب علیت را با رأی اشعری در باب چگونگی

---

* خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ اول، اردیبهشت ۱۳۷۴، ص ۵۰.

صدور افعال قیاس کرده و وجوه اشتراک و اختلاف را بررسی کرده‌اند. همچنین بحث حُسن و قبح افعال که اخیراً در بعضی فلسفه‌های تحلیلی به آن پرداخته‌اند، یکی از مسائل مهمّ کلامی مورد اختلاف معتزله و اشاعره و سایر فرق کلامی بوده است.

شاید زودتر می‌بایست بگوییم که عنوان فصل مربوط به کلام اسلامی «تطبیق نظر اشعری در باب قضا و قدر با رأی اسپینوزا در خصوص علیت» است. صرف نظر از اینکه مفهوم علیت در تاریخ فلسفه بسیار تحول یافته است و اشعریان هم ـ و به طور کلی متکلمان ـ به خصوص بحث علیت کاری نداشته‌اند، تطبیق آرای اشعری بر فلسفهٔ اسپینوزا قدری عجیب به نظر می‌رسد. ظاهراً نویسندهٔ مقاله هم متوجه این غرابت بوده و در ابتدای مقاله نوشته است که اگر کتاب جدی نبود عنوان مقاله را تغییر می‌دادم و به جای آن می‌گذاشتم «یک مقایسهٔ نادرست میان اشعری و اسپینوزا» که باید با احتیاط و تردید تلقی شود. مقاله بخصوص برای خوانندگانی که با معارف و فلسفه و کلام اسلامی آشنایی ندارند و در بیرون از عالم اسلام به سر می‌برند آموزنده است و به ایشان اطلاعاتی در باب اصول آرای معتزله و اشاعره و مذهب جزء لایتجزی (اتمیسم) می‌دهد، اما در آن حضور اسپینوزا کمتر محسوس است و اگر در جایی رأیی یا سخنی از او نقل شود بی‌تصنع و تکلف نیست. معهذا من نمی‌خواهم بگویم که این قیاس هیچ وجهی ندارد.

می‌دانیم که در کتاب «دلالة الحائرین» موسی بن میمون خلاصهٔ دقیقی از آرای اشعریان آمده و پژوهنده‌ای که بداند اسپینوزا آثار موسی بن میمون را خوانده است وسوسه می‌شود که ببیند آرای مزبور چه انعکاسی در فلسفهٔ فیلسوف هلندی داشته است. من همین مطلب را به صورت دیگری بیان می‌کنم. اچ.ا. ولفسون که نویسندهٔ مقاله به آثار او نظر داشته است، کتابی در باب فلسفهٔ اسپینوزا نوشته و با اطلاع دقیق از آرای اسپینوزا به پژوهش در علم کلام اسلامی پرداخته و کتاب «فلسفهٔ کلام» حاصل مفید این پژوهش است. طبیعی است که ولفسون که مدتی از عمر خود را صرف انس با اسپینوزا کرده است، در آرای کلامی متکلمان نیز مأخذ و مرجع تفکرات فیلسوف را جستجو و موارد

مشابه را ذکر کند و چه بسا که در بحث از آرای کلامی بی‌اختیار به یاد اسپینوزا بیفتد و مثلاً بگوید که اسپینوزا نظر دیگری دارد و در این مورد با متکلمان موافق نیست. اما اگر این وضع در آثار و نوشته‌های ولفسون طبیعی و پذیرفتنی و حتی مغتنم دانسته شود، در مورد کسانی که تضلّعی در فلسفهٔ اسپینوزا و در علم کلام اسلامی ندارند و اسپینوزا را با اشعری مقایسه می‌کنند چه باید گفت؟ باید به عقاید آنها رجوع کنیم و وجه قیاس را بیابیم.

قبلاً باید بگویم که من این قیاس را ناروا نمی‌دانم و می‌گویم از یک وجهه نظر ـ و نه با وجهه نظر نویسندهٔ مقاله ـ می‌توان بعضی نکات فلسفهٔ اسپینوزا را با آرای معتزلیانی که اشعری به ایشان نزدیک بوده است قیاس کرد. بعضی از پژوهندگان در ایران و مصر فلسفهٔ اسپینوزا و مذهب وحدت موجود او را با وحدت وجود عرفا قیاس کرده‌اند. در مسئلهٔ جبر و اختیار هم این قیاس بی‌مورد نیست. من نمی‌گویم اسپینوزا درد مولوی را که در این بیت ظاهر شده به جان آزموده است:

نه دامی است نه زنجیر همه بسته چراییم
چه بند است چه زنجیر که برپاست خدایا

اسپینوزا همه‌چیز و همه‌کس را بستهٔ بی‌دام و زنجیر می‌دانسته است. نکتهٔ دیگر اینکه اصولاً مشابهتی میان فلسفهٔ جدید غربی ـ از بیکن و دکارت تاکنون ـ و علم کلام وجود دارد. وقتی بدیع‌الملک میرزا، شاهزادهٔ فاضل قاجاری که علاقه‌ای به فلسفه داشته و برای اطلاع از فلسفهٔ غرب به کتاب‌های فرانسوی مراجعه می‌کرد، با اشاره به بعضی آرای فلاسفهٔ جدید اروپا نظر استادان خود ملاعلی زنوزی و ملاعلی‌اکبر اردکانی را جویا می‌شود، اردکانی و زنوزی ظاهراً علاقه‌ای به دانستن آرای حکمای فرنگ نشان نمی‌دهند و در آنها مطلب تازه‌ای نمی‌بینند و می‌گویند که نظیر این آرا را متکلمان اظهار کرده‌اند. در اینجا می‌توان از آن بزرگان سؤال کرد که چگونه ممکن است رأی و نظر تازه‌ای به مرد حکیم عرضه شود و او به آن اعتنا نکند و مگر کنت دوگوبینو

در کتاب «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای میانه»[1] از «عطش حکمای ایرانی» زمان خود برای شناختن فلسفهٔ اسپینوزا و هگل سخن نمی‌گوید؟ این حکمای معاصر او چه کسانی بودند؟ دو استادی که نام بردیم در زمان مأموریت گوبینو هنوز جوان بوده‌اند و نمی‌توانسته‌اند که در حلقهٔ بحث گوبینو وارد شوند. شاید مرحوم میرزاابوالحسن جلوه که ذوق تتبع و پژوهش داشت به دانستن آرای حکمای جدید اروپا اظهار علاقه کرده باشد، که در هر صورت گوبینو از تعلیم آرای ایشان خودداری کرده و به این عنوان که آن دو فیلسوف نظرهایی شبیه به افکار و آرای فلاسفهٔ ایرانی دارند و نمی‌توانند موجب تحول فکری جدیدی شوند، ترجمهٔ آثارشان را نیز لازم ندانسته و به سراغ کتاب «تقریر در باب روش» دکارت رفته است.

در سخن گوبینو دو نکتهٔ قابل تأمل وجود دارد: یکی اینکه تفکر اسپینوزا و هگل با فلسفهٔ فلاسفهٔ ایران قرابت دارد و حال آنکه دکارت اروپایی خالص است؛ دیگر اینکه حکمای ایران تشنهٔ آشنایی با فلسفهٔ فرنگ بوده‌اند. برای اثبات نکتهٔ دوم هیچ دلیلی در دست نیست و حتی چنان‌که اشاره کردیم، بنا بر قرینه‌ای که در فحوای پاسخ دو استاد بزرگ فلسفه، یعنی ملاعلی‌اکبر حکیم و ملاعلی زنوزی به بدیع‌الملک میرزا وجود دارد، تشنگی آشنایی با تفکر غربی وجود نداشته یا شدت و عمومیت نداشته است. اما این مطلب به بحث فعلی ما مربوط نمی‌شود. ما می‌خواهیم بدانیم چه مناسبتی میان فلسفهٔ جدید اروپایی و تفکر اسلامی ایران وجود داشته است.

گوبینو به طور کلی از مشابهت سخن می‌گوید و ملاعلی‌اکبر حکیم اردکانی و ملاعلی زنوزی آرای فلاسفهٔ اروپایی را چیزی نظیر اقوال متکلمان می‌دانند. ممکن است با توجه به اینکه مقصد فلاسفهٔ اروپا با متکلمان یکی نیست و غالباً نتایج تحقیقات و آرائشان با هم مخالفت دارد، این مشابهت و تطبیق را گزاف بدانند و آن را در عداد احکامی قرار دهند که از روی شتابزدگی صادر شده و بر علم و اطلاع و تحقیق مبتنی نیست. حکمای مزبور احتمالاً از نتایج آرای

---

1. Comte de Gobineau: *Religions et Philosophies dans L'Asie Centrale*, Edition d'Aujour d'Hui, 1979, p.114.

فلاسفهٔ غربی که در اعتقادات و مناسبات و معاملات و سیاست ظاهر می‌شود اطلاع نداشته‌اند، ولی اگر نظر این است که فلاسفهٔ اروپایی نظر دینی نداشته‌اند و تحقیقاتشان به اثبات اصول دین کمک نکرده است، توجه کنیم که فلاسفه معمولاً متکلمان را حافظان دین نمی‌دانسته‌اند و فهم آنان را از دین تأیید نمی‌کرده‌اند. البته در تعریف، علم کلام علم اصول دین است که در آن به اثبات اصول و ردّ شبهات پرداخته می‌شود، ولی فلاسفه چه بسا می‌گویند راهی که متکلمان می‌پیمایند به این مقصد نمی‌رسد. وانگهی بعضی از فیلسوفان اروپایی داعیهٔ اثبات وجود الهی و دفع و رفع شبهات دارند. دکارت که کتاب «تأملات» خود را به علمای علم کلام زمان و استادان سوربن تقدیم کرد، در نامه‌ای خطاب به ایشان نوشت که دلایل او در اثبات وجود الهی از چنان استحکامی برخوردار است که هیچ خدشه و خللی در آن وارد نمی‌توان کرد. مع‌ذلک من نمی‌خواهم بگویم که غرض دکارت اثبات اصول دین و دفاع از مسیحیت بوده است. ولی اگر ملاعلی زنوزی از مضامین «تأملات» خبر داشت، آیا نمی‌توانست بگوید که دکارت هم مثل متکلمان در اثبات وجود خدا کوشش کرده و اگر در دفاع از دین موفق نبوده است از این حیث فرقی با متکلمان ندارد، زیرا آنان را هم نمی‌توان چندان موفق دانست؟ وانگهی علایق و احساسات و نیت‌های شخصی در فلسفه اهمیت ندارد.

برگردیم به مطلبی که گوبینو گفته بود. او بدان جهت کتاب دکارت را برای ترجمه به زبان فارسی انتخاب کرده بود که دکارت را اروپایی می‌دانست و با اینکه خود به آرای دکارت علاقه نداشت می‌خواست فکر او را که «کاملاً اروپایی» می‌انگاشت در ایران وارد کند. اما اسپینوزا و هگل به نظر او آن‌قدرها اروپایی نبودند. یک شخص آشنا با فلسفهٔ اسلامی وقتی دکارت و اسپینوزا را می‌خواند چه بسا که دکارت را نه‌فقط قابل قیاس با فلاسفهٔ اسلامی نداند، بلکه قرابت میان او و اسپینوزا را هم در نیابد و در عوض بعضی وجوه مشترک میان اسپینوزا و فلاسفهٔ اسلامی ببیند. شواهد و قراین هم این دریافت را تأیید می‌کند. کسی که چنین دریافتی دارد ممکن است در تأیید دریافت خود شواهد و دلایلی ذکر کند، مانند آنکه اسپینوزا با فلسفهٔ اسلامی مثلاً از طریق مطالعهٔ کتاب «دلالة

الحائرین» موسی بن میمون آشنا بوده و جزء معدود فلاسفهٔ اروپایی است که در الهیات به‌تفصیل بحث کرده و خواسته است که بحث اسما و صفات الهی را که در فلسفهٔ دکارت مسکوتٌ‌عنه گذاشته شده بود به فلسفهٔ غربی بازگرداند.[۱] در ترتیب مسائل و مطالب نیز اسپینوزا بالنسبه به فلاسفهٔ اسلامی نزدیک است و مخصوصاً مانند ایشان سعی کرده است که فرق فلسفه و علم کلام را بیان کند و در مقابل علم کلام جانب فلسفه را بگیرد.

ولی اگر این نکات درست است و اسپینوزا با فلاسفهٔ اسلامی قرابت فکری دارد و با علم کلام مخالف است، چرا باید او را با اشعری مقایسه کرد؟ آیا آنها که گفتند آرای فلاسفهٔ اروپا به افکار متکلمان شباهت دارد، به بیکن و دکارت و مالبرانش نظر داشتند؟ آنها که آشنایی تفصیلی با آرای فلاسفهٔ غرب نداشتند و دریافت شهودی و البته محققانهٔ خود را بیان کردند راهی به فلسفهٔ تطبیقی گشودند، زیرا دریافت آنها گرچه ناقص بود از بسیاری نتایج که پژوهندگان از تطبیق جزءجزء آرای فلاسفه با یکدیگر به دست می‌آورند خیلی جدی‌تر است. فلسفهٔ تطبیقی اگر به مقایسهٔ نظرهایی که فلاسفه در موارد کثیر اظهار کرده‌اند بپردازد و اکتفا کند، شایستهٔ نام فلسفه نیست و فقط یک تتبع و پژوهش است. اینکه متکلمان به جزءلایتجزّی قائل بودند و دموکریتس و اپیکورس هم اتمیست بودند درست است، اما فیلسوف باید تحقیق کند که معانی اتمیسم چه بوده و اعتقاد به جزءلایتجزّی در کلّ مباحث کلامی چه مقامی داشته و در هر مورد چه نتایجی از این نظر منظور بوده یا به دست آمده است. حتی ممکن است فیلسوفی یک نظر را از فیلسوف دیگر اخذ کند و به آن معنی دیگر بدهد. مرحوم میرزا ابوالحسن جلوه در کتاب موسوم به «سرقات صدر» نشان داده است که ملاصدرای شیرازی عبارات بعضی از اسلاف خود را بدون ذکر مأخذ در کتاب‌های خود آورده و گاهی عین عبارات و الفاظ چند صفحه از یک کتاب فخر رازی را در ضمن مباحث خود گنجانده است.

مرحوم جلوه تتبع خوبی کرده و مخصوصاً مادهٔ پژوهش خوبی برای مورخ

---

۱. هر چند که بعد از اسپینوزا رشتهٔ این تحقیق رها شد.

فلسفهٔ اسلامی فراهم آورده، اما از یک نکتهٔ مهم غافل مانده است. درست است که ملاصدرا مطالب کتب اسلاف خود را نقل کرده است، اما این مطالبِ نقل‌شده در نظام فلسفی او جای خاصی پیدا کرده و غالباً معنای دیگر یافته است. اگر این مطلب تحقیق و اثبات شود ـ که اثبات آن چندان دشوار نیست ـ می‌توان از مرحوم جلوه گله کرد که چرا نسبت سرقت به فیلسوف بزرگ داده و حتی نام کتاب خود را «سرقات صدر» قرار داده است. دو فیلسوف ممکن است در مسائل بسیار نظرهایی شبیه به هم داشته باشند و نظر کلی‌شان مختلف و متفاوت باشد. گوبینو که اسپینوزا و هگل را خویشاوند حکمای ایران اسلامی می‌دانست، می‌بایست توجه کند که اینها به دو عالم تعلق داشتند[1] و دکارت و اسپینوزا نه فقط متعلق به یک عالم بودند، بلکه اسپینوزا به حوزهٔ فلسفهٔ دکارت تعلق داشت و اگر به نظر او دکارت خیلی اروپایی است ـ که در این قول حق دارد ـ اسپینوزا را هم باید خیلی اروپایی دانست. با همهٔ اینها اگر کسی بخواهد فلاسفه و متکلمان اسلامی را در قیاس و نسبت با فلسفهٔ جدید غرب مورد مطالعه قرار دهد شاید اسپینوزا و هگل مناسب‌ترین فیلسوفان برای این تطبیق باشند، به شرط اینکه دوری و اختلاف عوالم آنها را از نظر دور نداریم.

مقاله‌ای که به آن اشاره شد، مسائل علیت و آزادی اراده و اختیار و صدور فعل از انسان را که از اُمّهات مباحث کلامی است و در کلام اسلامی مورد تحقیق دقیق قرار گرفته است به‌اختصار بیان می‌کند و مخصوصاً نظر اشاعره را باز می‌گوید و به آرای اسپینوزا نیز به تناسب و مقتضای بحث و تطبیق اشاره‌ای می‌کند. اگر قرار باشد اسپینوزا را با متفکری از متکلمان اسلامی تطبیق کنند آیا باید اشعری را برگزید؟ ولفسون موسی بن میمون را با اسپینوزا مقایسه کرده است و چنان‌که اشاره کردم در مصر و ایران ـ و شاید در جاهای دیگر ـ این فیلسوف را با ابن‌عربی قیاس کرده‌اند. ولی قیاس اسپینوزا با یک متکلم ـ یا یک فیلسوف یا عارف ـ با یادآوری قول ملاعلی زنوزی در مورد شباهت آرای

---

۱. گوبینو چنان‌که در کتاب «ادیان و فلسفه‌ها در آسیای میانه» تصریح کرده است انتقال یک فکر را از یک قوم به قوم دیگر و از یک تمدن به تمدن دیگر آسان نمی‌داند و معتقد است که به صرف اینکه فکری را نقل کنند چه بسا که ریشه نمی‌کند و یا نمی‌گیرد.

فیلسوفان فرنگ به عقاید متکلمان، می‌تواند مایهٔ تذکر باشد و به تفکر فرا خوانَد. راستی کسی که از جامعهٔ دینی خود اخراج شد و عهد قدیم را تفسیر به رأی کرد و شأن قدسی آن را نادیده گرفت و انکار کرد و خدا را «طبیعت لاهوتی» و حالّ در طبیعت دانست، با کسی که در همهٔ عمر داعیهٔ دفاع از دین داشته و به تهذیب مباحث و مسائل اصول دین همت گماشته بود، چگونه قیاس و تطبیق می‌شود؟ با تتبع و با مراعات صِرف روش در این راه به جایی نمی‌توان رسید، زیرا گرچه با روش می‌توان هزار مورد و مسئله را برگزید که در آن فیلسوف و متکلم در آنها با هم اختلاف دارند و شاید زبان یکدیگر را نمی‌فهمند، و موارد بی‌اهمیتی را پیدا کرد که در آن مشترکند ـ مثل آن‌که اسپینوزا و اشعری هر دو از حوزهٔ فکری که به آن تعلق داشتند بریدند، هر دو به مسئلهٔ نسبت فلسفه و کلام علاقه‌مند و متوجه بودند و... ـ هرکس که باب تفکری می‌گشاید بسیاری از عادات فکری را ترک می‌کند، یعنی هیچ فیلسوف و متفکری به ذکر و نقل و تعلیم آنچه آموخته است اکتفا نمی‌کند. وانگهی بیرون آمدن اسپینوزا از جامعهٔ یهودی و ترک اصول اعتقادی ایشان را با اعراض اشعری از متابعت ابوعلی جبّائی معتزلی نباید یکی دانست. اشعری از دین خارج نشد، حتی همهٔ آرای معتزله را مردود ندانست و مهم‌ترین نظر خود را که معروف به «کسب» است از استادان معتزلی خود آموخت و البته آن را بسط و تفصیل داد و روشنی بخشید.

می‌دانیم که از آغاز ورود فلسفه به عالم اسلام متکلمان با آن مخالف بوده‌اند و فلاسفه نیز کلام را از حیث شرف پایین‌تر از فلسفه می‌دانستند و ایشان را حافظ و پاسدار دیانت نمی‌شناختند. حتی غزالی که خود به اعتباری اهل‌کلام بود، می‌گفت که متکلمان مدعی پاسداری طریق دیانت‌اند و حال آنکه راهزنان آن راهند. شلایرماخر که روش تأویل را برای فهم متون و آرا پیشنهاد کرده است، علاوه بر تفسیر، نحوی توجه به قصد و نیت نویسنده را نیز شرط فهم و دریافت دانسته است. در این مورد خاص، قصد و نیّت هر دو طرف قیاس معلوم است. اشعری از فلسفه پرهیز داشته است ـ گرچه از تأثیر فلسفه برکنار نمانده است ـ تا مبادا عنصر خارجی در عقاید و اعتقادات دینی وارد شود. او دیانت را

به هیچ‌وجه نیازمند به فلسفه نمی‌دانسته است و حال آنکه فیلسوفی مثل فارابی با اینکه در تفکیک علم کلام و فلسفه اصرار داشته، فلسفه را برای فهم حقیقت دین ضروری شمرده است. البته اسپینوزا مقصد و مقصود کلامی نداشته و نظر او در باب علم کلام با نظر فارابی و ابن‌رشد تا حدی قابل قیاس است. با همهٔ اینها نویسندهٔ مقالهٔ مورد بحث حق داشته است که اشعری را با اسپینوزا قیاس کند، هر چند که در تطبیق صرفاً به بعضی مطالب و آرا اشاره کرده و مثلاً گفته است که اشعری و اسپینوزا هر دو به بحث علیت اهمیت می‌دادند: اولی برای اینکه آن را مطلب مورد نزاع و اختلافی می‌دانست که وحدت اسلامی و توحید کلمهٔ مسلمانان را به خطر می‌انداخت و حال آن‌که فیلسوف هلندی بر اساس علیت می‌توانست معجزات و اراده و اختیار الهی را منکر شود و... نویسندهٔ مقاله همچنین می‌توانست به ذکر اقسام امتناع بپردازد و در این مورد بگوید که اسپینوزا مانند معتزله فکر می‌کرده است.

وقتی مقاله را تا به آخر می‌خوانیم درنمی‌یابیم که چرا عنوان مقاله «مقایسه و تطبیق اشعری و اسپینوزا»ست. حتی نویسنده در نتیجه‌گیری خود به جای اینکه مطالب متفرق را جمع‌آوری کند و نتیجه بگیرد، می‌پرسد که آیا اسلام دین قضا و قدر است؟ و پس از آنکه جواب می‌دهد که مسلمان‌های متجدد به این پرسش پاسخ منفی می‌دهند، به این معنی می‌پردازد که مهم‌ترین نظرها در کلام اسلامی چیست و چرا مسئلهٔ قضا و قدر در عداد اولین مسائلی است که در اسلام مطرح شده و گویی نمی‌توانسته که مطرح نشود. حدس من این است که نویسنده به طور مبهم احساس کرده است که نکته یا نکات مهمی در تطبیق اسپینوزا و اشعری وجود دارد، هر چند که نتوانسته است آن را با صراحت بیان کند. اگر بخواهیم با بدبینی حکم کنیم، او کتاب یا مقاله‌ای را خوانده ـ شاید یکی از مقالات یا رسالات ولفسون ـ و مقالهٔ خود را بر اساس آن نوشته است بدون اینکه روح و جوهر مطلب را اخذ کرده باشد.

در آخر مقاله دو نظریهٔ مهم در تفکر اسلامی را «اتمیسم» و «نظریهٔ کسب» دانسته است. او متذکر می‌شود که در این دو باب مسائلی مطرح می‌شود که حتی اسپینوزا هم که به دنبال مسلمانان آمده است از عهدهٔ حلّ آنها برنیامده

است. در اینجا خواننده ممکن است متعجب شود که مگر اسپینوزا به جزء لایتجزّی قائل بوده و افعال آدمیان را کسب‌شده از قدرت الهی می‌دانسته است. نه، اسپینوزا اتمیست نبوده و آدمی را کاسب فعل نمی‌دانسته است. اما اشعری هم به معنایی که دموکریتس و اپیکورس اتمیست بوده‌اند، به این مذهب قائل نبوده و درست بگوییم اتمیسم اشعری یک نظریهٔ کلامی است و مقصود از آن این نیست که عالم مادی است و حوادث در آن بر سبیل اتفاق و تصادف یا به ضرورت مکانیکی صورت می‌گیرد، بلکه بر عکس اثبات جزء لایتجزّی برای اثبات قدرت الهی و ناچیزی و ناپایداری موجودات طبیعی است. اشعری به جوهر فرد قائل می‌شود تا ربط و نسبت ذاتی میان چیزها و همچنین نسبت علت و معلول و ترتّب معلول بر علت را نپذیرد و بتواند بگوید که هر چه هست و می‌شود به قدرت خداست. یعنی نه فقط چیزی علت چیزی نیست، بلکه ما هم علت افعال خود نیستیم؛ یعنی افعال ما نیز مخلوق خداست. اصول مذهب ذره را می‌توان به ترتیب زیر خلاصه و بیان کرد:

۱. هر جسمی در عالم مرکب از ذرات و اجزای غیرقابل قسمت و مشابه است. این اجزا جواهری است که خداوند خلق می‌کند و نابود می‌سازد.

۲. جزء لایتجزّی در خلأ وجود دارد.

۳. زمان مرکب از آنات است و «آن» زمان غیرقابل قسمت است.

٤. اعراض به معنای صفات غیر ذاتی چیزها وجود دارد.

۵. اعراض در اتم‌ها است و مستقل از آنها وجود ندارد و به عبارت دیگر ذرات و اجزای لایتجزّی موضوع اعراضند.

٦. اعراض در دو زمان (آن) باقی نمی‌مانند (العرض لا یبقی زمانین).

۷. اعراض بعضی ثبوتی و بعضی دیگر سلبی است. اعراض ثبوتی مثل علم و حیات و اعراض سلبی مانند سکون و مرگ.

۸. هیچ چیز غیر از ذرات و اجزای لایتجزّی و اعراض آنها وجود ندارد. تفاوت اتم‌ها نیز جز در اعراض آنها نیست. صور انسانی و حیوانی و نطق و امثال اینها نیز مانند سفیدی و شیرینی عرض است.

۹. عرض موضوع عرض دیگر نمی‌شود و اعراض در جواهر یعنی در اجزا

و ذرات لایتجزّی وجود دارد.

۱۰. هر چه که قابل تخیل باشد ممکن‌الوجود است.

۱۱. وجود چیزهای نامتناهی ممتنع است.

۱۲. حواس برای رسیدن به یقین قابل اعتماد نیست و برای اثبات حقیقتی به علم و ادراک حسی نمی‌توان تکیه کرد.

در این اصول که نظر می‌کنیم می‌بینیم که این عالم فی‌نفسه هیچ قوامی ندارد و اگر خدا نخواهد، یک لحظه دوام نمی‌آورد. اتمها با هم فرق ندارند و تفاوتشان در اعراض است و اعراض را خدا به طور مدام خلق می‌کند و اگر یک لحظه خلق متوقف شود عالم درهم می‌ریزد. اینکه ما نحوی ثبات می‌بینیم، وهم ماست. اشیا صفت ذاتی ندارند. یعنی فی‌المثل اینکه آتش می‌سوزاند، سوزاندن صفت ذاتی آتش نیست و ما که آتش را علت سوختن چیزها می‌دانیم عادت الله را نسبت ذاتی و ضروری دانسته‌ایم. عادتِ خدایی است که آتش سوزان و سوزنده باشد و اگر خدا بخواهد که آتش نسوزاند آن را سرد می‌کند، چنان‌که آن را بر ابراهیم سرد کرد.

صرف نظر از اشکالاتی که بر این نظر وارد است، ظرافت آن را نمی‌توان منکر شد. متکلم با توسل به مذهب جزء لایتجزّی عالمی را طرح و تصویر می‌کند که چیزی بیش از محلّ اعمال و ظهور قدرت الهی نیست. ظاهراً این عالم با عالمی که دیوید هیوم آن را توصیف می‌کرد شباهت دارد، با این تفاوت که عالم دیوید هیوم مخلوق نیست و نیاز به ابقا ندارد. ترتیب و توالی امور را هم دیوید هیوم با رجوع به عادت‌الناس توجیه می‌کند، یعنی بشر را به جای خدا می‌گذارد. او با این رأی باید بپذیرد که عالم و آنچه در اوست وهم بشر است. ولی متکلم که عالم را به خدا نسبت می‌دهد به بن‌بست شکاکیت نمی‌رسد. آیا می‌توان عالم بی‌قوام و ناچیز متکلم را که در هیچ آنی بی‌نیاز از قدرت الهی نیست با عالم یا طبیعت و ناسوت اسپینوزا قیاس کرد؟ در ناسوت اسپینوزا هیچ چیز ممکن به امکان خاص نیست و همه‌چیز با ضرورت معین شده است و گردش عالم بر طبق این ضرورت است. ناسوت اسپینوزا هم مثل عالم طبیعی متکلم، بدون لاهوت قوام ندارد. منتهی تفاوت را نیز باید در نظر گرفت. در نظر

اشعری خدا در مواردی مثل معجزه از عادت عدول می‌کند، اما عدول و تخلف از ضرورت در نظر اسپینوزا ممکن نیست. او معجزه را نمی‌تواند تبیین کند و بپذیرد.

این مطلب که هرچه در عالم واقع می‌شود به ارادهٔ خداوندی است یا همه چیز در این عالم موجب است و به مقتضای ضرورت صورت می‌گیرد، با قول به اختیار و آزادی ارادهٔ بشر سازگار نیست. آنچه اشعری در باب کسب و اکتساب افعال می‌گوید با اتمیسم (مذهب جزء لایتجزّی) او مناسبت دارد. اگر همه چیز در عالمْ فعل خداست، فعل ما هم نمی‌تواند از این قاعده مستثنی باشد. اما اگر فعل، فعل اوست وعد و وعید (پاداش نیکی و عقوبت بدی) چراست و اصلاً شرّ و گناه چه معنی دارد؟ نقل است که وقتی ابواسحاق اسفراینی ـ اشعری‌مذهب ـ به یک معتزلی بزرگ رسید، معتزلی گفت: «سبحان من تنزّه عن الفحشاء» و مراد او تعریض به اشاعره بود که خدا را سرچشمهٔ همهٔ خوبی‌ها و بدی‌ها می‌دانند. ابواسحاق در جواب گفت: «سبحان من لایجری فی ملکه الّا ما یشاء»، یعنی منزه است خدایی که در ملک او هیچ فرمانروای دیگری نیست و فرمان او در همه‌جا حاکم است. می‌بینیم که متکلم اشعری به‌تعریض معتزلی را ملامت می‌کند که برای قدرت خدا شریک قرار داده است. او به معترضان خود جواب می‌گوید که هر که را خدا هدایت کند: «... فَلْیُؤمن و مَن شاءَ فَلْیَکْفُر.»[1] و در اینکه فعل، فعلِ خداست از قرآن استشهاد می‌کند که «ما رَمَیتَ اِذ رَمَیت و لٰکِنَّ اللهَ رَمٰی.»[2]

گر بپرّانیم تیر آن نی ز ماست
ما کمان و تیراندازش خداست[3]

ولی به هر حال اشعری و پیروان او و همهٔ کسانی که اختیار در فعل را منکرند، باید به این پرسش جواب بدهند که وقتی بشر اختیار در فعل نداشته باشد چگونه می‌توان او را مؤاخذه کرد و مگر تکلیف بدون اختیار معنی دارد؟

به هر حال متکلمان تمام جهد فکری خود را به کار بردند که نشان دهند

---

۱. کهف / ۲۹
۲. انفال / ۱۷
۳. مثنوی مولوی.

قدرت مطلقهٔ الهی منافاتی با اختیار فعل و تکلیف ندارد. معتزله که اهل تفویض بودند، به اعتباری نمی‌توانستند قدرت مطلقهٔ خدا را تصدیق کنند و جبری‌ها که اختیاری برای انسان قائل نبودند، اساس تشریع و تکلیف را ویران می‌کردند. اشعری با استفاده از تعلیمات استادان معتزلی خود نظریهٔ کسب را که به اعتقاد او طریق میانه بود اختیار کرد (این طریق با «امر بین امرین» فرق دارد) به این معنی که بشر در ادای فعل مستقل نیست و او را مالک و فاعل فعل نمی‌توان دانست. فاعل خداست، اما بشر در همان حین که خدا فعل را اراده می‌کند آن را کسب می‌کند و انجام می‌دهد. البته در حین ادای فعل احساس اختیار می‌کند. به عبارت دیگر، خداوند قدرت ادای فعل را به بنده می‌دهد. بحث و اختلاف شده است که آیا این قدرت در وقت ادای فعل به بنده داده می‌شود یا قبل از آن. اگر چنان‌که بعضی از معتزله قائل بودند، قدرت ادای فعل قبل از فعل به بنده اعطا شده باشد باید پرسید که آیا بنده‌ای که به او قدرت اعطا شده است قدرت ترک فعل را هم دارد یا آن فعل را در وقت مقرر یا هر وقتی که بخواهد باید انجام دهد و نمی‌تواند انجام ندهد. اینکه قدرت قبل از ادای فعل به بنده اعطا شده باشد گرچه در ظاهر به تفویض معتزله نزدیک است، اما هیچ مسئله‌ای را حل نمی‌کند.

اشعری تأکید می‌کند که هر چه هست مخلوق خداست. قدرت بشر در ادای فعل نیز مستثنی نیست. او می‌گوید قدرت فعل را خداوند در همان لحظهٔ ادای فعل خلق می‌کند، یعنی فعل را بشر انجام می‌دهد و فاعل خداست و بدون ایجاد او هیچ فعلی انجام نمی‌شود. اما وقتی بشر در ادای فعل استقلال ندارد بلکه قدرت از خداست، اگر گفته شود که بندهٔ بی‌قدرت را چگونه می‌توان مؤاخذه کرد و این مؤاخذه با عدل الهی چگونه می‌سازد، اشعری جواب می‌دهد که عدل فعل اوست و هر چه او بکند عدل است و چون و چرا در کار او نباید کرد. گرچه در این سخن بیشتر باید بحث کرد، اما به طور کلی می‌توان به اشعری و پیروان او گفت که اگر قرار بود در آخر بحث بگوییم که چون و چرا روا نیست از ابتدا همین را می‌گفتیم.

اما فعلاً باید ببینیم نظریهٔ کسب اشعری چه مناسبت با آرای اسپینوزا دارد.

اسپینوزا مثل بعضی دیگر از دکارتی‌ها بشر را مثل گل کوزه‌گری در دست کوزه‌گر می‌داند و در مواضع مختلف بستگی بشر به خدا را تصدیق می‌کند. اگر اشکال کنند که در فلسفهٔ او بشر آزاد نیست و تا حدّ و مرتبهٔ نباتات و جمادات تنزل کرده است جواب می‌دهد که قدرت و عظمت بشر در تعلق به خداست و کمال او در این تعلق است. او در قضیهٔ چهلم کتاب «اخلاق» (قسمت پنجم) می‌گوید هرچه شیء واجد کمالات بیشتر باشد افعال او بهتر و زحمت او کمتر است و عکس این هم درست است، یعنی هرچه بهتر عمل کند کامل‌تر است. در قضیهٔ چهل و دو می‌گوید سعادت و رستگاری پاداش فضیلت نیست، بلکه عین آن است. ما به علت اینکه شهوات خود را محدود می‌کنیم لذت سعادت را درنمی‌یابیم، بلکه برعکس ما اول احساس رستگاری و لذت سعادت می‌کنیم و از آنجاست که می‌توانیم شهوات را زنجیر کنیم. بی‌تردید اسپینوزا نمی‌خواهد بگوید که ما فعل را کسب می‌کنیم و به ارادهٔ خدا به بهشت و دوزخ می‌رویم، ولی بشر را بستهٔ خدا می‌داند و معتقد است که بشر با تقرب به خدا می‌تواند به رستگاری برسد و قادر می‌شود که شهوات خود را مهار کند و نه بالعکس. آیا این سخنان و مخصوصاً اینکه سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه عین آن است و فضیلت قدرت است و قدرت قدرت الهی است، شبیه سخنان متکلمان و مخصوصاً شبیه به بعضی اقوال اشعری و اشعریان نیست؟ ظاهراً می‌توان به نویسندهٔ مقاله حق داد که اسپینوزا را با اشعری قیاس کند. استادان فلسفهٔ اسلامی، ملاعلی زنوزی و ملاعلی‌اکبر اردکانی نیز با تیزبینی خود دریافته بودند که فلاسفهٔ دورهٔ جدید آرائی شبیه به آرای متکلمان دارند.[1]

فلاسفهٔ دورهٔ جدید مانند متکلمان به مسائل عملی که بشر در مقابل آن قرار داشت پرداختند و به مقامی که در نظر آنان بشر باید به آن برسد اندیشیدند. منتهی فلاسفهٔ جدید صرف وجود این‌جهانی بشر را در نظر گرفتند و او را دائرمدار همه‌چیز قرار دادند و حتی خدا را به صورت او تصویر کردند. اما متکلمان با اثبات اصول دین و تلقی بشر به عنوان بندهٔ خدا که باید تحت فرمان

---

۱. البته اگر آن بزرگواران به اختلاف مبانی متجددان با متکلمان توجه کرده بودند، چه بسا بر این توجه آثار مهمی مترتب می‌شد؛ ولی در بحث تاریخی «اگر» جایی ندارد.

و تابع قدرت پروردگار خود باشد به مصیر و مآل او و راهی که به این مآل می‌انجامد توجه کردند. فلسفه تا دورهٔ جدید بیشتر نظری بود. در دورهٔ جدید که «روش» غالب شد عقل عملی بیشتر در کار آمد. در علم کلام هم عقل عملی بیشتر دخالت دارد. برای روشن شدن این مطلب باید در بحث‌های فلاسفهٔ معاصر و مخصوصاً در هرمنوتیک وارد شد که در جای دیگر به آن خواهیم پرداخت.

مقدمه‌ای برای
ورود به بعضی مباحث تطبیقی در فلسفه*

فلسفهٔ تطبیقی تاریخ طولانی و عمر دراز ندارد و تا آنجا که من می‌دانم اولین کتاب در این باب، یا لااقل تحت این عنوان را ماسون اورسل در اوایل قرن بیستم نوشته است.[1] ماسون اورسل در کتاب «فلسفهٔ تطبیقی» خود فلسفهٔ اروپایی را با آثار تفکر چینی و هندی و... قیاس کرده است.

در اینجا به جزئیات مطالب کتاب او و به روشی که در پژوهش و تطبیق اختیار کرده است کاری نداریم، یعنی مسائل فعلی ما ارتباط مستقیم با مضامین کتاب ندارد و حتی بدون خواندن آن کتاب یا قبل از خواندن آن ممکن است

---

* خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ دوم، شهریورماه ۱۳۷۴، ص ۴۰. بخش دوم این مقاله که بعد از علامت «□» (ص ۵۴) آمده، در همین نشریه، شمارهٔ چهارم، تیرماه ۱۳۷۵، ص ۲۰ چاپ شده است.

۱. ماسون اورسل با تفکر و فرهنگ شرق آسیا آشنایی داشت و امیل برهیه وقتی کتاب «تاریخ فلسفه» خود را می‌نوشت از او درخواست کرد که رساله‌ای در باب تفکر در شرق بنویسد و این رساله در عداد یکی از مجلدات آن تاریخ فلسفه منتشر شد.

این مسائل مطرح شود: آیا فلسفهٔ تطبیقی با نوشتن کتاب ماسون اورسل آغاز شده است؟ چرا در اولین کتاب فلسفهٔ تطبیقی آثار تفکر شرق آسیا را با تفکر اروپایی قیاس کرده‌اند؟ با اینکه فلاسفه در آثار خود آرای اسلاف خود را نقل کرده و مورد نقّادی و جرح و تعدیل و ردّ و قبول قرار داده‌اند، آیا بهتر نیست که بگوییم فلسفهٔ تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و از زمان ارسطو در ضمن کتب فلسفه وجود داشته است و آنچه تازگی دارد بیرون آوردن مطالب تطبیقی از کتب فلسفه و اطلاق نام «فلسفهٔ تطبیقی» بر آنهاست؟ به عبارت دیگر، آیا نباید بگوییم که فقط نام و عنوان «فلسفهٔ تطبیقی» جدید است و مضمون آن از قدیم و طیّ ادوار تاریخ فلسفه وجود داشته است؟

وقتی در باب این پرسش‌ها تأمل شود مسائل دیگری پیش می‌آید که فلسفهٔ معاصر به نحوی به آن پرداخته است و در جای خود اشاره‌ای هم به این مسائل خواهد شد.

۱. آیا فلسفهٔ تطبیقی در قرن بیستم پدید آمده است؟ ما هنوز نمی‌دانیم فلسفهٔ تطبیقی چیست. چیزی که از شنیدن و دیدن لفظ فلسفهٔ تطبیقی به ذهن متبادر می‌شود این است که آرای فلاسفه را با هم قیاس کنند و بفهمند هر یک در هر باب چه گفته و در این گفته‌ها چه اختلاف‌ها و مشابهت‌ها وجود دارد. اگر فلسفهٔ تطبیقی این است، بسیاری از کتب تاریخ فلسفه فلسفهٔ تطبیقی است و یا لااقل بسیاری از صفحات کتب تاریخ فلسفه به تطبیق آرای فلاسفه اختصاص یافته است. کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو و بسیاری از آثار حکمای دورهٔ اسلامی و مخصوصاً «اسفار» ملاصدرای شیرازی، و در فلسفهٔ جدید فصولی از کتاب «نقد عقل نظری» کانت و «پدیدارشناسی روان» هگل و بسیاری از کتبی که محققان فلسفه نوشته‌اند متضمن مطالب تطبیقی است، ولی آنها قصد تطبیق نداشته و اگر آرای اسلاف و معاصران خود را نقل کرده‌اند تمهید مقدمه‌ای برای توجیه رأی و نظر خودشان است. متقدمان برخلاف متجددان که نو می‌خواهند و در حسرت نو دیدن و نو گفتن هستند، اصرار داشته‌اند که سخن آنها تازه و نو نیست و قبل از ایشان هم کسانی این نظر را داشته‌اند و حال آنکه امروزی‌ها حتی اگر مشابهتی میان رای و نظر و گفته و نوشتهٔ خود با نظر اسلاف ببینند، این

مشابهت را ظاهری می‌دانند. این وضع یکی از شرایط پدید آمدن فلسفهٔ تطبیقی است. نه اینکه صِرف میل به نوگویی موجب پدید آمدن فلسفهٔ تطبیقی شده باشد، بلکه رفتن روحیهٔ قدیمی که منکر نوآوری بود زمینه را برای پیدایش فلسفهٔ تطبیقی فراهم ساخته است.

بسیار خوب! می‌دانیم که ارسطو و ابن‌سینا و ملاصدرا در نقل آرای فلاسفه و بحث و نقّادی در آن آرا غرضی جز محقق کردن رأی و نظر خود نداشته‌اند و تطبیق در آثار ایشان امری عارضی و جزئی از طریق تحقیق ایشان است. در مورد کتابی مثل «پدیدارشناسی روان» هگل چه بگوییم؟ هگل در هیچ جا آرای فلاسفه را نقل نکرده است تا آنها را ردّ و اثبات و تعدیل و تفسیر کند و رأی خود را در کنار آنها در پایان تحقیق قرار دهد، و حتی گفته است که فلسفه، تاریخ فلسفه است و فلسفه‌ها جلوهٔ روان مطلق‌اند و ما در تاریخ فلسفه و در اختلاف فلسفه‌ها، تاریخ روان مطلق و نحوهٔ بسط آن را کم‌وبیش درمی‌یابیم. هگل حتی فلسفهٔ خاصّ خود را در پایان کتاب نمی‌آورد، زیرا تمام مطالب کتابْ فلسفهٔ اوست.

آیا می‌توان گفت که هگل به این ترتیب فلسفه را به فلسفهٔ تطبیقی تبدیل کرده است؟ کسی تاکنون فلسفهٔ هگل را فلسفهٔ تطبیقی نخوانده و کسانی که فلسفهٔ تطبیقی نوشته‌اند کمتر هگلی بوده‌اند و کارشان شباهتی به آثار هگل ندارد. شاید به یک معنی کتاب «پدیدارشناسی روان» هگل، یا لااقل فصل «روان مطلق» آن، صورتی از فلسفهٔ تطبیقی باشد، زیرا در این مرتبه و مرحلهٔ سیر روان نشان داده می‌شود که مثلاً نسبت شکاکان با سقراط و افلاطون چیست و رواقیان و شکاکان کدام به مقصد فلسفه ـ که آزادی است ـ نزدیک‌تر شده‌اند و دکارت با فلسفهٔ قرون وسطی چه کرده و بعد از دکارت در فلسفه چه تحولی روی داده تا تفکر فلسفی در آثار خود او ظاهر شده است. با اینکه فلسفه‌ها در اثر هگل با هم تطبیق شده است، معهذا چون مقصود او تطبیق نیست و فلسفه‌ها استقلالی ندارند و مظهر روان مطلق و مرحله‌ای از بسط آن هستند، بهتر است بگوییم که هگل نوعی تاریخ فلسفه یا تاریخ عقلیِ بسط فلسفه را بنیان گذاشته است. به یک اعتبار هم شاید بتوان گفت که فلسفهٔ تطبیقی

در پایان آثار هگل قرار دارد نه در ضمن آن، زیرا وقتی فلسفه به پایان می‌رسد قاعدتاً دیگر صورت و مرحلهٔ تازه‌ای از فلسفه پدید نخواهد آمد.

قبل از هگل، کانت به نحو دیگری زمینه را مهیا کرده بود. او گفته بود فلسفه، علم یا روند یک رشتهٔ علمی با موضوع خاص نیست، بلکه بحث شناسایی و علمِ علم است. هگل هم فلسفه را در تاریخ دید و گفت فلسفه، تاریخ فلسفه است. شاید بدین جهت بود که پس از هگل فلسفهٔ نوکانتی رونق پیدا کرد و بیشتر بزرگان حوزه‌های مختلفِ نوکانتی به تاریخ فلسفه علاقه نشان دادند و کتاب در تاریخ فلسفه نوشتند و احیاناً نظر خود را در آیینهٔ آثار فلاسفه دیدند.[1] به هر حال، از زمان کانت و هگل نه فقط تاریخ فلسفه اهمیت پیدا کرد، بلکه به رشته‌هایی مثل فلسفهٔ تاریخ، فلسفهٔ هنر، فلسفهٔ اخلاق، فلسفهٔ علم و فلسفهٔ اجتماع ـ که بعضی از آنها قبلاً به وجود آمده بود ـ اعتنای بیشتری شد. کانت که مبحث شناسایی را در مرکز فلسفه قرار داده بود می‌بایست برای اخلاق و دین و سیاست فکری بکند. هگل هم که برخلاف کانت دایرهٔ شمول و تصرف فلسفه را وسعت داده بود، خود در فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ دین و فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ سیاست تحقیقات عمیقی کرد و آثار مهمی نوشت. به هر حال، کانت و هگل هر دو ـ اگرچه به دو معنی ـ مابعدالطبیعه را به آن معنی که ما الهیات به معنی اعم و الهیات به معنی اخص می‌خوانیم تمام‌شده می‌دانستند. آیا فلسفهٔ تطبیقی در عرض این فلسفه‌هاست؟

ما کتاب‌های بسیاری در باب فلسفهٔ هنر و فلسفهٔ تاریخ و فلسفهٔ علم داریم و نویسندگان این کتاب‌ها چه‌بسا که مواضع مختلف و متفاوت دارند. فی‌المثل فلسفهٔ اخلاق ماکس شلر و نیکولای هارتمان برای اثبات مبادی و مبانی اخلاق است و فلسفهٔ اخلاق انگلیسی بیشتر رنگ افکار سوفسطایی دارد. یا در صورتی از فلسفهٔ علم که در حوزهٔ پدیدارشناسی تدوین یافته است علم مؤسَّس بر فلسفه قرار می‌گیرد و در فلسفهٔ علمِ بیرون‌آمده از حوزه‌های نوکانتی و پوزیتیویست فلسفه خدمتگزار علم شناخته می‌شود که اگر این خدمت از

---

۱. فی‌المثل پل ناتورپ کتابی در باب افلاطون نوشت و کوشید که او را پیشرو فلسفهٔ نوکانتی معرفی کند.

دستش برنیاید زائد و باطل است و... ولی هنوز اثر مهمی در فلسفهٔ تطبیقی که مُشارٌ بِالبَنان و مثال و نمونهٔ این رشته از تحقیق باشد نداریم. البته رسالات و مقالات پراکنده‌ای با مقاصد مختلف نوشته شده است.

مستشرقانی که در باب فلسفهٔ اسلامی کتاب نوشته‌اند به منابع یونانیِ آرای فلاسفهٔ اسلامی توجه کرده‌اند. آنها غالباً خواسته‌اند نشان دهند که فلسفهٔ اسلامی ترکیب و التقاط یا تألیف تازه‌ای از آرای متقدمان یونانی است. با این قبیل کوشش‌ها فلسفهٔ تطبیقی به وجود نمی‌آید، زیرا وقتی چیزی از روی نمونهٔ فلسفهٔ یونان تدوین شود تطبیق آن با اصل مورد ندارد و اگر اختلافی هم وجود داشته باشد این اختلاف را به قصور فهم و سوء تعلیم نسبت می‌دهند. اصولاً شرق‌شناسی در مرحله‌ای از تاریخ وجود هر چه را که غیرغربی بود متعلق به گذشته می‌دانست که باید به تملک دورهٔ جدید درآید. یعنی اگر به آن اعتنا می‌کرد درصدد شناخت دوره‌ای بود که جای خود را به تاریخ جدید داده و مقدمه یا مانع آن بوده است و البته در فکر پُر کردن و زینت دادن قفسه‌های موزه‌ها در غرب هم بود![1] ولی همین کوشش در دورانی که غرب در قدرت خود شک کرد زمینه‌ای برای پیدایش ادبیات، فلسفه و حقوق تطبیقی شد. تا وقتی که غرب تسلط بی‌چون‌وچرا داشت قیاس آن با هیچ تاریخی مورد نداشت، زیرا قیاس و تطبیق، قیاس و تطبیق دو شیء یا دو امر هم‌سنخ است که

---

۱. یک دانشمند ایران‌شناس ـ که اخیراً دیدم در یک مقاله با لحن موهنی از من یاد کرده است ـ در پاریس به من گفت: «شما ما را عُمّال استعمار و عوامل تسخیر فرهنگ‌های غیرغربی می‌دانید.» من برایش توضیح دادم که بحث من در باب شرق‌شناسان نیست، بلکه راجع به شرق‌شناسی حکم کرده‌ام. دانشمند ممکن است با حسن‌نیت و حبّ علم به تحقیق یا پژوهش بپردازد ولی نتیجهٔ تحقیق و پژوهش او به تحکیم یک قدرت مدد برساند. من از زمانی که تاریخ شرق‌شناسی به سر آمده است راجع به روش‌ها و مفادّ آن بحث کرده‌ام. امروز اگر کسی که آشنا به زبان و فرهنگ هندی و ژاپنی و عربی و فارسی است آن بیانات را به خود بگیرد و برنجد مقصود مرا درنیافته است. من نمی‌دانم کدام شرق‌شناس مستقیماً در خدمت سیاست استعماری بوده یا نبوده است، ولی می‌دانم کسی که دوستدار علم است علم را خفیف نمی‌کند و ارزان نمی‌فروشد. نمی‌دانم سخن کوتاه و اجمالی من در او چه اثری کرد و آیا مقصود مرا دریافت یا گفتهٔ مرا حمل بر توجیه کرد.

در عرض هم قرار گرفته باشند. کتابی که ماسون اورسل نوشت نشانهٔ احترام به تفکر شرقی بود، هر چند که در تفسیر او می‌توان چون و چرا کرد. او در حقیقت با اقدام علمی خود تفکر هندی را در عرض تفکر اروپایی قرار داد.

۲. اما چرا در اولین کتاب فلسفهٔ تطبیقی، آثار تفکر شرقی را با فلسفهٔ غربی قیاس و تطبیق کرده‌اند؟ سال‌ها قبل از آنکه اورسل کتاب خود را بنویسد، مونک تاریخ فلسفهٔ اسلامی نوشته بود. او می‌توانست فلسفهٔ اسلامی را لااقل با آرای افلاطون و ارسطو و رواقیان تطبیق کند، ولی یا فلسفهٔ اسلامی را شرح فلسفهٔ یونانی با رعایت مقتضیات عالم اسلامی می‌دانسته یا آن را در عرض فلسفهٔ قرون وسطایی و چیزی نظیر آن می‌دانسته و در هیچ‌یک از این دو صورت تطبیق مورد نداشت. سنت ارسطویی این بود که آرای مختلف را نقل کنند و جهات ضعف و قوت آن را نشان دهند و پس از آنکه آرای مخالف را رد کردند رأی مختار را اثبات نمایند. این سنت تا پایان قرون وسطی ـ در فلسفهٔ اروپایی ـ و همچنین در دورهٔ اسلامی برقرار بود و صورت جدلی آن حتی تقویت شد، زیرا فلسفهٔ قرون وسطی شأن کلامی داشت و فلاسفهٔ اسلامی نیز گرچه متکلمان را تأیید نمی‌کردند و راهشان را درست نمی‌دانستند، به علم کلام بی‌اعتنا نبودند و طوری به آن پرداختند که بالاخره علم کلام در فلسفهٔ آنها منحل شد و به این ترتیب فلسفه‌ای که مستعدّ به عهده گرفتن شأن و وظیفهٔ علم کلام بود به این علم بسیار نزدیک شد، یا درست بگوییم جای آن را گرفت. نکتهٔ دیگر اینکه متقدمان به یک حکمت جاویدان (جاویدانْ‌خرد) قائل بودند و سخن فلاسفه را از منشأ واحد و بیان حق می‌دانستند. بنابراین، اختلاف میان فلاسفه عارضی بود و این اختلافات را می‌بایست تأویل کرد.

فارابی معتقد بود که افلاطون و ارسطو با هم اختلاف نداشته‌اند. او کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین» را نوشت و در آن موارد اختلاف مشهور را ذکر کرد و کوشید تا تمام اختلاف‌ها را لفظی و ظاهری بخواند و بگوید که دو فیلسوف در مسائلی که به عنوان محل و مورد اختلاف ذکر شده اتفاق رأی داشته و نظر واحد را در عبارات مختلف اظهار کرده‌اند. در وجههٔ نظر فارابی نکته‌ای وجود دارد که برای تحقیق در ماهیت فلسفهٔ تطبیقی بسیار مهم است و

در جای خود به آن اشاره خواهد شد، اما بدون شک فارابی قصد نوشتن کتاب در فلسفهٔ تطبیقی نداشته و صرفاً می‌خواسته است که وحدت فلسفه و حتی وحدت طریق آن را اثبات کند. البته شرق‌شناسانی که فی‌المثل فلسفهٔ خود فارابی را با آرای ارسطو و افلاطون قیاس کرده‌اند به وحدت فلسفه کاری نداشته[1] و حقیقت را نه در افلاطون و ارسطو می‌دانند و نه در فارابی. آنها فلسفه را نحوی شناسایی می‌دانستند که در یونان ظهور کرده و از آنجا به انحاء مختلف به عالم اسلامی و به اروپای قرون وسطی و جدید انتقال یافته است. آنها مخصوصاً فلسفهٔ اسلامی را شرح و تفسیری از فلسفهٔ یونان می‌دانستند و اگر در مقام تطبیق برمی‌آمدند مرادشان این بود که جزئیات اخذ و اقتباس فلسفه از استادان یونانی را نشان دهند؛ یعنی کار آنها بیشتر تتبع و پژوهش تاریخی بود.

اما فلسفه‌ای که با بیکن و گالیله و دکارت آغاز شد و قوام یافت، از آن جهت که داعیهٔ گذشت از فلسفهٔ قرون وسطی داشت تطبیق آن با فلسفهٔ اسلامی هم مورد نداشت. در اوایل قرن بیستم هم که این مانع بر اثر بحران مدرنیته کم‌وبیش برطرف یا ضعیف شده بود باز تفکر هندی و چینی و به طور کلی معارف آسیای شرقی برای تطبیق بیشتر مناسب بود، زیرا اولاً این تفکر زبان سمبولیک داشت و با متدولوژی آمیخته بود و اروپا به این زبان علاقه و نیاز داشت. ماکس وبر پدیدار شدن میت[2] (افسانه) در عهد جدید را یک امر ناگزیر می‌دانست. حوزهٔ فرانکفورت نظر وبر را به صورت یک تئوری درآورد.[3] ثانیاً تفکر شرق آسیا خویشاوندی و پیوندی با تفکر غربی نداشت و کسی آن را مأخوذ از فلسفهٔ یونانی نمی‌دانست. ثالثاً با سستی گرفتن این اعتقاد که تفکر و فرهنگ جدید اروپا مطلق است، اگر می‌بایست که «دیگری» و «غیر» اثبات شود، چه بهتر که این «غیر» شرق آسیا باشد که داعیهٔ صریح ایدئولوژیک هم نداشت. در این وضع بود که یک هندشناس آشنا به فلسفهٔ جدید کتاب «فلسفهٔ

---

۱. ر. ک. به:
Harry Redner, *The Ends of Philiosophy*, Rowman & Allaheld, 1986, pp. 111-133.

2. myth

۳. یا لااقل آدورنو و هورکهایمر چنین کوششی به خرج دادند.

تطبیقی» نوشت.

۳. با توجه به اشارات مذکور، آیا رواست که بگوییم فلسفهٔ تطبیقی چیز تازه‌ای نیست و فقط نامش تازه است و مضمون تازه ندارد؟ فلسفهٔ تطبیقی رشتهٔ خاصی نیست و ما کتاب‌های مشخص و معین و مفصل در این باب نداریم. در حقیقت فلسفهٔ تطبیقی عبارت است از اعتبار یافتن آرای غیر غربی و مخصوصاً غیر مدرن، تا آنجا که این آرا را در عرض آرای فیلسوفان از سقراط تاکنون گذاشته و با یکدیگر قیاس می‌کنند تا ببینند نه‌فقط در ظاهر، بلکه در مبادی و نتایج چه اختلاف‌ها و قرابت‌هایی دارند. اگر این وصف را بپذیریم نمی‌توانیم بگوییم در گذشته فلسفهٔ تطبیقی وجود داشته است، هر چند که به‌دقت و درستی نمی‌دانیم این فلسفه‌ای که تاریخ آن از اوایل قرن بیستم آغاز می‌شود چه موضوع و مسائلی دارد.

وقتی در وجود اقوام غیر غربی که کم و بیش تحت استیلا و نفوذ غرب قرار گرفته و بستهٔ تاریخ و سیاست و قدرت آن شده‌اند درجاتی از خودآگاهی پیدا شد، آنها که سابقهٔ تفکر داشتند به آن رو کردند و از میان ایشان نویسندگانی، یا به قصد دفاع از گذشته یا در مقام تحقیق و تفکر، آثاری نوشتند و فلسفهٔ خود را با فلسفهٔ اروپایی قیاس کردند. آنهایی که قصد دفاع از خود داشتند بیشتر به مسائل و نه به مبادی ـ و احیاناً به مسائل جزئی ـ توجه می‌کردند. مثلاً شباهت میان شکّ غزالی و شکّ روشی دکارت مسئلهٔ قابل تأملی شده است، تا آنجا که کسانی گفته‌اند شاید دکارت از کار غزالی خبر داشته و رسالهٔ «المنقذ من الضلال» او را خوانده بوده است. حتی اگر این‌طور باشد ـ که نیست ـ شکّ دکارت با شکّ غزالی فرق دارد و اگر کسی می‌خواهد «تقریرات» دکارت را با «المنقذ من الضلال» مقایسه کند باید به اصل و آغاز و همچنین به مقاصد و نتایجی که از این دو اثر حاصل شده است توجه کند و صرفاً عبارات ظاهر و ظواهر الفاظ را در نظر نیاورد. من موارد دیگری از این قبیل را هم در کتاب «فلسفه چیست» ذکر کرده‌ام.

معدودی هم برآنند که فلسفه و تفکر قدیم همچنان زنده است و به گذشته‌ای تعلق ندارد که ما از آن گذشته باشیم و اگر با آن انس پیدا کنیم چه بسا که از

سرگردانی کنونی قدری به در آییم. هم‌اکنون در میان محققان اروپایی هم کسانی هستند که به فلسفهٔ اسلامی از چنین موضعی نگاه می‌کنند و گاهی آن را «فلسفهٔ نجات» می‌دانند و بعضی نیز در آن به عنوان مایهٔ تذکر و چراغ راهیابی می‌نگرند. اینها بهتر می‌توانند کتاب فلسفهٔ تطبیقی بنویسند.

اما اگر به طور کلی بخواهیم شرایط یک تحقیق تطبیقی در فلسفه را بدانیم باید توجه کنیم که اولاً تطبیق باید میان دو فلسفه‌ای صورت گیرد که از حیث مبادی متفاوت باشند، و گرنه تمام فلسفه‌ها متفاوتند و حتی یک نویسنده در آثار مختلف خود آرای متفاوت و مخالف اظهار می‌کند. ثانیاً باید زبان همزبانی با هر دو فلسفه ـ یعنی دو طرف تطبیق ـ را یافت تا بتوان به مبادی آنها رسید. ثالثاً پس از فهم مبانی و مبادی آنها مقصد آنها را دریافت.

فلسفهٔ تطبیقی تاریخ فلسفه نیست که در آن مختصرِ تمام آرای فلاسفه را نقل و احیاناً با هم قیاس کنند، ولی با تاریخ فلسفه نسبت دارد و شاید حتی بدون آن به وجود نمی‌آمد. در تاریخ فلسفه نحوهٔ بسط فلسفه و پیوستگی و اتصال آرا و اقوال فیلسوفان مورد توجه است. بعضی از مورخان فلسفه هم خواننده را به صدر و آغاز تفکر که صرفاً آغاز زمانی نیست می‌برند. البته روش ایشان و بخصوص روش اخیر برای اهل فلسفهٔ تطبیقی بسیار مغتنم است.

یکی از مشکلات فلسفهٔ تطبیقی این است که هر کس به تطبیق بپردازد باید بکوشد آرائی را که احیاناً دوست نمی‌دارد عمیقاً درک کند، یعنی آنها را سرسری نگیرد و بی‌اهمیت نشمارد و مخصوصاً متوجه باشد که درک و فهم او از آرای مخالف همواره تحت تأثیر میل به تحریف و تبدیل قرار دارد. ولی چگونه می‌توان حقیقت یک رأی و نظر را دانست؟ حقیقت رأی یک فیلسوف چیست و چه ملاکی برای آن وجود دارد؟ یعنی چگونه می‌فهمیم که فلان رأی و نظر را درست فهمیده‌ایم و اگر میان دو مفسر در تفسیر یک نظر اختلاف افتد چگونه در این اختلاف می‌توان داوری کرد؟

درست است که فلسفهٔ تطبیقی در باب درستی و نادرستی آرا حکم نمی‌کند، اما هر کس که تطبیق می‌کند باید خود نیز درک و نظری داشته باشد. با چه نظری فلسفهٔ تطبیقی می‌توان داشت؟ آیا صرف تتبع و کنار هم گذاشتن آرا کافی

است؟ با پژوهش و تتبع اختلاف‌های اساسی معلوم نمی‌شود، یعنی اگر پژوهنده و متتبع به آغاز و مبادی فلسفه‌ها نرود تطبیق او ظاهری است. شاید گفته شود که طبقه‌بندی فلسفه‌ها و آوردن آنها تحت عناوین ایدئالیسم و رئالیسم و راسیونالیسم و... به نحوی فلسفهٔ تطبیقی است. اینها شاید بی‌ارتباط باشد. حتی ممکن است کسی صور و مدل‌هایی در نظر گیرد و فلسفه‌ها را در آن مدل‌ها قرار دهد. البته خطر این تلقی این است که تفسیر یا تفسیرهای خاصی بر فلسفه‌ها تحمیل شود.

من در جایی نوشته‌ام که فلسفهٔ جدید غرب با نزاعی مشابه با آنچه میان اشعری و معتزلی واقع شده است آغاز می‌شود و سیر می‌کند و ادامه می‌یابد. مهم‌ترین اشکالی که به این مدل‌سازی و نمونه‌پردازی در تاریخ می‌توان کرد این است که اشعری و معتزلی دو حوزهٔ کلامی است و فلسفهٔ جدید علم کلام نیست و حتی با روگردانی از علم کلام پدید آمده است. من هم نمی‌گویم فلسفهٔ جدید علم کلام اشعری یا معتزلی است. در این فلسفه نسبت آدمی با دیگران و موجودات دیگر به نحوی، یا به انحا و صورت‌هایی مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است که اشعریان و معتزلیان در نسبت خدا با موجودات عنوان کرده بودند. هیچ‌یک از آن دو فرقهٔ کلامی آدمی را دائرمدار خود نمی‌دانستند. البته بعضی فلسفه‌ها هم هست ـ بخصوص فلسفه‌های معاصر ـ که به‌آسانی در این صورت‌ها نمی‌گنجند. پس اصرار نباید کرد که فلسفهٔ جدید را در قالب‌های فلسفه و علم کلام گذشته بگنجانیم، بلکه مقصود توجه و تذکر است. مسئلهٔ مهم این است که تفکر جدید و متجدد با صورت‌های گذشتهٔ تفکر چه نسبت و مناسبت دارد و این پرسش ما را به آغازها و مبادی می‌برد. یعنی فلسفهٔ تطبیقی بیشتر با پرسش از ماهیت فلسفه و اینکه فلسفه از کی آغاز شده، پدید آمده است.

ما وقتی با این پرسش مواجه می‌شویم که فلسفه چگونه آغاز شده است و بشر با فلسفه چه نسبت دارد و عهد فلسفه چه عهدی است، ناگزیر به فلسفهٔ تطبیقی می‌پردازیم. به عبارت دیگر، وقتی می‌خواهیم مقاصد یک فلسفه را بدانیم و بفهمیم که فی‌المثل دکارت در فلسفه چه آورده است ـ نه اینکه صرفاً

گفته‌های او را یاد بگیریم و درست یا نادرست بخوانیم ـ ناگزیر فلسفهٔ او را با فلسفه‌های قبل و بعد تطبیق می‌کنیم. پس تطبیق فلسفه به معنی انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست. قرابت‌ها و مشابهت‌ها در آرای فلاسفه وجود دارد و پژوهش در آنها مفید است، اما فلسفهٔ تطبیقی، تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفهٔ دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. اینکه فارابی و ابن‌سینا در کجا با افلاطون و ارسطو اختلاف دارند و در چه مسائلی نظرشان مشترک است فلسفهٔ تطبیقی نیست، بلکه تطبیق فارابی و ابن‌سینا با افلاطون و ارسطو این است که ببینیم در مبادی و مقصد ـ و گاهی در طریقی که پیموده‌اند ـ چه اختلافی دارند. آیا به ملاحظهٔ دیگران یا بر اثر تأثیر این یا آن فکر در جزئیات فلسفه‌ای که به ایشان رسیده بود تغییراتی دادند و آن را با عالمی که در آن زندگی می‌کردند سازش دادند؟

من فکر می‌کنم اختلاف فلسفهٔ یونانی و فلسفهٔ دورهٔ اسلامی اختلاف اساسی است و بر اثر ملاحظات روان‌شناسی و اجتماعی و بر اثر اختلاف سلیقه پدید نیامده است. سوءفهم هم باعث این اختلاف نبوده است. نسبت آدمی با عالم و آدم در فلسفهٔ یونانی همان نسبت نیست که در فلسفهٔ اسلامی میان آدمی با مبدأ خود و عالمی که در آن به‌سر می‌برد ـ و به طور کلی عالم ـ وجود دارد. در رسالهٔ کوچک «فارابی، مؤسس فلسفهٔ اسلامی»[1] سعی شده است روشن شود که فارابی گرچه فلسفه را از استادان یونانی آموخته بود، اما خود بنایی جدید گذاشت و معلم ثانی شد (بعد از ارسطو) و تفکر او آغاز مرحلهٔ دیگری از تاریخ فلسفه است. چون من قبلاً مقاله‌ای در تطبیق فارابی با فیلسوفان یونان نوشته‌ام، در اینجا آرای ابن‌سینا را با اقوال ارسطو می‌آورم تا نمونه‌ای از تطبیق اقوال به دست داده باشم و می‌کوشم از اقوال و آرا به مبادی بروم.

بی‌تردید ابن‌سینا فلسفه را از ارسطو آموخته است. مشهور این است که ابن‌سینا چهل بار کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو را خوانده و بنابر قول خودش مشکلات آن را درنیافته است، تا اینکه به کتاب «شرح اغراض مابعدالطبیعه»

---

۱. رضا داوری اردکانی، فارابی، مؤسس فلسفهٔ اسلامی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲ (چاپ سوم).

فارابی دست یافته و به مدد آن مشکلات خود را حل کرده است. اینکه ابن‌سینا بعضی مطالب کتاب «مابعدالطبیعه» را درنمی‌یافته است نباید موجب تعجب شود، زیرا اولاً «مابعدالطبیعه» موجز است، وانگهی ممکن است فیلسوف معنی احکام فلسفی را فهمیده باشد، اما نفهمیده باشد که چرا ارسطو آن را گفته است. چنان‌که ما بسیار می‌گوییم که معنای قول و فعل فلان را نمی‌فهمیم و مرادمان این نیست که سخن او در حدّ خود دشوار است، بلکه آن را در نسبت با مطالب دیگر در جای خود نمی‌یابیم. من فکر می‌کنم که ابن‌سینا در تلقی فلسفه با فارابی شریک بوده و «مابعدالطبیعه» ارسطو را در همان موضع فارابی فهمیده است. کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو اولین کتابی است که مسائل مابعدالطبیعه در آن با ترتیب خاصی آمده است. موضوع «مابعدالطبیعه» وجود از آن جهت که وجود است یا «مطلق وجود» است. بحث در باب وجود و عوارض آن در زمان ارسطو و در کتاب «مابعدالطبیعه» او آغاز شده است. اگرچه مقدمات این بحث در آثار افلاطون و بخصوص در «سوفسطایی» فراهم شده بود، اما اینکه موضوع فلسفه مطلق وجود است در افلاطون هم به‌صراحت نیامده است.

در اینجا سه مطلب را باید از هم تفکیک کرد: یکی اینکه لفظ وجود از چه زمانی در زبان مردم بوده است، دوم بحث وجود و سوم اینکه موضوع فلسفه مطلق وجود است و در فلسفه از اعراض ذاتی وجود بحث می‌شود. اگر کسی بگوید ارسطو برای اولین‌بار گفته است که موضوع فلسفه مطلق وجود است نباید به او اشکال کرد که پارمنیدس هم قبل از او گفته بود وجود هست و تفکر وجود است و مخصوصاً نباید گفت که طرح وجود و پرسش از آن یک پرسش همیشگی است و از زمانی که بشر بوده پرسش وجود هم بوده است. نه اینکه این مطلب غلط باشد؛ بشر با وجود نسبتی دارد و این نسبت با راز آمیخته است. در فلسفه یکی از این نسبت‌ها ـ یا صورتی از نسبت با وجود ـ آشکار می‌شود و در این صورت است که از مطلق وجود و اعراض ذاتی آن می‌پرسیم.

وقتی گفته می‌شود که بحث وجود را یونانیان آغاز کرده‌اند البته مراد این نیست که اقوام دیگر و یونانیان قبل از پارمنیدس و افلاطون و ارسطو با وجود سروکار نداشته‌اند؛ آنها با وجود سروکاری دیگر داشته‌اند. افلاطون و ارسطو

به عهده گرفته‌اند که وجود موجود، یعنی مطلق وجود را مورد تحقیق قرار دهند و به صورتی که بعدها لایب‌نیتس تصریح کرد بپرسند که چرا چیزها هست و جهت وجود داشتن یا وجود یافتن چیست و چرا موجودات عدم نیستند. این پرسش همگانی نیست، یعنی همهٔ مردم همیشه آن را مطرح نمی‌کنند. در عصر کنونی کسانی هستند که نام فیلسوف دارند و چنین پرسش‌هایی را نه‌فقط طبیعی نمی‌دانند بلکه بی‌معنی می‌انگارند. در زمان سقراط و افلاطون و ارسطو هم سوفسطاییان طرح وجود را بی‌معنی می‌دانستند. اینکه افلاطون گفته است «سوفسطایی از نور وجود به سیاهی عدم می‌گریزد» اشاره به همین معنی است.

به یک نکتهٔ دیگر هم اشاره باید کرد. ما به پرسش «وجود چیست؟» نمی‌توانیم جوابی بدهیم که مسئله یکباره حل شود. فلاسفه نیز صرفاً راهی به وجود می‌یابند که در آن، وجود بر آنان به صورتی پدیدار می‌شود. آنها هرکدام وجود را در جلوهٔ خاصی می‌بینند، چنان‌که افلاطون وجود را مثال (دیدار) و ارسطو *Energeia* می‌دانست و متأخران آن را در ابژکتیویته و روان، حیات، اراده و ارادهٔ به قدرت یافته‌اند.

یکی از بحث‌های مهم که از قدیم در فلسفه مطرح بوده این است که وجود لفظ است و در فلسفهٔ اسلامی این معنی به این صورت مطرح شده است که آیا وجود مشترک لفظی است یا معنوی. به هر حال، ما وقتی از وجود می‌پرسیم نمی‌توانیم ماهیت آن را بگوییم. ما نمی‌دانیم وجود ماهیت دارد یا ندارد (و البته ماهیت به معنی جنس و فصل ندارد). پارمنیدس نمی‌گفت وجود چیست؛ او می‌گفت وجود هست و تغیّر و صیرورت نیست. کثرت هم وهم است. دو راه وجود دارد: یکی راه وهم که مردمان در آن کثرت می‌بینند و دیگر راه *Logos* ـ عقل کلی ـ که راه وحدت و ثبات است. پارمنیدس همچنین می‌گفت که لاوجود نیست. دموکریتس که لاوجود (عدم) را با خلأ یکی دانست گفت که عالم مرکب از دو جزء است: یکی وجود و دیگر لاوجود. او لاوجود را نیز جزء عالم یعنی موجود دانست. عالم مرکب از اتم‌هاست و اتم‌ها در خلأ قرار دارند و اگر خلأ نبود اتم‌ها از هم ممتاز نبودند و حرکت آنها امکان نداشت. پس لاوجود در قلب و بطن همه چیز وجود دارد. عالم پر از لاوجود است. اتم‌ها

محصور به عدمند و در فضای خالی حرکت می‌کنند. دموکریتس از کجا می‌گفت که خلأ وجود دارد در حالی که حس چیزها را متصل و پیوسته می‌یابد؟ به نظر دموکریتس اگرچه اتم‌ها و خلأ را با حس نمی‌توان ادراک کرد اما برای اینکه بتوانیم بسیاری از ادراکات حسی و به طور کلی عالم را چنان‌که درک می‌کنیم تبیین کنیم، ناگزیر باید وجود اتم و خلأ یا وجود و لاوجود را بپذیریم. اما این لاوجود با آنچه پارمنیدس می‌گفت تفاوت دارد.

افلاطون نیز به یک معنی عدم را پذیرفت اما «عدم اضافی» را. عدم در نظر افلاطون در عرض وجود قرار ندارد و شرط تبیین حرکت نیست، بلکه عالم تغیر و عدم ثبات است. عدمْ غیریت ـ در مقابل عینیت، یعنی وحدت و ثبات ـ است. هر موجودی عین خود است، اما لاوجود و عدم چیزی نیست که عینیت داشته باشد. اما اگر این معنی را بپذیریم عدم محدود و منحصر به عالم محسوس نمی‌شود، زیرا در عالم مُثُل هم مراتب وجود دارد و هر جا مراتب هست غیریت هم هست. در عینیت و ثبات محضْ مراتب چه معنی دارد؟ مثل اگرچه ثابتند، اما همه در عرض هم قرار ندارند.

ارسطو در نقّادیِ مثل گفته است که افلاطون برای تبیین کثرت به عالم مثل قائل شد و موجودات محسوس را بهره‌مند از مثال و صورت نوعی واحد دانست، اما برای توجیه کثرت مثل ناگزیر به مثل بالاتر قائل شد و سلسله‌مراتبی از مثل را پذیرفت که به مثال خیر (مثالِ مُثُل) می‌رسد. به عبارت دیگر، نسبت بهره‌مندی صرفاً میان محسوس و معقول نیست، بلکه در معقولات و مراتب عالم مثال هم بهره‌مندی وجود دارد. بنابراین، در مثال هم نحوی ترکیب و کثرت پیداست و مبادی مادی و صوری مبادی مختص به یک مرتبه از وجود نیست. اگر در مثل مراتب نبود ما محمول کلی را بر موضوعات کلی نمی‌توانستیم حمل کنیم. ما وقتی می‌گوییم «سقراط انسان است» مثال سقراط را بر او حمل می‌کنیم. اما اگر انسان مثال نداشته باشد، چگونه بگوییم انسان ناطق است؟ البته در تفسیر ارسطو و اشکال او می‌توان چون و چرا کرد، اما به هر حال اختلاف در صور را باید پذیرفت؛ یعنی اگر بگوییم که وجود مثال است، مثال هم مراتب مختلف دارد.

البته آنچه در مغارهٔ عادات خود با آن انس و آشنایی داریم وجود نیست. در این مغاره وجود را نمی‌توان شناخت. به عبارت دیگر، باید از عالم عدم و محسوس گذشت و به عالم معقول سفر کرد و در این سیر با اعیان و معقولات و حقایق اشیا آشنا شد. ولی برخلاف آنچه بعضی پنداشته‌اند افلاطون ثنوی‌مذهب نیست و می‌گوید که فیلسوف اهل عالم معقول است و باید از این عالم محسوس رها شود و در عالم معقول اقامت گزیند. درست است که آدمی در رکاب خدایان سیر می‌کرد و عالم مثل را قبل از افتادن در عالم محسوس می‌دید و یاد آن را در خاطر دارد و در اینجا احساس بیگانگی و غربت می‌کند، اما رها شدن و رهایی به معنی اعتنانکردن و روگرداندن کلی نیست، بلکه مقصود از آن آزادی از زنجیر عادات مغاره است.

مبدأ حرکت فیلسوف همین مغاره است. او از این خاکدان به سوی مبدأ خیر که با نور آن همه‌چیز روشن می‌شود و فیلسوف را به تماشا فرا می‌خواند حرکت می‌کند و به‌تدریج که بالا می‌رود وجود او به عقل نزدیک‌تر می‌شود تا جایی که دیگر تعلق به ماده و عالم محسوس و مادی ندارد. با این سیر و ترقی است که او عالم معقول را درک می‌کند:

جان شو و از راه جان جان را شناس
یارِ بینش شو نه فرزند قیاس

پس افلاطون عالم محسوس را قابل و لایق نمی‌دانست که متعلَّق علم باشد. به نظر او علم به عالم معقول تعلق می‌گرفت. البته میان محسوس و معقول صور ریاضی را قرار می‌داد که اگر بتوان مثل را عین صور ریاضی دانست این صور به عالم معقول نزدیک‌تر بود، و شاید بتوان گفت افلاطون ریاضیات را مدخل و دالان عالم معقول و مثل می‌دانست.

ارسطو به مثل و صور مفارق قائل نبود، اگرچه او هم مثل استاد خود شأن فیلسوف را درک ماهیت اشیا و شناخت معقولات می‌دانست. او هم به مراتب مختلف در علم قائل بود و می‌گفت که فلسفهٔ اولی اعلی‌مرتبهٔ علم بشر است. علم فیلسوف از صور جزئیات درمی‌گذرد و به کلی تعلق می‌گیرد، یعنی فیلسوف به ظاهر و علم ظاهری اتکا نمی‌کند و درصدد یافتن و دانستن علت

چیزهاست و در این طریق مبادی اولی را مورد مطالعه قرار می‌دهد. ولی علم فیلسوف سوبژکتیو نیست و او خود معانی و مبادی را اعتبار نمی‌کند، بلکه علم به هر درجه‌ای که باشد با چیزی مطابق است و علم مابعدالطبیعه ما را به اشیاء بسیط و کاملاً معقول می‌رساند. فیلسوف نه‌فقط می‌تواند علل و مبادی اشیا را بشناسد، بلکه می‌تواند پس از کشف و درک این علل و مبادی، آنها را به دیگران ـ در صورتی که لیاقت و استعداد درک فلسفه داشته باشند ـ بیاموزد.

□

فلسفه را برای چه می‌آموزند و آیا فیلسوف در تحقیق و تعلیم و تفکر غرض یا اغراض خاص دارد؟

در تفکر غرض و مقصود جایی ندارد و شریف‌ترین چیزها را برای چیز دیگر نمی‌آموزند و طلب نمی‌کنند. بنابراین، فلسفه غایتی بیرون از خود ندارد، بلکه مقصود لذاته است؛ یعنی آن را برای مقصد و مقصود دیگری نمی‌آموزند. این فکر برای عالم ما که در آن همه‌چیز را وسیله می‌دانند و اگر علمی فایده نداشته باشد و برای رسیدن به مقصودی به درد نخورد زائد شمرده می‌شود قدری عجیب می‌نماید، اما چون فیلسوف کمال آدمی را در مشاهدهٔ صور معقول و دیدار حقایق می‌بیند، در طلب همین کمال است ـ و پیداست که کمال وسیلهٔ چیزی نمی‌تواند باشد.

فلسفه تشبّه به خداست. خدای ارسطو علم به شریف‌ترین چیزها دارد، یعنی صرفاً به خود عالم است. مابعدالطبیعه علم الهی است و این به دو معنی است: یکی اینکه در فلسفه (مابعدالطبیعه) از هستی و صفات خدا بحث می‌شود. دیگر اینکه این علم، علم خدایی است و منشأ و مرتبهٔ والا دارد. خدا فعل محض و غایت همه‌چیز است، یعنی عالم همه مایل به اوست و همه سوی این غایت روانند و فیلسوف در تأمل خویش این میل و توجه را درمی‌یابد، زیرا او خود بیشتر از همه مایل به غایت است. مشکلی که در اینجا باید به آن توجه کرد این است که ارسطو صریحاً وجود را فعل محض یا فعلیت تام ندانسته و از زمان ترجمهٔ فلسفهٔ یونان به زبان لاتین وجود را با فعلیت یکی دانسته‌اند. به همین جهت در فهم معنی مابعدالطبیعه نیز دشواری‌هایی پدید آمده است. یک بار

ارسطو گفته بود که مابعدالطبیعه علم به مبادی و علل اولی است و به این جهت آن را فلسفهٔ اولی هم خوانده بود. ارسطو گفته است: «مابعدالطبیعه علم به وجود است از آن حیث که وجود است.» یعنی علم به مطلق وجود، و مراد از مطلق وجود، وجود مطلق و آزاد از قیود نیست، یعنی نباید گفت که مطلق وجود صرفاً از قید مراتب آزاد است، بلکه حتی قید اطلاق هم ندارد. پس مابعدالطبیعه دانشی نیست که موضوعش مرتبه‌ای از وجود، مثلاً وجود محسوس، یا مرتبهٔ معقول وجود یا حتی وجود مطلق باشد.

موضوع فلسفه مطلق وجود است، ولی هنوز به‌درستی نمی‌دانیم که مطلق وجود یعنی چه؟ و معنی وجود از آن حیث که وجود است چیست؟ کسانی گفته‌اند که مطلق وجود، موجود ورای محسوس است؛ یعنی مطلق وجود را وجود مطلق و مجرد از ماده دانسته‌اند. بعضی دیگر موجود را محسوس و متعلق به مرتبهٔ حس دانسته‌اند، ولی تعداد افراد این هر دو گروه قلیل و اندک‌شمار است و آرای‌شان نیز چندان مورد اعتنا نیست. نظر محققان فلسفه این است که مطلق وجود نه قید طبیعی دارد نه وجود ریاضی یا الهی است. وجود از آن حیث که وجود است یعنی وجود بدون قید طبیعی و ریاضی و الهی. ولی ما نمی‌دانیم وجودی که هیچ قید ندارد و صرف وجود است چیست؟ آیا کلی‌ترین نام و عنوانی است که به چیزها می‌دهیم و همه چیز در این نام و عنوان مشترکند؟ البته که چنین است، اما به شرط آنکه نتیجه نگیرند که وجود، صرف لفظ و عنوان است و حقیقت ندارد.

ارسطو که نمی‌خواست در ورطهٔ نام‌انگاری[1] و قول به اشتراک لفظی وجود فرو افتد گفته است وجود چند معنی دارد که مهم‌تر از همه وجود به معنی جوهر است. اکنون که برای ما ماهیت و جوهر معانی خاصی پیدا کرده است و پس از دیدن و شنیدن این اصطلاحات، معانی و تعاریف رسمی آنها به خاطرمان می‌آید، تعجب می‌کنیم که چرا ارسطو گفته است وجود جوهر است، زیرا بلافاصله به یادمان می‌آید که جوهر چیزی است که هرگاه در خارج موجود

1. nominalism

شود لافی‌الموضوع است، زیرا ما نمی‌توانیم بگوییم وجود به معنی موجود لافی‌الموضوع است. پس باید تحقیق کنیم و ببینیم که چگونه ارسطو جوهر و وجود را یکی دانسته است. فیلسوف می‌خواهد به جوهر چیزها راه یابد و به این جهت گفته‌اند فلسفه علم به جوهر و ذات اشیاست. علاوه بر اینها ارسطو در «مابعدالطبیعه» گفته است که تاج مابعدالطبیعه و اوج و قلهٔ آن علم الهی است. آیا همهٔ اینها را می‌توان با هم جمع کرد و یکی دانست؟ یعنی آیا علم به اعراض ذاتی وجود و علم به مبادی اولی با علم به جوهر، و همهٔ اینها با خداشناسی یکی است؟

بعضی از مفسران با توجه به اینکه کتاب «مابعدالطبیعه» در زمانی نسبتاً طولانی و در ادوار مختلف تفکر ارسطو نوشته شده است معتقدند که این تعاریف و اوصاف یکی نیست، یعنی وجههٔ نظر اُنتولوژیک با تفسیر مربوط به علم الهی متفاوت است و ارسطو در طیّ دوران تدوین کتاب «مابعدالطبیعه» نظر خود را تغییر داده است ـ چنان‌که یگر[1] تفسیر تئولوژیک را مربوط به تفکر دوران جوانی ارسطو دانسته است. بعضی دیگر نیز درصدد جمع این تعاریف و تحویل هر یک به دیگری برآمده‌اند. در اینکه مابعدالطبیعهٔ ارسطو یک تئولوژی (علم الهی) به معنی عام و کلی است تردید نباید کرد، ولی ارسطو نگفته است که موضوع این علم خداست و اگر وجود را جوهر دانسته است ظاهراً مرادش این بوده است که همه چیز به وجود، موجود است.

ابن سینا مطلب را به نحو منظم‌تری آورده است. او موضوع و مسائل علم را از هم تفکیک کرده و خدا را موضوع علم مابعدالطبیعه ندانسته است؛ چنان‌که در آغاز مابعدالطبیعه از خدا بحث نمی‌شود، بلکه در پایان، وجود و صفات او را اثبات می‌کنند و حال آنکه موضوع یک علم در آغاز آن طرح می‌شود. البته در هیچ علمی وجود موضوع را اثبات نمی‌کنند و چیزی که احتیاج به اثبات داشته باشد موضوع علم نمی‌تواند باشد. موضوع یک علم در علم بالاتر اثبات می‌شود، ولی در هیچ علمی موضوع از مسائل آن علم نیست و در آن علم

---

1. W. Jaeger

اثبات نمی‌شود. در مابعدالطبیعه هم موضوع اثبات نمی‌شود، منتهی فرقی که مابعدالطبیعه با علوم دیگر دارد این است که در علوم جزوی موضوع گاهی عنوان نمی‌شود و اگر بشود مورد بحث قرار نمی‌گیرد و حال آنکه در فلسفه، به معنی مابعدالطبیعه، موضوع مطمح نظر است.

گفته‌اند که فلسفه علم به علل است، ولی علل چهارگانه هم موضوع علم مابعدالطبیعه نیستند، بلکه از مسائل یعنی از اعراض ذاتی وجودند، زیرا علل و مبادی اولی پس از تحقیق معلوم می‌شوند. در واقع موضوع مابعدالطبیعه از نظر ابن‌سینا وجود من‌حیث هو وجود است و مسائل آن اعراض ذاتی وجودند و چون علل و مبادی از اعراض ذاتی وجودند همه در زمرهٔ مسائل فلسفه قرار می‌گیرند.

ارسطو و ابن‌سینا در این مورد هم‌داستانند که مابعدالطبیعه علم اعلی است و تمام علوم بر آن مبتنی هستند. بنابراین، در مابعدالطبیعه نه‌فقط از اعراض ذاتی وجود بلکه از مبادی علوم دیگر هم بحث می‌شود. اما توجیه و بیان اینکه چه نسبت و مناسبتی میان مبادی علوم و عوارض ذاتی وجود و موجود مطلق یا موجودات مجرد و مفارق وجود دارد بسیار دشوار است. ارسطو گفته است که در فلسفهٔ اولی از موجود از آن جهت که موجود است بحث می‌شود. شارحان موجود را به دو معنی گرفته‌اند: به نظر ژیلسن فلسفهٔ اولی در معنی اولی علم به موجود مطلق است و همچنین علم به عوارضی که به موجود از آن جهت که موجود است تعلق می‌گیرد. در معنی دوم، مراد از فلسفهٔ اولی علم به موجوداتی است که اطلاق موجود بر آنها اولویت دارد.[1]

ژیلسن این تقسیم را موجب ابهام می‌یابد ولی این ابهام و حتی اشکال وقتی بیشتر می‌شود که بدانیم ارسطو مقولات را مقولات وجود خوانده است، زیرا اگر این‌طور باشد باید بتوانیم بگوییم جوهرْ وجود است، کمْ وجود است، اضافه وجود است، ولی حکمای ما که مقولات را مقولات ماهیت دانستند نه‌فقط دچار مشکل ارسطو نشدند، بلکه اشکال نظر ارسطو را تا حدی رفع کردند.

---

۱. ر. ک. به: ژان وال، مابعدالطبیعه، یحیی مهدوی، دانشگاه تهران، ص ۱۲۶.

پیش از آنکه به بیان سیر اجمالی این بحث بپردازم باید توجه کنیم که آنچه ژیلسن (فیلسوف فرانسوی معاصر و از شارحان فلسفهٔ توماس) در بیان موجود و تعریف فلسفهٔ اولی گفت، از سوی حکمای اسلامی نیز اظهار شده است. سخن صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) در اشراق دهم از مشهد اول «شواهد الربوبیه» را بخوانیم:

بسیار عجیب و شگفت‌آور است از فیلسوف بزرگی چون محقق مقاصد کتاب «اشارات» که چگونه در مقام شرح عبارت «شیخ» که می‌گوید «النمط الرابع فی الوجود و علله»، گفته است که مقصود شیخ از وجود در اینجا وجود مطلقی است که بر وجودی که وی را علتی نیست و نیز بر وجودی که معلول است حمل می‌شود به نحو تشکیک، و هر مفهومی که بر اشیاء مختلفی به نحو تشکیک حمل شود نه عین ماهیت آنهاست و نه جزء ماهیت آنها، بلکه امری است عارض بر آنها. بنابراین، وجود معلول و مستند به علتی است و برای همین منظور شیخ گفته است «فی الوجود و علله» (یعنی در بیان وجود و علل وجود) و من می‌گویم ای کاش می‌دانستم که چه چیز باعث شده است که خواجه نصیرالدین اینچنین اعتذار نموده. گویا او متذکر آنچه که «شیخ» در کتاب «شفا» در موردی نظیر این مورد گفته است نبوده.

به فرض که وجود چنان‌که او پنداشته است از عوارض ماهیات و معلول ماهیات باشد، ولی باید دانست که غرض «شیخ» از «علل وجود» در این نمط همانا علل چهارگانهٔ معروف، یعنی علت فاعلیه و علت غائیه و علت مادیه و علت صوریه است. و مسلم است که وجود عام بدیهی نیازی به مثل این‌گونه مبادی و علل ندارد... پس همان‌طور که وجود مطلق که شامل کلیهٔ موجودات و منبسط بر همهٔ موجودات است به وجود واجب و ممکن و واحد و کثیر و جوهر و عرض منقسم می‌گردد، به فاعل و غایت و ماده و صورت نیز منقسم می‌شود و همهٔ این عناوین از عوارض وجودند... پس این اوصاف از

جمله مطالبی هستند که در حکمت الهی و علم ماقبل‌الطبیعه از آنها بحث می‌شود.[۱]

شاید میان خواجه نصیرالدین طوسی و ملاصدرا اختلاف چندانی نباشد. آنچه به بحث ما مربوط می‌شود این است که هیچ یک به این پرسش توجه نکرده‌اند که چگونه ما دو الهیات داریم: یکی الهیات به معنی اعم و دیگر الهیات به معنی اخص و هر یک از اینها موضوع خاصّ خود را دارند. آیا لفظ الهیات در اینجا مشترک لفظی است؟ ما می‌توانیم علم به امور عامه را مابعدالطبیعه یا فلسفهٔ اولی بخوانیم و آن را از علم الهی جدا بدانیم، ولی خود ارسطو در طبقه‌بندی علوم، علم الهی را در صدر علوم نظری قرار داده و فلسفهٔ اولی را در ذیل آن یا فصلی از آن دانسته است. اصلاً این مشکل، مشکل ارسطوست که به فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی و قرون وسطی به ارث رسیده است و نباید توقع داشته باشیم که مشکلی کاملاً حل‌شده باشد. ما نه در تقسیم‌بندی ارسطو و نه در تقسیم‌بندی‌های فلاسفهٔ اسلامی علمی به نام مابعدالطبیعه نداریم، بلکه علم الهی داریم که فارابی در «احصاء العلوم» نوشته است تمام این علم (علم الهی) در کتاب «مابعدالطبیعه» آمده است. فارابی با نظر در مطالب کتاب ارسطو ـ و البته کتاب «اثولوجیا» و بعضی دیگر از کتب نوافلاطونی منسوب به ارسطو ـ علم الهی را شامل سه بخش دانسته است: بخش اول بحث در موجود و چیزهایی است که بر موجود از آن حیث که موجود است عارض می‌شود. بخش دوم بحث در مبادی برهان‌ها در علوم نظری جزئی است و در بخش سوم از موجوداتی که نه جسمند و نه در جسم قرار دارند بحث می‌شود.

در این قسمت فارابی مطالبی می‌گوید که البته در کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو نیامده است، ولی این مطلب فعلاً مورد نظر ما نیست، بلکه بحث این است که چگونه این سه جزء، سه جزء علمی هستند که موضوع آن وجود است. آیا بگوییم که فقط قسمت اول که بعدها «امور عامه» خوانده شده است موضوعش وجود است و در آن دو قسمت دیگر به وجود و اعراض ذاتی وجود

---

۱. دکتر جواد مصلح، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، سروش، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۴.

نمی‌پردازند؟ در این صورت چرا باید به این علم نام «علم الهی» بدهیم اگر مراد از وجودْ مطلق وجود است بی آنکه قید الهی و ریاضی و طبیعی داشته باشد و علمی که به آن می‌پردازد از علوم الهی و ریاضی و طبیعی اعم است و این علوم نسبت به علم کلی علوم جزوی هستند؟ فارابی هیچ توضیحی که در این مرحله مشکل‌گشا باشد نمی‌دهد، اما با تعمق در این گفتهٔ او که خدا از هر چیزی شایسته‌تر است که واحد و موجود و حق خوانده شود، می‌توانیم بگوییم که بدون دانستن امور عامه و مبادی براهین علوم جزوی، علم الهی متحقق نمی‌شود. اما اگر چنین باشد، موضوع علم الهی دیگر مطلق وجود و وجود از آن حیث که وجود است نیست، زیرا مطلق وجود موضوع علم کلی است.

در اینکه مطلق موجود موضوع علم الهی و علم ریاضی و علم طبیعی نیست اختلافی وجود ندارد، اما لئون روبن، یکی از معاریف مفسران ارسطو، گفته است که وجود از آن حیث که وجود است امری فوق طبیعی است. مستند او در این قول قطعه‌ای از کتاب «مابعدالطبیعه» است که در آن از موضوع علم الهی بحث شده است. ارسطو در کتاب مابعد الطبیعه نوشته است:

> ... هر گاه جواهری ورای جواهر طبیعی وجود نداشته باشد علم اول علم طبیعی است، و این علم از حیث اینکه اول است کلی است، و کلی علمی است که به تحقیق در وجود از آن حیث که وجود است می‌پردازد...[1]

اما مراد ارسطو از وجود از آن حیث که وجود است مفهوم عام و بدیهی وجود نیست، بلکه چیزی است برتر از طبایعی که متعلّق علم طبیعی است؛ یعنی جواهری که مرکب از ماده و صورت نیستند، بلکه جواهر مفارقند.

وجود از آن حیث که وجود است اگرچه اولاً به محرک اول اطلاق می‌شود اما انحصار به آن ندارد. ارسطو به علل مفارق دیگری هم معتقد است. بعضی از فلاسفهٔ مسیحی بیان کامل این معنی را در این آیه از «سفر خروج» یافته‌اند که: «من هستم آنچه هستم.» به نظر بعضی از محققان مشکل از اینجا پدید آمده

---

۱. ارسطو، مابعدالطبیعه، اپسیلون ۱، ۱۵۲۶ و ۱.

است که ارسطو در بیان اقسام وجود، به مثال‌ها و مصادیق توجه کرده و کسانی گمان کرده‌اند که ارسطو با ذکر مصادیق اقسام وجود را ذکر کرده است.

او اگر گفته است که وجود جوهر است، مرادش این نیست که مفهوم وجود با مفهوم جوهر یکی باشد. اگر از ارسطو می‌پرسیدند وجود جوهر است یا عرض، شاید مثل فیلسوفان دورهٔ اسلامی می‌گفت وجود نه جوهر است و نه عرض؛ وجود مفهومی مقول به تشکیک است. متأخران از حکمای اسلامی گفته‌اند که حقیقت وجود مقول به تشکیک است، یعنی با اینکه در معنای وجود جوهر و عرض مأخوذ نیست، اینها همه از مراتب وجودند. دیگر اینکه وجود، چنان‌که جمعی پنداشته‌اند، امری اعتباری نیست، زیرا که تحققش بسته به اعتبار اعتبارکننده نیست و انبساطش بر ماهیات به نحو عامی است که عارض مفهوم عدم مطلق و مضاف و قوه و استعداد و فقر و امثال آنها از مفهومات عدمیه نیز می‌شود و دیگر آنکه هر چه متحقّ می‌شود، خواه در خارج و خواه در عقل، به وجود متحقق می‌شود و او بر هـ نها محیط است و قوام همه به اوست و اگر وجود نباشد چیزی نخواهد بود، نه در عقل و نه در خارج، بلکه عین همهٔ ممکنات اوست که تجلی نموده است در مراتب خودش و ظاهر شده است به صور و حقایق اشیا، چه در عین و چه در علم، که به سبب بساطتش به هیچ وجه قابل انقسام و تجزّی نیست. پس نه جنس دارد و نه فصل و نه حد، و جمیع کمالات لازم اوست و هر وجودی که در مرتبهٔ تالی وجودی دیگر است که فوق اوست در آن وجود قاهر مستهلک است.[1]

در آثار فارابی و ابن‌سینا تقسیم و تفکیک علوم دقیق‌تر می‌شود. ارسطو در کتاب «طبیعت» می‌خواست صیرورت را تبیین کند و در این راه به تحقیق عمیقی در باب زمان و مکان پرداخت. عالم طبیعت در حال شدن و تغییر است زیرا شیء طبیعی مرکب از قوه و فعل است و صورت و مادهٔ اشیاء محسوس در عین حال که تحقق دارند ضرورتاً در مرتبهٔ کمال خود نیستند و چیزی می‌توانند بشوند که هنوز نشده‌اند. چیزها ثابت به نظر می‌آیند و البته در هر مرحله‌ای

---

۱. ملاصدرا، مبدأ و معاد، احمدبن محمد الحسینی اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۲.

شأن و مرتبه‌ای از فعلیت دارند، اما همین صورتی که در زمان ـ در هر لحظه از زمان ـ در چیزها می‌بینیم، پوششی است بر باطن یا بنیاد مخفی امکانات بسیار. طبیعت مملو از امکانات است و فیلسوف که از ورای حجاب، این امکانات را می‌بیند به حیرت می‌افتد. در اینجا فیلسوف از حرکت، به عنوان چیزی که عارض موجودات طبیعی می‌شود، درمی‌گذرد و به اصل و مبدأ آن می‌رود.

فیلسوف برای تبیین حرکت باید به ورای عالم محسوس سیر کند و می‌دانیم که افلاطون برای تبیین فهم معنی حرکت به عالم مُثُل قائل شد. اما شاید بتوان گفت که ارسطو هم به نظری که از آن اعراض کرده بود باز گشته است و این امر چندان تعجب ندارد. افلاطون یک معلم ساده نبود. او طرحی درافکنده بود که حتی ارسطو ـ یعنی عقل آکادمی ـ هم نمی‌توانست آن را به‌کلی درهم بریزد. ارسطو طرح افلاطونی مُثُل مفارق را نپذیرفت، اما مانند افلاطون قول به مراتب وجود را با کشش و جاذبه‌ای که همهٔ موجودات به صورت محض دارند و به طور کلی تفوق صورت بر ماده را نگاه داشت. اگر می‌بینیم که ارسطو در کتاب «طبیعت» به اثبات وجود خدا پرداخته است برای این است که نظام و وحدت را متذکر شده باشد. البته ابن‌سینا از این جهت به او خرده می‌گیرد، اما چون به او بسیار احترام می‌گذارد درصدد توجیه برمی‌آید و می‌گوید مقصود ارسطو آماده کردن خوانندگان برای ورود در مطالعهٔ فلسفهٔ اولی و الهیات بوده است. ولی حقیقت این است که ارسطو بدون رجوع به صورت کل و توجه به نظم و ترتیب موجودات نمی‌توانسته است مباحث طبیعی را سر و سامان بدهد.

صرف نظر از اینکه مطالب ابن‌سینا در علم طبیعت از مطالب کتاب ارسطو منظم‌تر است، در ارتباط علم طبیعی با علم مابعدالطبیعه میان دو فیلسوف اختلاف اساسی وجود ندارد. فلاسفهٔ اسلامی طرح تقسیم و طبقه‌بندی ارسطویی علوم را با دقت مشخص و تبیین کرده‌اند، به نحوی که موضوع و مسائل هیچ‌یک با دیگری اشتباه نمی‌شود؛ چنان‌که موضوع علم الهی موجودی است که در ذهن و در خارج مجرد از ماده است و موضوع علم ریاضی گرچه در ذهن از ماده مجرد است اما در خارج با ماده است. اما موجودی که در ذهن و در خارج از ماده منفک نمی‌شود متعلق بحث علم طبیعی است.

ابن‌سینا هم مانند ارسطو معتقد بود که تحقیق را از علم طبیعت باید آغاز کرد. علم طبیعت از جهت آموختن و تحقیق قبل از علم مابعدالطبیعه قرار دارد و در بسیاری از موارد مقدمات مسائل مابعدالطبیعه در علم طبیعت فراهم می‌شود، مثل کون و فساد و مکان و زمان و تغییر. از سوی دیگر، مبادی علم طبیعت مثل علم ریاضی و هر علم دیگر، در مابعدالطبیعه تعیین می‌شود (و اگر بخواهیم بر مبنای دکارت سخن بگوییم، علم طبیعت اگر بر مبنای مابعدالطبیعه نباشد بی‌ریشه و بی‌اصل است). پس به یک اعتبار، مابعدالطبیعه مقدم است. علم طبیعت از آن جهت مقدم است که از محسوس آغاز می‌کند و در تحقیق به جایی می‌رسد که مطالب و مواد برای علم مابعدالطبیعه فراهم می‌سازد. تأخر این علم و تقدم مابعدالطبیعه بیشتر جنبهٔ انتولوژیک دارد، زیرا موضوع این علم از حیث ذات و کلیت مقدم بر موضوع‌های علوم دیگر است. علاوه بر این، مبادی مورد استفادهٔ علم طبیعت هم در مابعدالطبیعه کشف می‌شود.

اینها مطالبی است که ابن‌سینا و ارسطو در آن اتفاق دارند، ولی می‌دانیم که در عالم اسلام علم الهی صورتی دیگر یافت و این اختلاف چندان اساسی بود که می‌بایست نسبت موجودات و به تبع آن مراتب و طبقه‌بندی علوم و مباحث علم طبیعت تغییر کند. به عبارت دیگر، با اختلاف اساسی‌ای که ابن‌سینا در علم الهی با ارسطو پیدا کرد، در علم طبیعت هم می‌بایست اختلاف نظر پیدا کنند. می‌دانیم که ارسطو برای تبیین حرکت به نظر افلاطون رجوع کرد و گرچه مُثُل افلاطون را قبول نکرد اما نگفت که هیچ صورت مفارقی وجود ندارد. همچنین ارسطو پذیرفت که مباحث علم مابعدالطبیعه محدود به تحقق در عالم مجردات و صور باشد و محسوسات را سایهٔ آن صور ندانست. به نظر ارسطو، کلی در خارج از ذهن تحقق ندارد و اگر کلی صرفاً به صقع ذهن تعلق داشته باشد، علم و فلسفه صورت دیگری پیدا می‌کند. ارسطو وجود صور بدون ماده را اثبات کرده است، اما تصدیق صور مفارق با قول به مُثُل نباید اشتباه شود و مخصوصاً در اوایل و در اواخر کتاب «مابعدالطبیعه» در باب مُثُل بحث کرده و نه‌فقط آن را غیر قابل قبول دانسته، بلکه گفته است که قول به مُثُل عقلی حتی منظور افلاطون را هم تأمین نمی‌کند. افلاطون می‌خواسته است با رجوع به نظریهٔ مُثُل مسئلهٔ تغییر و

کثرت را حل کند. حکمای پیش از سقراط، کثرات را به یک یا چند مبدأ و اصل باز می‌گرداندند. ارسطو گفته است بعضی از افلاطونیان آن‌قدر علت جعل کردند که تعداد آنها از تعداد موجودات محسوس افزون بود. اکنون در استدلال‌های ارسطو وارد نمی‌شویم. این استدلال‌ها بیشتر همان‌هایی است که افلاطون خود در «پارمنیدس» آورده بود و ارسطو آنها را بر مبنای یافته‌های خود تصویر کرده است. ابن‌سینا نیز مانند ارسطو مُثُل عقلی افلاطونی را رد کرد. او نیز مانند ارسطو معتقد است که کلی در صقع ذهن وجود دارد و از لوازم فعل شناسایی است و به این جهت، عالم مستقل از ذهن وجود ندارد. اکنون به وضع ابن‌سینا می‌پردازیم.

ارسطو در کتاب «نفس» صرفاً اشاره‌ای به افاضهٔ علم از عالم بالا کرده بود، اما نظر ابن‌سینا در باب افاضهٔ علم از عقل فعال روشن و صریح است؛ یعنی صورت علمی که از عقل فعال صادر می‌شود به عقل بالمستفاد می‌پیوندد و این صورت در نفس قرار می‌گیرد و موقف آن آنجاست. ابن‌سینا و فلاسفهٔ اسلامی با قول به این معنی که تمام صور موجودات در علم خداوند وجود دارد به نظریهٔ مُثُل افلاطونی نزدیک می‌شوند، اما ابن‌سینا از جنبهٔ انتولوژیک به‌شدت مُثُل افلاطونی را رد می‌کند. او امور و اشیاء ریاضی را هم دارای وجود و صقع خاص نمی‌داند، بلکه به نظر او اعداد و خطوط و سطوح و احجام و نسبت‌های ریاضی را به مدد تجربه هم می‌توان شناخت. اینها همه در اشیاء طبیعی وجود دارند و از اشیا انتزاع می‌شوند. به این ترتیب قهری است که با نظریهٔ «اعداد ـ مُثُل» هم مخالف باشد. او نمی‌پذیرد که طبایع عالم طبیعی مرکب از اعداد باشد، زیرا اعدادْ مرکب از آحاد است و آحاد هم با هم مشابهند. پس چگونه می‌توان تنوع و کثرت اشیاء طبیعی را با قول به ترکیب اجزای مشابه تبیین کرد؟ مگر اینکه عامل زائد دیگری در کار آید که تفاوت و اختلاف را موجب شود. مع‌هذا، زمینهٔ قول به صور عقل در فلسفهٔ ابن‌سینا وجود دارد و فلاسفهٔ بعد از او به‌درجات مُثُل عقلی را پذیرفته‌اند. علی‌رغم آنچه ارسطو در باب بی‌اثر بودن مُثُل در تبیین حرکت و کثرت گفته است در فلسفهٔ اسلامی نمی‌توان از آن به‌کلی صرف نظر کرد (لااقل به صورت وجود علمی موجودات

در علم خدا). ارسطو با اینکه مابعدالطبیعه را با عبارات مختلف تعریف کرده است، مسلم اینکه آن را علم وجود (انتولوژی) می‌دانسته است؛[1] یعنی مابعدالطبیعه علم مطلق وجود است.

یک بار دیگر بپرسیم مطلق وجود یعنی چه. وجود از آن حیث که وجود است چیست؟ آیا وجود مشترک معنوی است؟ به نظر بسیاری از فیلسوفان وجود بر هر چه که هست اطلاق می‌شود. به فرض اینکه این قول را بپذیریم،[2] آیا آسان‌تر این نیست که بگوییم وجود مشترک لفظی است؟ البته بعضی گفته‌اند که وجود گرچه مشترک معنوی است و نه مشترک لفظی، اما به نحو یکسان بر موجودات حمل نمی‌شود؛ یعنی مفهوم وجود مشکک است. موجودات همه در یک درجه از وجود نیستند: بعضی وجود ضعیف دارند و بعضی دیگر در مراتب شدت وجودند. سن توماس و ملاصدرا و لایب‌نیتس از این رأی دفاع می‌کنند. ارسطو هم ظاهراً در بحث مقولات به نوعی تشکیک قائل است. اگر تشکیک در وحدت مقولی (باب جوهر و عرض) را بتوان به او نسبت داد، می‌توان گفت که در وجود موجودات نیز قائل به تشکیک است. ابن‌سینا گفته است که وجود جنس نیست که با فصل قریبْ حد و تعیّن پیدا کند؛ وجود به هر چه که هست اطلاق می‌شود و هیچ چیز خارج از شمول آن قرار نمی‌گیرد، یعنی شامل تمام اجناس و فصول است. در این صورت چگونه می‌توان وجود را مشکک دانست؟

ابن‌سینا به هیچ‌وجه این معنی را نمی‌پذیرد. به نظر او اگر وجود مشکک بود، معنای مشترکی که بتوان به تمام موجودات نسبت داد نداشت. اگر یک لفظ واحد نام و عنوان اشیاء متباین باشد چگونه می‌توان آن لفظ را دارای معنی واحد دانست و چگونه علم واحد به آن اشیاء متباین تعلق می‌گیرد؟ اگر این تفسیر را بپذیریم، تنها وجهی که می‌توانیم برای آن قائل باشیم آن است که شاید ابن‌سینا تشکیک را ملازم با اشتراک لفظی گرفته است، و پیداست که قول به

---

۱. اصطلاح «اُنتولوژی» از ارسطو نیست و ظاهراً قرن‌ها بعد از او «ولف» آن را جعل کرده است.

۲. در صورتی می‌توانیم این قول را بپذیریم که وجود و موجود را یکی بدانیم.

اشتراک لفظیِ وجود مؤدّی به مابعدالطبیعه می‌شود. اما به نظر صدرالمتألهین در این مورد میان تشکیک وجود و تشکیک ماهیت خلط شده است. آنچه شیخ‌الرئیس در این باب گفته است تشکیک در ماهیات است. مرحوم ملاصدرا در «اسفار» تشکیک در ماهیت را که رأی شیخ اشراق است به نحوی اثبات کرده و در «شواهد الربوبیه» گفته است که معانی کلی شدت و ضعف نمی‌پذیرد، بلکه تقدم و تأخر و کمال و نقص به واسطهٔ وجود خاصشان به آنها ملحق می‌شود.[۱]

اما نکتهٔ بسیار مهم آن است که صدرالمتألهین در کتاب «شواهد الربوبیه» اختلافی میان نظر خود در باب تشکیک وجود و نظر ارسطو ندیده و نوشته است که میان قول ما به وحدت تشکیکی وجود و آنچه حکمای مشّاء، یعنی پیروان فیلسوف اول، در باب اختلاف و تباین موجودات گفته‌اند فرقی نیست.[۲]

قبلاً گفتیم که ارسطو وجود اول را جوهر دانسته بود و ابن‌سینا هم این معنی را پذیرفته است. اما توجه کنیم که در فلسفهٔ اسلامی مقسّم جوهر و عرض ماهیت است نه وجود، و جوهر ماهیتی است که به قول ملاصدرا وجودش اقوی و اتمّ است و به انحاء وجود، اعم از مجردات و مرکبات، و همچنین به وجود ذهنی اطلاق می‌شود. پیداست که فیلسوف اسلامی نمی‌تواند موضوع فلسفه را جوهر بداند، زیرا جوهر از آن جهت که ماهیت است ممکن‌الوجود است و مابعدالطبیعه محدود به بحث در ممکن نمی‌شود. اما ارسطو که در جوهر همهٔ صور وجود یعنی عقل و نفس و هیولی و صورت و جسم را می‌دید و اعراض را دارای وجود مستقل از جواهر نمی‌دانست، می‌توانست جوهر را موضوع مابعدالطبیعه بداند.

با این تفاصیل مشکل جمع تئولوژی (علم الهی) و علم مطلق وجود هنوز حل نشده است. مابعدالطبیعه علم وجود است و وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. فیلسوف هم در باب وجود واجب (وجود الهی) و صفات او بحث می‌کند و هم به ممکن می‌پردازد و البته که این دو جدا نیستند. یعنی کسی که در

---

۱. ر.ک. به: سیدجلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، انتشارات زوار، مشهد، ۱۳۷۹ هـ. ق.

۲. ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، ص ۶.

ممکن‌الوجود تحقیق می‌کند نمی‌تواند از واجب چیزی نداند و نگوید.

در مورد موجودات ممکن، فارابی و ابن‌سینا تمییز و تفکیک دیگری قائل شده بودند و آن تمییز وجود از ماهیت است. چه نسبتی میان وجود و ماهیت هست؟ ارسطو میان صفات ذاتی و عرضی فرق گذاشته بود. آیا وجود صفت چیزها و جزء ذات آنهاست؟ در ظاهر و به اعتبار نظر منطقی، وجود برای ممکن یک عرض و صفت عارضی است، چه اگر غیر از این بود از امکان خارج می‌شد و واجب‌الوجود بود. اما ابن‌سینا به صرف بیان نظر منطقی اکتفا نمی‌کند، بلکه به مرتبهٔ انتولوژی و مابعدالطبیعه می‌رود. به نظر ابن‌سینا وجود در ذات چیزها مأخوذ نمی‌شود. به عبارت دیگر، چون وجود بر ماهیت اضافه شود ماهیت به واجب (واجب بالغیر) تبدیل می‌شود. ممکن به خودی خود نسبت به وجود و عدم یکسان و مساوی است. پس ماهیات ممکناتند که نسبت آنها با وجود و عدم یکسان است و وجود عارض ماهیت می‌شود.

البته به طوری که در کلمات فیلسوفان اسلامی و مخصوصاً در مباحث حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین و پیروان او روشن شده است، وجود در تصور عارض ماهیت می‌شود نه اینکه ماهیتی باشد و وجود به آن اضافه شود، زیرا همین که ماهیتی را تصدیق کردیم در حقیقت ماهیت موجود را تصدیق کرده‌ایم. مرحوم حاج ملاهادی سبزواری می‌گوید: «اِنّ الوجود عارض المهیة / تصوراً و اتحدا هویة.» اما در واجب‌الوجود بالذات وجود عین ماهیت است. ممکنات هم چون متحقق شوند وجود و ماهیت آنها یکی است. اما در واجب‌الوجود عروض وجود دیگر مورد ندارد.

این یک نظر دقیق و مهم است و از جهت منطقی ظاهراً اشکالی بر آن نمی‌توان وارد کرد، اما آیا نظام منطقی با نظام وجود مطابقت دارد؟ اینکه وجود عارض ماهیت است در بادی امر ممکن است به گوش یک فیلسوف خوش نیاید، چنان‌که فی‌المثل سن توماس اصالتی برای ماهیت قائل نمی‌شد که وجود را عارض آن بداند. به نظر او هر موجود محدودی مرکب از وجود و ماهیت است، اما ماهیت در قبال وجود چیزی نیست و حکم یک قوه را دارد. فعلیت تمام موجودات به وجود است.

این بیان را در مقابل نظر ابن‌سینا نباید گذاشت. سخنی که از «منظومه» حاج ملاهادی سبزواری نقل کردیم با نظر ابن‌سینا اختلاف ندارد. او هم می‌گفته است که وجود و ماهیت در خارج یکی هستند و اگر کسی بگوید، باید توضیح دهد که ماهیات کجا هستند و بی‌وجود چه می‌کنند و چگونه وجود عارض آنها می‌شود و مگر قبل از وجود ماهیتی هست؟ البته این پرسش‌ها را از ارسطو نمی‌توان کرد، زیرا او در باب عروض وجود به ماهیت چیزی نگفته است و این بحث را فلاسفهٔ اسلامی پیش آورده‌اند.

برای روشن شدن مطلب به بیان نظر ارسطو و ابن‌سینا در باب علیت می‌پردازیم. آیا علت در نظر ارسطو و ابن‌سینا یکی است؟ نظریهٔ علل چهارگانهٔ ارسطو را می‌دانیم: علل مادی و صوری که «علت قوام» خوانده می‌شوند، و علل فاعلی و غایی که «علت وجود» نام دارند. ارسطو این بحث را در جایی که رابطه و نسبت عالم محسوس و متغیر را با فعل و فعلیت محض مورد بحث قرار داده است آورده و فعلیت محض را علت غایی موجودات دانسته است. فعل محض علت فاعلی (نه به معنی ارسطویی و نه به معنایی که در فلسفهٔ اسلامی پیدا کرده است) عالم نیست، بلکه کمالی است که همه چیز به آن متمایل است. این کمال چون منفعل نمی‌شود به چیزهای دیگر علم ندارد. او علم محض است و به خود علم دارد، یعنی علم علم است، اما در بر روی عالم بسته و کاری با آن ندارد. خدای ارسطو عالم به موجودات نیست، اما ابن‌سینا که خدا را عالم می‌دانست علم را منحصر به علم انفعالی نکرده، بلکه علم خدا را علم فعلی خوانده است. در قرون اولیهٔ میلادی مسیحیان فلاسفهٔ یونانی را ملامت کرده بودند که آنها جایی برای عنایت الهی باقی نگذاشته‌اند، زیرا اگر خدا به موجودات علم ندارد عنایت هم مورد پیدا نمی‌کند و با تلقی ارسطو از خدا و علیت حتی طرح عنایت مورد نداشت، ولی ابن‌سینا خدا را علت فاعلی و خالق موجودات می‌دانست. البته او میان خلق و تکوین و تولید و ایجاد فرق می‌گذاشت. خلق یعنی پدید آمدن چیزی که نبوده است و از عدم موجود شده است. مخلوق مسبوق به لاوجود مطلق است، اما تکوین پدید آوردن با اعطای یک صورت به ماده است، یعنی تکوین ایجاد به معنی دقیق و درست لفظ

نیست. برای خلق علت تام لازم است که صورت و ماده را پدید آورد و در علت تام علت غایی هم هست، ولی علت غایی که ارسطو گفته است علت تامه نیست.

در اینجا به دو نکته باید توجه کرد: یکی اینکه ارسطو عالم را قدیم می‌دانست. ابن‌سینا هم رأی او را تفصیل داد و بنا بر اصول فلسفهٔ خود تفسیر کرد و در حقیقت از آن گذشت. ابن‌سینا تصدیق کرد که عالم قدیم است، اما قدیم زمانی است، یعنی پیش از خلق عالم زمان نبوده است و بنابراین باید معنی زمان نیز در نظر ابن‌سینا با زمان ارسطو متفاوت باشد. اما عالم از حیث ذات حادث است، زیرا نبوده است و به وجود آمده است و هر چه که مسبوق به عدم باشد، حادث است. ارسطو هم می‌توانست بپذیرد که عالم قدیم زمانی است، اما به شرط اینکه این قدیم زمانی با حادث ذاتی یکی نباشد، زیرا اگر او می‌پذیرفت که عالم حادث ذاتی است عالم در نظر او مسبوق به عدم می‌شد و لاجرم می‌بایست به وجود آمده باشد و در این صورت مسئلهٔ ایجاد و جعل پیش می‌آمد. نکتهٔ دیگر این است که خدا موجودات را پدید نیاورده است که به حال خود رها کند، بلکه علت وجود آنها و همچنین علت بقایشان است، به این معنی که فیض او دائم است و اگر یک دم افاضهٔ وجود قطع شود، همهٔ موجوداتی که از عدم بیرون آمده‌اند به عدم باز می‌گردند. خلق فعلی نیست که در یک لحظه یا مدت معین صورت گیرد و تمام شود، بلکه فعل خلق در هر چه وجود دارد، تا وقتی که وجود دارد باقی است و اگر این فیض یک لحظه قطع شود، عالم نابود می‌شود. این واجب‌الوجود بالذات است که نیاز به علت ندارد. بقیهٔ موجودات همه ممکناتند و ممکن همواره قرین ظلمت عدم است، مگر اینکه تابش نور وجود آن را موجود سازد.

علتی که موجودات را از کتم عدم بیرون آورده است از حیث ذات مقدم بر معلول خویش است. ابن‌سینا غیر ممکن نمی‌داند که در ترتّب معلول بر علت معلول‌هایی به وجود آیند که در همان مرتبهٔ علت باشند. اما در مورد علت محدثهٔ جمیع موجودات این امر محال است، زیرا او واجب‌الوجود بالذات است و هیچ موجود دیگری شبیه و مانند او نیست. حتی اگر بپذیریم که موجودات از

ازل وجود داشته‌اند، از حیث ذات متأخر از مبدأ وجودند. وانگهی علت برای وجود داشتن نیاز به معلول ندارد، یعنی قائم به معلول نیست و اگر معلول نابود شود او می‌ماند و حال آنکه معلول یک لحظه بدون علت بقا ندارد. اگر گفته شود که مفهوم علت اقتضای تصور معلول می‌کند و علت و معلول از هم جدا نمی‌شوند و علت بی معلول معنی ندارد، جواب این است که البته علت بی معلول نمی‌شود، اما سخن این است که اگر علت نباشد معلول نیست، اما اگر معلول موجود نباشد علت می‌تواند وجود داشته باشد، یعنی وجود علت ـ وجود او از این حیث که علت است ـ موقوف به وجود معلول نیست. اینها را که می‌گوییم به علت اولی نظر داریم.

درست است که علل و اسباب در عدد ممکن است بی‌نهایت باشند و اگر عالم آغاز و پایان نداشته باشد باید علل معده و اسباب بی‌نهایت باشند، اما سلسلهٔ علل باید در جایی متوقف شود. به نظر ابن سینا یک مبدأ اول هست که به هیچ علت دیگر بستگی ندارد. او دائماً در کار خلق موجودات است. اگر تمام علل بستگی به علتی داشته باشند که خود معلول است، موجودات سراسر معلول خواهند بود. پس مجموعهٔ موجودات ممکن (ممکن الوجود بالذات) باید به علتی که باقی به خود و غنی بالذات است متکی باشند. عدد موجودات ممکن هر چه باشد، همه باید یک مبدأ مطلق داشته باشند. این که گفتیم در مورد علت تامه است و به صِرف علت فاعلی محدود نمی‌شود، یعنی علت مادی و صوری و غایی را هم دربر می‌گیرد و حاصل اینکه سلسلهٔ علل به طور کلی باید در علت‌العلل ختم شود.

تحقیق در مبحث علیت ما را درست به جایی می‌برد که اصالت فلسفهٔ ابن سینا ـ و البته قبل از او فارابی ـ در آنجاست. طبیعت در نظر ابن سینا غیر از طبیعت در فلسفهٔ یونانی است. طبیعت در نظر ابن سینا نه موجود طبیعی به معنی امروزی لفظ است و نه عین عالم طبیعت. در نظر یونانیان این عالم یک سلسلهٔ روحانی و مادی است که به قدرت و فعل خالق متعال متعلق است. مخلوقات همه از عدم برآمده‌اند و همواره محفوف به عدمند نه آنکه نسبت آنان با عدم صرفاً به آغاز وجودشان باز گردد و چون موجود شده باشند از عدم رسته

باشند. آنها ممکن بالذاتند، یعنی اگر افاضهٔ وجود باشد آنها وجود دارند. ابن سینا می‌توانست بگوید ـ چنان‌که اخلاف او گفتند ـ ممکنات عدم بالذاتند. موجود مخلوق قوام و ثباتی که موجودات عالم ارسطویی داشتند ندارد. در مقابل موجود اول نه‌فقط علت فاعلی است، بلکه فاعل بالعنایه است و به جمیع موجودات علم دارد و هر چه هست مخلوق او و تابع قضا و قدرت بی‌پایان اوست.

توجه کنیم که علت فاعلی در فلسفهٔ ارسطو چیزی را به وجود نمی‌آورد، بلکه به چیزها صورت می‌دهد. آیا با پیش آمدن این مطلب در تعریف واقعی مابعدالطبیعه تغییری حاصل نمی‌شود؟ گفتیم و دیدیم که مابعدالطبیعهٔ ارسطو گرچه از تئولوژی (علم الهی) جدا نیست، اما بیشتر انتولوژی (علم‌الوجود) است، اما در ابن‌سینا ـ و خصوصاً در فلسفهٔ بعد از ابن‌سینا در عالم اسلام ـ وجود وجود اول است و وجود همهٔ موجودات هم از اوست. بنابراین، علم به مطلق وجود با تئولوژی مطابقت پیدا می‌کند و فلسفه یا مابعدالطبیعه به انتولوژی تبدیل می‌شود. قبلاً سخن ابن‌سینا را نقل کردیم که گفته بود خدا موضوع مابعدالطبیعه نیست، زیرا در پایان مابعد الطبیعه وجود او اثبات می‌شود. با اینکه این سخن از نظر صوری موجه است، اما نکته‌ای را که در باب تعریف و ماهیت مابعدالطبیعه گفتیم نقض نمی‌کند.

ابن‌سینا در جایی این پرسش را پیش می‌آورد که اثبات وجود خداوند از چه راه ممکن است و با برهان لمّی که علم از علت به معلول است چگونه می‌توان خدا را اثبات کرد؟ خدا علت ندارد، او علت‌العلل است. اگر علم علم به علل است، چگونه می‌توان به چیزی علم پیدا کرد که علت ندارد معهذا نشانه‌های وجود او در همه‌جا پیداست و در همه‌چیز می‌توان اثر او را یافت؟

در نظر ابن‌سینا ممکنات از خود وجودی ندارند و اگر واجب‌الوجود نباشد هیچ موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد.[1] علاوه بر این، چون سلسلهٔ علل باید به علت‌العلل ختم شود، ضرورت دارد که موجودات مبدئی داشته باشند که

---

۱. برهانی که به نام «صدیقین» معروف است به صورت‌های مختلف در فلسفهٔ دورهٔ اسلامی و در قرون وسطای مسیحی بیان شده است.

معلّل به علتی نباشد. علت فاعلی و غایی موجودات به خداوند متعال می‌رسد و در سلسلهٔ علل مادی و صوری به فلک‌الافلاک و عقل اول می‌رسیم که البته بی‌علت نیستند. عقل اول از خداوند صادر می‌شود و این مبادی نیز به نظام موجودات مدد می‌رسانند. مبدأ واحد است و چون یکی است، تمام موجودات مخلوق و معلول او هستند.

ممکن است در بحث و نظر، خداوند در پایان مابعدالطبیعه اثبات شود، اما ابن‌سینا چگونه می‌توانسته است بدون نظر به علت تامه و ذات واجب، اقسام وجود و علل و اعراض ذاتی آن را بیان کند؟ در مورد خداوند چه می‌توان دانست؟ برای خدا حد نمی‌توان ذکر کرد، زیرا تعریف بیان جنس و فصل است و خدا جنس و فصل ندارد، یعنی مرکب نیست که اجزا داشته باشد. خدا ماهیت ندارد یا ماهیتش عین وجود اوست. او وجود بحت و بسیط است. اطلاق جوهر هم بر خدا نباید کرد.[1] خدا ورای جوهر و عرض است. پس آیا خدا را نمی‌توان شناخت؟ البته ما به کنه ذات او پی نمی‌بریم، اما ابن‌سینا نمی‌گوید که ما هیچ علمی از خدا و در باب وجود و صفات او نداریم. او می‌کوشد تا صفات وجود واجب را بیان کند و معتقد است که فلسفه می‌تواند در باب صفات و افعال الهی به ما چیزی بیاموزد.

اگر گفته شود که ابن‌سینا در عالم اسلام و به مقتضای بستگی به این عالم طرح چنین فلسفه‌ای را درانداخته است چیزی از فلسفهٔ دورهٔ اسلامی کم نمی‌شود، به شرط آنکه نگویند فیلسوف به ملاحظهٔ اوضاع و برای رعایت نظر غالب، فلسفه را به معتقدات اسلامی نزدیک کرده است. حتی نباید گفت که ابن‌سینا فلسفه را برای اثبات اصول عقاید استخدام کرده است. مانعی ندارد که بگوییم ابن‌سینا به تعلیمات اسلام در باب خدا و توحید صورت و مضمون فلسفی و مابعدالطبیعی داده است، اما این صورت دادن عین تجربهٔ مابعدالطبیعی اوست نه اینکه آرای دیگران را برای مطابقت دادن با معتقدات زمان دستکاری کرده باشد.

---

۱. اگر مقصود این است که خدا محل و موضوع ندارد، لازم نیست که خدا را از آن رو که جوهر هم در تعریف بی‌نیاز از محل و موضوع است جوهر بدانیم.

به نظر ابن‌سینا خداوند عالم است، زیرا موجود مجرد نمی‌تواند بی‌علم باشد. جهل با کثافت و کدورت ماده مناسبت دارد. ماده چون مبدأ بی‌تعینی است مانع ادراک می‌شود. صور علمی که از عقل فعال صادر می‌شود مجرد است و نفسی مستعدّ ادراک آن می‌شود که در طریق تجرد به نحوی استکمال پیدا کرده باشد. خداوند که در مرتبهٔ اعلای تجرد قرار دارد، عالم (علیم) است و علم او مسبوق به وجود موجودات و زائد بر ذات نیست، بلکه صفت علم عین ذات اوست. ارسطو معتقد بود که خداوند علم به خود و ذات خود دارد و عالم که مستقل از اوست و آفریدهٔ اوست در علم او جایی ندارد. ربط خداوند و عالم به این صورت است که عالم و موجودات آن همه به سوی خدا میل دارند، زیرا او غایت موجودات است. اما این توجه یک‌طرفه است. خداوند که فعل محض است نه از عالم اثری می‌پذیرد و نه از خود بیرون می‌شود تا به عالم بنگرد و چون چنین است و با اشیا تماس و برخوردی ندارد در کمال خویش مستغرق است و به بیرون نمی‌پردازد و اگر غیر از این بود می‌بایست فعل محض قوه داشته باشد و این تناقض است، پس باید گفت که کمال الهی مقتضی و مستلزم قطع هرگونه پیوند و نسبت با عالم و عالمیان است. ابن‌سینا نظر دیگری دارد. او علم را صرف علم انفعالی نمی‌داند (ارسطو هم نمی‌توانست علم را منحصر به علم انفعالی بداند) که بر اثر تأثیر مُدرَک ـ مورد ادراک ـ در قوهٔ مدرکهٔ مُدرِک حاصل شده باشد. علم دیگری نیز هست که ابن‌سینا آن را علم فعلی می‌داند.

ارسطو که می‌گفت خداوند نمی‌تواند منفعل باشد، علم خدا به ذات خویش را علم حضوری می‌دانست. ابن‌سینا هم می‌گفت که نحوهٔ علم الهی به اشیا با علم ما یکی نیست، چنان‌که ما عالم را در برابر خود می‌بینیم و حال آنکه نسبت خداوند با عالم نسبت دیگری است؛ یعنی عالمی که ابن‌سینا به آن قائل است مانند عالم ارسطویی استقلال و وجود استقلالی ندارد. خداوند مبدأ تمام موجودات است. همهٔ موجودات از او هستند و خداوند با علم به ذات خویش به همه چیز آگاه و دانا است؛ یعنی لازم نیست به سراغ اشیا برود تا آنها را بشناسد. او خالق جمیع موجودات است و همواره در کار خلق است و با فعل خلق خویش آنها را می‌داند و می‌شناسد. به تعبیر ابن‌سینا علم الهی علم انفعالی

نیست بلکه فعلی است، زیرا موجودات عین ربطند؛ نسبت موجودات با خداوند اضافه و نسبت مشهوری نیست، بلکه اضافهٔ اشراقی است. علم خداوند به آنچه فعلاً موجود است محدود نمی‌شود. خداوند به جمیع ممکنات آگاه و داناست و هر چه در آینده نیز اتفاق افتد در علم اوست، زیرا امکان تابع وجود واجب است.

در اینجا می‌توان این پرسش را به میان آورد که وجود کامل و واجب‌الوجود بالذات چگونه به جزئیات و به حوادث جزئی که در زمان اتفاق می‌افتد علم دارد. نکتهٔ دیگر این است که ارسطو معتقد بود شرف و کمال علم بسته به موضوع و متعلَّق آن است، یعنی علم شریف به موضوع شریف تعلق می‌گیرد. اگر چنین است ـ که ابن‌سینا هم این معنی را پذیرفته است ـ چگونه اشیا و امور خسیس و پست و ناچیز و متغیر عالم محسوس در علم خدا می‌گنجد؟ این مسئله در فلسفهٔ ابن‌سینا یکی از مسائل بسیار دشوار است، زیرا آرای ابن‌سینا گرچه با اتحاد عاقل و معقول موافق نیست، اما می‌داند که باید میان عالم و معلوم سنخیتی باشد و فاعل شناسایی (عالم) در فعل شناخت با معلوم به نحوی اتحاد پیدا کند و پیداست که شناخت اشیاء متحرک و مادی به مدد احساس و تخیل صورت می‌گیرد و علم الهی علم حسی و علم خیالی نیست. پس ظاهراً ابن‌سینا باید بگوید که علم خداوند به موجودات علم کلی و اجمالی است، اما به نظر فیلسوف اجمال علم الهی اجمال در عین تفصیل است و در این اجمال هیچ چیز از (حدود) علم او بیرون نمی‌ماند.

برای توضیح این مطلب ابن‌سینا مثال‌هایی را ذکر می‌کند. از این مثال‌ها می‌توان دریافت که آنچه در نظر ما جزئی می‌نماید، جزئی به معنای یک امر اتفاقی و بی‌ارتباط با کل نیست. همه چیز جایی در نظام کل دارد و آن که نظام کلی را می‌شناسد لازم نیست جزئیات و وقایع جزئی به نحو جزئی به علم او درآیند. خداوند چیزها را با علتشان می‌داند. او از آنچه در طیّ زمان از علل پدید می‌آید آگاه است. پس لازم نیست که خداوند برای علم به عالم رجوع کند و حوادث را به ترتیبی که واقع می‌شود دریابد. او عالم را در تمام روابطی که میان اجزا و اشیاء آن وجود دارد و در کلیت و تمامیت آن می‌شناسد. موجودات

جزئی همه در یک نظام قرار دارند و در آن نظام و با تعلق به کل معنی پیدا می‌کنند.

به نظر ابن‌سینا خداوند موجودات جزئی را به این ترتیب می‌شناسد و به حقایق جزئیات علم دارد. اگر گفته شود که خداوند موجودات جزئی را بی‌واسطه خلق نکرده است و از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و چیزهای دیگر بواسطه از او پدید آمده‌اند، جواب این است که در پدید آمدن موجودات، وسایط هر چه باشد، هیچ موجودی استقلال ندارد و پیوند اشیا با مبدأ اول قطع نمی‌شود، بلکه فیض از ابتدا تا پایان ادامه دارد و ساری است. در اینجا وسایط را درست باید درک کرد. وسایط و وسایل حائل و مانع نیست و خداوند که به نظام علل و معلول‌ها علم کامل دارد عالم به همه‌چیز و تمام جزئیات است.

با توجه به این نکات ببینیم فیلسوفان اسلامی چه تحولی در فلسفهٔ یونان پدید آورده و چه نظرهای تازه‌ای اظهار کرده‌اند.[1] گاهی می‌پندارند که اختلاف فلسفهٔ فارابی و ابن‌سینا با فلسفهٔ افلاطون و ارسطو در جزئیات است و حتی ممکن است بگویند که اختلاف میان ابن‌سینا و ارسطو از اختلاف میان ارسطو و افلاطون کمتر است و این در ظاهر درست می‌نماید. اما اختلاف میان افلاطون و ارسطو کمتر به اصول باز می‌گردد و حال آنکه اختلاف ابن‌سینا و ارسطو غالباً اساسی است. البته ابن‌سینا با تفکر استادان یونانی آشنا بوده و از طریق فلسفه به تفکر راه پیدا کرده است، اما او مقلد یونانیان نبوده و آرای افلاطون و ارسطو و افلوطین را در بوتهٔ تفکر خود آزموده و راه تازه‌ای را که سلف او فارابی گشوده بود روشن و ممهّد کرده است. مسائل مهمی مثل تقسیم وجود به واجب و ممکن (و هر یک از این دو به بالذات و بالغیر) و قول به اینکه تمام ممکنات مرکب از وجود و ماهیت‌اند و ماهیات محتاج وجودند و وجود را وجود اول، پیوسته و علی‌الدوام به آنها افاضه می‌کند و او با افاضهٔ وجود به موجودات به آنها عنایت و علم دارد، در آثار افلاطون و ارسطو دیده نمی‌شود. البته مقصود انکار مقام استادان یونانی فلسفه نیست و نمی‌خواهیم بگوییم که تمام این معانی به یک

---

۱. ما در اینجا به ابن‌سینا نظر داشتیم، اما باید توجه داشته باشیم که بسیاری از آرای او قبلاً به‌اجمال در آثار فارابی آمده است.

اندازه تازگی دارد.

مسئله این است که مابعدالطبیعه از زمان افلاطون و ارسطو تاکنون علم به مطلق وجود است. فارابی و ابن‌سینا هم مابعدالطبیعه را علم به اعراض ذاتی وجود و موضوع آن را «وجود از آن حیث که وجود است» می‌دانند، اما نسبتی که فیلسوفان اسلامی در تفکر با وجود دارند غیر از نسبتی است که افلاطون و ارسطو داشتند. یونانیان در موجودات نشان و اثر الهی نمی‌دیدند و وجود را از او نمی‌دانستند. وجود در نظر فلاسفهٔ اسلامی به نحو دیگری ظاهر شده است. اینکه به‌تدریج قول به تشکیک وجود در فلسفهٔ اسلامی قوت پیدا کرد لازمهٔ نظر جدید به وجود بود و بر اثر این نظر جدید بود که مباحث وحدت و کثرت، علت و معلول، قوه و فعل صورت دیگری پیدا کرد و چنان‌که قبلاً اشاره شد مابعدالطبیعه به صورت «انتوتئولوژی» ظاهر شد. شاید بی‌مناسبت نباشد که مطلب را با اشاره به نام و عنوانی که مابعدالطبیعه در فلسفهٔ اسلامی پیدا کرده است ختم کنم.

فلاسفه علم نظری را به الهی و ریاضی و طبیعی تقسیم کرده‌اند. الهیات هم دو بخش دارد: بخش اول امور عامه یا الهیات به معنای اعم است و بخش دوم الهیات خاص نام دارد. توجه کنیم که فیلسوفان ما مابعدالطبیعه را مترادف با علم الهی و الهیات دانسته‌اند و حتی مباحث وجود و ماهیت و وحدت و کثرت هم به نظر ایشان امور عامهٔ علم الهی (الهیات به معنی الاعم) است. مقصود این نیست که ابن‌سینا مابعدالطبیعه را به بحث از ذات و صفات الهی محدود کرده است. او اصرار دارد که فلسفه از وجودهای خاص پرسش نمی‌کند، بلکه علم به ماهیت اشیاست، اما ماهیت چیزها (حقایق اشیا) مستقل از وجود الهی نیست؛ او وجود اول و آخر است. والحمدلله رب العالمین.

نظر اجمالی به سیر فلسفه در عالم اسلامی و در ایران*

نام و آثار ملاصدرا نزد اهل‌فلسفه در سیصد سال اخیر احترام و اعتبار فوق‌العاده داشته است. البته معدودی از استادان فلسفه راه این فیلسوف بزرگ را نپسندیده و از او پیروی نکرده‌اند و چنان‌که می‌دانیم شاگرد بزرگ او فیاض لاهیجی در مواردی که میان ملاصدرا و ابن‌سینا اختلاف بود، احیاناً جانب ابن‌سینا را می‌گرفت و استادان دیگری مانند ملارجبعلی تبریزی با بعضی آرای صدرالدین شیرازی مخالف بودند. یکی دو استاد متأخر فلسفهٔ اسلامی، مثل میرزا ابوالحسن جلوه و علامه مازندرانی نیز درصدد ردّ آرای او ـ اگر نگوییم نفی مقام بزرگ او در فلسفه ـ برآمدند و حتی جلوه کتابی به نام «سرقات صدر» نوشت. بعضی از علمای ظاهری مخالف با فلسفه نیز با صدرا مخالفت کردند. معهذا تاریخ چهارصد سال اخیر فلسفهٔ اسلامی به طور کلی از اثر روح فلسفهٔ صدرایی

* فصلنامهٔ «نامهٔ فرهنگ»، شمارهٔ ۳۱، ص ۴.

برکنار نمانده است. حتی لاهیجی که در ظاهر به ابن‌سینا و میرداماد نزدیک‌تر است، افکار و آرای او جان و روح صدرایی دارد.

این نفوذ و تأثیر از کجا بود و چرا ملاصدرا به این مرتبه و مقام نائل شد؟ فلسفهٔ اسلامی برخلاف آنچه بعضی از اهل‌فضل پنداشته‌اند و می‌پندارند، مجموعهٔ آرای چند فیلسوف که بر حسب اتفاق یا از روی ذوق و تفنن به فلسفه رو کرده باشند نیست. فلسفهٔ اسلامی یک تمامیت واحد است که در طیّ تاریخ هزارساله صورت و تعیّن خاص پیدا کرده است. به عبارت دیگر، فلسفه امری متعلق به روان‌شناسی و نفسانیات اشخاص نیست، بلکه در وقت تفکر پدید آمده و بسط یافته است. وحدت فلسفه را در تاریخ بسط آن باید دید و شناخت.

می‌گویند فلسفهٔ اسلامی اخذ و اقتباس و گزینشی از آرای استادان یونانی است. این سخن در حدّ خود راست است؛ نه فقط فیلسوفان اسلامی بلکه همهٔ فلاسفه از دو هزار و پانصد سال پیش تاکنون شاگردان افلاطون و ارسطو هستند. تاریخ فلسفهٔ اسلامی گرچه از ریشهٔ تفکر یونانی رویید، اما این ریشه در زمین عالم اسلام جا گرفت و فلسفهٔ اسلامی در هماهنگی و همخوانی با نظام عالم بسط و گسترش یافت. این فلسفه اصولی متفاوت با فلسفهٔ یونانی دارد و این اصول را فلاسفهٔ اسلامی و در صدر آنان فارابی یافته و بر مبنای آن فلسفهٔ اسلامی را تأسیس کرده‌اند.

البته مراد این نیست که فلسفه چیزی نظیر ادیسهٔ هگل بود که ناگهان ظاهر شد و به‌استقلال راه بسط را پیمود، زیرا فلسفهٔ اسلامی می‌بایست در عالم اسلامی جایی برای خود بیابد. بسط فلسفهٔ اسلامی نیز از طریق احراز جایگاه و شأنی در این عالم بود. در هزار سال اخیر تاریخ اسلام، تنها فلسفه طریق وصول به حقیقت نبوده است، بلکه کلام و عرفان هم با حکمت مشّاء و حکمت اشراق راه‌های وصول به حقیقت بوده‌اند. اینها در آغاز با هم موافق و یگانه نبوده‌اند، اما به‌تدریج چندان به هم نزدیک شده‌اند که همه در یکی جمع شده است. ملاصدرا که در پی فارابی و ابن‌سینا و غزالی و فخررازی و سهروردی و نصیرالدین طوسی... و بالاخره میرداماد آمده بود، در مقام و جایگاهی قرار گرفت که همهٔ راه‌های چهارگانهٔ تحقیق به آنجا ختم می‌شد.

برخلاف آنچه بسیار گفته‌اند و کمتر دربارهٔ آن اندیشیده‌اند، فلسفهٔ اسلامی با نقّادی‌های غزالی به پایان نرسید. شاید اجمالاً بتوان پذیرفت که دورهٔ حکمت مشاء با این نقدها تمام شد، اما این پایانْ پایان فلسفهٔ اسلامی نبود. تا این اواخر مورخان فلسفهٔ اسلامی (شاید به استثنای هانری کُربن) که معمولاً شرق‌شناس بودند، پنداشته‌اند که فلسفهٔ اسلامی با حمله‌های غزالی از پا درآمده است. اما این قول بسیار عجیب است و عجیب‌تر اینکه تقریباً در همه‌جا مقبول افتاده است.

این قول اگر وجهی داشته باشد، آن وجه با شناخت ماهیت شرق‌شناسی معلوم و روشن می‌شود والّا قاعدتاً کسی که با بینش شرق‌شناسی آشنا نیست، باید متعجب شود که چگونه یک مورخ فلسفهٔ اسلامی با اینکه می‌بیند و می‌داند که بعد از غزالی، سهروردی آمده و نصیرالدین طوسی به بحث با فخر رازی برخاسته است و بعد از اینها نیز امثال صدرالدین دشتکی و جلال‌الدین دوانی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرا آمده‌اند، چگونه کار فلسفه را بر اثر انتشار کتاب «تهافة الفلاسفه» تمام‌شده یافته است. و مگر فلسفه با نقد و نقّادی از میان می‌رود؟ فلسفه با نقّادی جان می‌گیرد، چنان‌که اگر درست تأمل کنیم غزالی با نقّادی‌های خود اهل فلسفه و صاحب‌نظران را به تأمل واداشته و به ایشان نشان داده است که فلسفه برای اینکه در عالم اسلامی صاحب جایگاه شایسته باشد و لایق احراز صفت اسلامی شود[1] چه دشواری‌ها دارد.

فیلسوفان شرق عالم اسلام به جای پاسخ‌گویی به غزالی و معارضه با او به مشکل‌ها و اشکال‌ها اندیشیدند و شاید به همین جهت بود که در این منطقه هیچ فیلسوفی به اعتراض و اشکال‌های غزالی پاسخ مستقیم نداد. اما در مغرب اسلامی ابن رشد کتابی به نام «تهافة التهافه» در ردّ کتاب «تهافة الفلاسفه» غزالی نوشت. کتاب ابن رشد در حدّ خود اهمیت دارد، اما این کتاب را فلاسفهٔ عالم اسلام نخواندند و به این جهت نمی‌توان گفت که در زنده‌نگاه‌داشتن فلسفهٔ اسلامی اثری داشته است. این کتاب نه‌فقط در دوام و نحوهٔ سیر فلسفهٔ اسلامی

---

۱. من فعلاً در اینکه آیا فلسفهٔ دینی ممکن است یا ممکن نیست و اگر ممکن است چه معنایی دارد بحث نمی‌کنم.

اثری نداشت، بلکه در عداد آخرین آثار فلسفی در مغرب عالم اسلام بود. اگر مقصود کسانی که گفته‌اند بعد از غزالی فلسفهٔ اسلامی لطمهٔ کلی دید و دیگر نتوانست قد علم کند این باشد که در مقابله با غزالی چراغ اندیشهٔ ابن‌رشد کورسویی زد و خاموش شد، سخنشان درست است.

نکتهٔ دیگری که کمتر به آن توجه کرده‌اند این است که غزالی به فارابی و ابن‌سینا اعتراض کرده بود اما ابن‌رشد به اعتراض‌هایی که غزالی به دو فیلسوف بزرگ سلف داشت پاسخ نگفت، بلکه او هم با نفی صبغهٔ اسلامی فلسفهٔ آن دو بزرگ، در کشف ارسطوی واقعی کوشید و سعی کرد فلسفه را به اصل یونانی‌اش بازگرداند. او حتی فلسفهٔ اسلامی را امری بی‌وجه خواند ـ مطلبی که اکنون در کلیت آن می‌تواند بسیار مهم تلقی شود ـ ولی نظر او نزد فلاسفهٔ بعد از او مورد استقبال و توجه قرار نگرفت.[1] حتی قرون وسطی نیز نتوانست فلسفهٔ ابن‌رشد، یعنی فلسفهٔ اسلامیِ بازگشته به صورت یونانی را تحمل کند و دیدیم که بر سر بزرگ‌ترین نمایندهٔ فلسفهٔ ابن‌رشدی، یعنی سیژر دوبرابان چه آمد.

اگر بخواهیم مسئلهٔ غزالی و ابن‌رشد را درست مطرح کنیم، شاید بتوانیم بگوییم که این دو، مظاهرِ دو مرحلهٔ بحرانی در تفکر فلسفی عالم اسلامند. تفاوت غزالی و ابن‌رشد در این بود که غزالی بیشتر به تاریخ اسلام تعلق داشت و ابن‌رشد بیشتر فیلسوف بود و به فلسفه انتساب داشت. اهل فلسفه نیز از کاری که غزالی کرد راضی نبودند، اما به عکس‌العمل ابن‌رشد وقعی ننهادند و در صدد پاسخگویی برنیامدند، بلکه گفتند غزالی ظاهر فلسفهٔ فارابی و ابن‌سینا را دیده و با نظر به ظاهر حکم کرده است. آنها کوشیدند که باطن و ظاهر را هماهنگ سازند.

البته اکنون در عصر ما قضیه صورت دیگری پیدا کرده است. امروز کسانی ابن‌رشد را مثال عقلانیت عالم اسلام می‌دانند و او را فیلسوفی که بیش از دیگران به آینده نظر داشته است می‌شناسند.[2] این سخن که فلسفهٔ ارسطو را با مطالب دینی و کلامی نباید آمیخت در حدّ خود درست و موجه است و

---

۱. هر چند که باید به تأثیر ابن‌رشد در ابن‌خلدون اندیشید و در باب این تأثیر تحقیق کرد.
۲. چنان‌که این سخن را قبلاً در مورد ابن‌خلدون هم گفته بودند و باز هم می‌گویند.

مخصوصاً گوش‌های عصر ما بیشتر مستعد شنیدن آن است و اگر بعضی از درس‌خواندگان و صاحب‌نظران مسلمان نیز این سخن را بپذیرند و حتی ابن‌رشد را اسوهٔ خود در بحث و تحقیق قرار دهند وجهی برای آن می‌توان تصور کرد، اما اگر این تلقی زودتر یا لااقل از زمانی که ارنست رنان کتاب مهمّ خود را در باب ابن‌رشد نوشت پدید آمده بود، شاید منشأ تحولی در تفکر مسلمانان می‌شد، اما به نظر می‌رسد که صاحب‌نظران مسلمان قدری دیر ابن‌رشد را کشف کرده‌اند.

اکنون که حیث عقلی و عقلانیت غربی درصدد جستجوی بنیادهای خود برآمده است، رجوع به عقلانیتی که گمان می‌کنند به عقلانیت غربی جدید شباهت دارد گره از کار فروبستهٔ تفکر مسلمانان نمی‌گشاید. ابن‌رشد حق داشت که فلسفه را نباید با مطالب دین در آمیخت، اما کار فارابی و ابن‌سینا ورای خلط مطالب دینی و فلسفی بود. ابن‌رشد حقیقت کارِ این دو بزرگ را شناخت و به این جهت از مسیر تاریخی که آنان آغاز کرده بودند دور افتاد. مع‌ذلک در جهت پژوهش و تتبع به کار بزرگی دست زد که سن توماس آکوینی با سعی و جهد بسیار خود نتوانست و نمی‌توانست در آن کار موفق شود. ابن‌رشد کوشید تا ارسطوی حقیقی را از ورای تفسیرها و شرح‌ها ـ و به نظر کسانی تحریف‌ها ـ باز شناسد، اما چه کنیم که اهل‌نظر درصدد تحقیق بودند و کاری به تتبع و شناخت ارسطوی واقعی نداشتند. ابن‌رشد به ارسطو بازگشت و شاید جز این کار که در حدّ خود بزرگ است گام مهمی در بسط فلسفهٔ اسلامی بر نداشت. او کار فارابی و ابن‌سینا را انحراف از فلسفهٔ حقیقی دانست. البته این هم در حدّ خود مهم است که کسی در نزاع میان ارسطو و ابن‌سینا جانب یکی را بگیرد، اما فلسفه با ارسطو تمام نشده است و تفکر فلسفی را هم با تتبع تاریخی اشتباه نباید کرد. مختصر آنکه ابن‌رشد توجه نکرده است که جمع علم کلام و فلسفه ـ که البته در این جمع فلسفه غلبه داشت ـ مرحله‌ای از تاریخ فلسفهٔ اسلامی است و نه اشتباه و خَلطی که یک شخص یا چند شخص مرتکب شده باشند.

اکنون که ما اطلاعات تاریخی بیشتری داریم و می‌توانیم مستقیماً به آثار افلاطون و ارسطو رجوع کنیم و مخصوصاً در آمیختن دین و کلام و فلسفه را

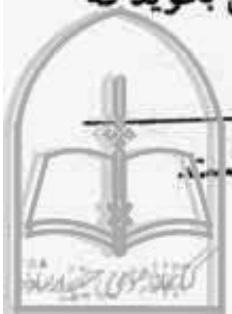
موجه نمی‌دانیم، ابن‌رشد در نظرمان بزرگ‌تر یا لااقل امروزی‌تر می‌نماید. در این باب چون و چراهای بسیار می‌توان کرد و از جمله می‌توان گفت که اگر صاحب‌نظری در زمان خود سخنگوی زمان نبوده است، بعدها هم آموزگار تفکر نمی‌شود. ابن‌رشد تا وقتی که ارنست رنان کتاب مهمی دربارهٔ او ننوشت چندان مورد توجه نبود و چون کتاب‌های او را نیز سوزانده بودند[1] دسترسی به آرا و اقوال او به‌آسانی میسر نمی‌شد. اما اهل طلب داوطلب کار دشوارند و اگر طالب آثار ابن‌رشد بودند آن آثار را می‌یافتند. به این جهت گمان می‌کنم این فیلسوف در تاریخ فلسفهٔ اسلامی و به طور کلی در تاریخ فلسفه چندان طالب نداشته است، چنان‌که در ایران اصلاً او را نمی‌شناخته‌اند.

آیا اگر اخلاف فارابی و ابن‌سینا در ایران و در شرق عالم اسلام، ابن‌رشد و کتاب «تهافة التهافه» او را می‌شناختند و می‌خواندند، لطمات فرضی غزالی به فلسفهٔ اسلامی تدارک می‌شد؟ از آنجا که ابن‌رشد در ردّ «تهافة الفلاسفه» غزالی از فارابی و ابن‌سینا دفاع نکرده است، موجّه آن است که بگوییم اگر نظر ابن‌رشد در عالم اسلام پذیرفته می‌شد شاید مسیر فلسفهٔ اسلامی تغییر می‌کرد. ولی تأمل در باب این فرض اگر عبث نباشد نوعی تفنن فکری است. ابن‌رشد در عالم اسلام تأثیر فکری چندانی نگذاشت، یعنی اندیشهٔ او در عالم اسلام جایی مهم پیدا نکرد. البتّه اگر آرای او مقبول می‌افتاد مسلماً مسیر تاریخ ما هم قدری تغییر می‌کرد، ولی در زمینهٔ تاریخ و گذشته قضایای شرطیه مورد ندارد و به کار نمی‌رود.

ابن‌رشد را می‌توان دوبارهٔ خواند و آرای او را با فکر امروزی تفسیر کرد و حتی او را مثال عقلانیت در عالم اسلام دانست، اما هیچ‌کس نمی‌تواند بگوید که برای گذشتگان هم مثال عقلانیت بوده است. اگر بعضی از صاحب‌نظران معاصر میان عقل ابن‌رشدی و عقل عالم جدید خویشاوندی می‌بینند و فکر می‌کنند که توسل به آرا و اقوال ابن‌رشد می‌تواند ضامن ارتباط با گذشته و تعلق به آینده باشد، این تلقی و نظر قابل تأمل است. اما ممکن است صاحب تأملی بگوید که

---

۱. اصل عربی بسیاری از آثار ابن‌رشد از میان رفته و ترجمهٔ عبری آنها موجود است.



این تلقی، تلقی فلسفی نیست، بلکه کوششی است برای حل مسئلهٔ پیوند دادن میان سنن و مآثر تاریخی و اوضاع عصر کنونی. مع‌هذا این واقعیت را نمی‌توان انکار کرد که ابن‌رشد در نظر مردی مثل ارنست رنان بزرگ جلوه کرد و بعد از ارنست رنان کسانی به او توجه کردند و اکنون در مغرب عربی این توجه بیشتر شده است و مسلماً آثار فرهنگی بر این توجه مترتب خواهد شد.

اندیشهٔ غالب و شایع در هیچ جای جهان، حتی در کشورهای توسعه‌نیافته، با به هم آمیختن فلسفه با دین و کلام و عرفان چندان میانه‌ای ندارد و چون ابن‌رشد هم با این آمیختگی مخالف بوده است، تا حدّی طبیعی است که او را تحسین کنند. اما فلسفهٔ اسلامی بی‌اعتنا به رأیی که ابن‌رشد پیشنهاد کرده بود در مسیر خاص خود سیر کرد.

فلسفهٔ اسلامی در صورت اولیه‌اش بیشتر رنگ یونانی داشت و هرچند فارابی سخت کوشید تا فلسفه را عین دین جلوه دهد، کسانی مثل غزالی و فخر رازی، عناصر بیگانه و حتی مخالف با دیانت در فلسفه دیدند. ولی آنها نگفتند که ذات فلسفه با دیانت جمع نمی‌شود، و به این جهت آنان را باید نقّاد فلسفه خواند و نه دشمن آن. غزالی و فخر رازی در یک ایستگاه، سیر به مرحلهٔ دیگری از فلسفه در عالم اسلام را ممکن کردند. در این مرحله فلسفهٔ اشراقی پدید آمد و زمینه برای جمع فلسفه با علم کلام و عرفان مهیا شد. این جمع را با التقاط به معنی متداول اشتباه نباید کرد. اگر دوران علم کلام معتزلی از قرون پنجم و ششم پایان یافت و کلام اشعری نیز فقط دو سه قرن بیشتر عمر کرد و از قرن نهم هجری به این سو بیشتر آثار عرفانی را فیلسوفان نوشتند، نباید نتیجه گرفت که کلام و عرفان به بن‌بست رسیده است. عارفان و متکلمان هر چه بوده‌اند ملتزم به وحی بوده‌اند. چگونه علم ایشان با فلسفه که از این التزام آزاد است یگانه شده است؟

فلسفهٔ اسلامی در آغاز به‌تلویح و اشاره و از قرون ششم و هفتم به‌صراحت اصول اعتقادی دین را تصدیق کرده است. این تصدیق صرفاً به روان‌شناسی و اعتقادات فیلسوف باز نمی‌گردد، بلکه تحولی در فلسفه است؛ تحولی که با آن فلسفه در عالم اسلام شأن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانهٔ خود مستقر

شده است. می‌گویند اگر راه ابن‌رشد در عالم اسلام گشوده می‌شد و تاریخ عقل اسلامی در آن راه قرار می‌گرفت، رنسانسی که در اروپا اتفاق افتاد در عالم اسلام پیش می‌آمد؛ ولی با اندیشهٔ ابن‌رشد هیچ راهی در عالم اسلام گشوده نشد. آیا باید صاحب‌نظران مسلمان را ملامت کنیم که چرا از او پیروی نکرده‌اند یا بگوییم که او برای گوش‌های آنان سخن نگفته است؟ آنچه فعلاً می‌دانیم این است که ابن‌رشد اثر مهمی در فلسفهٔ اسلامی بعد از خود نداشت و تأثیری که در اروپا کرد و البته در ظاهر کوچک نبود بیشتر در مخالفت با تفکر قرون وسطایی بود و کمتر شأن و صفت تأسیس داشت. یعنی ابن‌رشد گرچه از حیث مخالفت با فلسفهٔ قرون وسطی با متفکران و نویسندگان دوران رنسانس قابل قیاس است، در تفکر و بینش نسبت به وجود و عالم و آدم با آنها حتی قرابت نداشت و به این جهت او نمی‌توانست مبشر تاریخ جدید غربی باشد. به گمان من کسانی که در این اواخر چنین حسن ظنی نسبت به او اظهار کرده‌اند مخالفت با قرون وسطی یا اعراض از تفکر قرون وسطایی را با فکر جدید یونانی یکی دانسته‌اند؛ گویی رنسانس و تجدد نقیض قرون وسطی بوده و صرف نفی قرون وسطی اثبات تجدد را ایجاب می‌کرده است.

مع‌هذا اعتنایی که به ابن‌رشد می‌شود دلیل بر اهمیت اوست. شاید اگر او برای اهل فلسفهٔ قرون هفتم و هشتم مطلب قابل تأملی نداشت، برای معاصران سخنان خوب داشته باشد. ولی فلسفهٔ اسلامی فارغ از آنچه او تعلیم کرد، سیرش را تا ظهور ملاصدرا ادامه داد و در فلسفهٔ ملاصدرا عرفان و کلام و فلسفهٔ مشّاء و حکمت اشراق چنان یگانه شد که صاحبان ذوق عرفانی و کلامی و مشّائی و اشراقی مطلوب خود را در آثار این فیلسوف می‌یابند. در حقیقت فلسفه که از قرن‌ها پیش به عالم اسلام رو کرده بود، با انحاء دیگر تحقیق و طرق وصول به حقیقت نزدیک شد و ملاصدرا داعیهٔ فارابی مشعر بر یکی بودن فلسفه و دیانت را تفصیل داد و در اثبات آن کوشید.

در اینجا به این بحث نمی‌پردازم که آیا فلسفه و دین از یک‌سنخند و اصولاً فلسفهٔ دینی وجود و معنی دارد یا ندارد. قصد من این است که بگویم فلسفهٔ اسلامی تقلید فلسفهٔ یونانی نیست و در عالم اسلام، فلسفه جایی برای خود پیدا

کرده است. هر چند که بر اثر مطالعات یکی دو دهۀ اخیر و بخصوص بر اثر تحقیقات استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی و هانری کُربن مواد و معلومات نسبتاً خوبی در اختیار داریم، اما به‌دشواری می‌توانیم در باب فلسفۀ اسلامی پس از ملاصدرا حکم صادر کنیم. این قضیه بسیار اهمیت دارد که بدانیم فلاسفۀ پس از ملاصدرا که بیشترشان صدرایی بوده‌اند چه آورده‌اند و غیر صدراییان چه مخالفتی با ملاصدرا داشته و بر چه مبنایی با او مخالفت کرده‌اند، اما مهم‌تر این است که این فلاسفه چه‌ها نگفته‌اند.

می‌دانیم که در همان زمان که ملاصدرا آثار مهمّ خود را تألیف می‌کرد، در اروپا فلسفۀ جدید قوام می‌یافت. اروپاییان کم‌وبیش از فلسفۀ اسلامی اطلاع داشتند. اما فلسفۀ جدید با گذشت از فلسفۀ قرون وسطی تأسیس شد[1] و راه دیگر پیش گرفت. فلاسفۀ ما به این پیشامد اعتنا نکردند، یعنی تا وقتی که شرق‌شناسان به مطالعۀ تاریخ فلسفۀ اسلامی نپرداختند هیچ نسبتی میان فلاسفۀ جدید و فیلسوفان عالم اسلام نبود. در حقیقت آنان اینان را قرون وسطایی می‌دانستند و اینان از فلسفۀ جدید خبر نداشتند و اگر از آن خبری می‌شنیدند به آن اعتنا نمی‌کردند. استادان فلسفۀ قرن گذشته می‌گفتند فلسفۀ اروپا مطلب مهم و قابل تأمل ندارد و بعضی از متأخران شاید نظر داشته‌اند که فلسفۀ جدید کارسازِ کار این جهان است. اصلاً فلسفۀ جدید از این جهت اهمیت دارد که بنای سیاست و علم و جامعۀ جدید بر آن استوار شده است. اگر ما می‌توانستیم به این عالم پشت کنیم و کاری به علم و سیاست و اقتصاد و مناسبات و معاملات عالم متجدد نداشته باشیم، می‌توانستیم فلسفۀ جدید را ناچیز بشماریم. اگر بگویند به فلسفه ربطی ندارد و سیاست غرب به کار ما نمی‌آید باید این سخن را اثبات کنند.

در زمان ما مقالاتی هست که در آن نسبت میان فلسفه و علم جدید مورد بحث قرار گرفته است، اما این حکم که علم جدید از فلسفه مستقل است بیشتر صورت شعار و خطابی داشته و بخصوص وقتی به بحث در نسبت میان علم و

---

۱. البته دکارت در سفر هم کتاب «جامع علم الهی» توماس آکوینی را با خود می‌برد.

ایدئولوژی تحویل شده، از صورت یک بحث فلسفی بیرون آمده و بر مشهورات مبتنی شده است. اگر عالم جدید به فلسفهٔ جدید بسته است و ما ناگزیر باید با این عالم سر و کار داشته باشیم، نه فقط علم، بلکه فلسفه و هنر و فرهنگ آن را نیز باید به‌خوبی بشناسیم. فلسفه‌های ابن‌سینا و ملاصدرا بسیار مهم است، اما فیلسوف عصر، فلسفه‌اش هر چه باشد و هر فلسفه‌ای را بپسندد، باید به پرسش‌های عصر پاسخ بدهد و بیشتر این پرسش‌ها یا از غرب می‌آید یا در نسبت با غرب مطرح می‌شود. ما می‌توانیم از موضع ملاصدرا به مسائل عصر بیندیشیم و پاسخ بدهیم، ولی برای اینکه مسائل را درست طرح کنیم باید علم و درک کافی از عالمی که در آن به‌سر می‌بریم یا با آن سر و کار داریم ـ و درست بگویم در آن محاطیم ـ داشته باشیم.

فلسفه یک علم تخصصی نیست. در فلسفه درمی‌یابیم و متذکر می‌شویم که کی هستیم و در کجا قرار داریم و چه می‌توانیم بکنیم و راهمان به کجا می‌رود. ممکن است کسی همّ خود را مصروف در فهم و درک فلسفهٔ یک یا چند فیلسوف کند و آثار آموزشی مهمی پدید آورد، اما با تفکر فلسفی بیگانه باشد. فیلسوف گرچه باید آرای فلسفی را بداند کارش تکرار آن آرا نیست، بلکه با رجوع به آن آرا به مسائل پاسخ می‌دهد. دانشجویان فلسفهٔ ما بدون آشنایی کافی با فلسفهٔ اسلامی و مآثر تاریخی خود به عالم تفکر غربی هم وارد نمی‌شوند، اما برای ورود در این عالم شرط اول آن است که اقوال فلاسفهٔ جدید را با میزان ظاهر قواعد فلسفهٔ اسلامی نسنجیم و آنها را هنوز نیاموخته و نفهمیده ردّ و اثبات نکنیم، زیرا اختلاف فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ جدید صرف اختلاف در نتایج نیست، بلکه به اختلاف در مبادی باز می‌گردد. برای ما مهم این است که در مبادی فلسفهٔ جدید تحقیق کنیم و در این صورت است که آثار و نتایج پدیدآمده از تاریخ غربی را بهتر درک می‌کنیم.

فلسفهٔ اسلامی و پدیدارشناسی*

پدیدارشناسی (فنومنولوژی) صرف یک حوزهٔ فلسفی در کنار دیگر حوزه‌ها نیست، بلکه آغاز و زمینهٔ تحولی بزرگ در تفکر جهان متجدد است. ادموند هوسرل در ابتدای کار خود احساس کرده بود که در فلسفهٔ غربی انحرافی روی داده است که باید تدارک شود و در پایان عمر در رسالهٔ «بحران علوم اروپایی» این معنی‌را به‌تفصیل و گاهی با لحن آزرده و آمیخته به ملال و نومیدی بیان می‌کرد. هوسرل در ابتدا امیدوار بود که عهد فلسفه را تجدید کند، زیرا فکر می‌کرد که بدون فلسفه تمدن اروپایی استوار نمی‌ماند و البته مرادش از تمدن اروپایی «عالم متجدد» بود. این تجدید عهد چگونه می‌توانست صورت گیرد؟

هوسرل در پی دکارت و کانت و هگل و نیچه آمده بود و در نظر نداشت که صورتی از فلسفهٔ یونانی یا قرون وسطی را جانشین فلسفهٔ معاصر اروپا سازد،

* متن سخنرانی در سمینار «پدیدارشناسی»، ایتالیا، رم، تابستان ۱۳۸۰.

اما ناگزیر برای تجدید عهد فلسفه به فلسفه‌های گذشته رجوع می‌کرد تا لااقل بداند که اگر انحرافی در فلسفه روی داده است، در کجا و چه وقت واقع شده است. وقتی از انحراف سخن می‌گوییم این گمان پدید می‌آید که فلسفه در ابتدا کامل و تمام بوده و تاریخ فلسفه سیر قهقرایی داشته است. هوسرل فکر نمی‌کرد که یونانیان و قرون وسطاییان به کمال فلسفه و آنچه ایدئال او بود راه یافته باشند، اما از ایشان فرا گرفته بود که فلسفه علم کلی است و در آن ماهیت چیزها آشکار می‌شود؛ پدیدارشناسی در حقیقت همان آشکار شدن ماهیات است. اما ماهیات چگونه آشکار می‌شوند؟ آیا در زیر ظواهر پنهانند و باید آنها را در ورای ظواهر دید؟

هوسرل به وجود فی‌نفسه و نومن کانت معتقد نبود، بلکه می‌گفت پدیدار که عین ماهیت است در طی دو تحویل مثالی و شبه‌متعالی در خودآگاهی ما بر ما آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد مسئلهٔ ادراک که از زمان دکارت دشوار و دشوارتر شده بود و از زمان کانت آن را یک مسئلهٔ حل‌شده تصور می‌کردند دوباره در فلسفهٔ هوسرل مطرح می‌شود. هوسرل کوژیتو را دور نمی‌اندازد و حتی تأملات دکارتی را نیز نگاه می‌دارد، اما از اُبژکتیویسم و راسیونالیسم دکارت اعراض می‌کند. به نظر او کوژیتو تهی است و مضمون ندارد و ادراک نمی‌تواند بی‌مضمون باشد. مضمون ادراک چیست؟ آیا ادراک، ادراک اشیا به همان صورتی است که در خارج وجود دارند؟ به یک اعتبار پاسخ مثبت است، اما ادراک منتقش شدن صورت اشیا در ذهن نیست، بلکه پدیدار شدن و پدید آمدن ماهیات در نفس است. این نکته بی‌شباهت به قول ملاصدرا نیست که اشیاء خارج از نفس را مدرک بالعرض و صورتی از آن را که نفس ابداع می‌کند مدرک بالذات می‌دانست. تفاوت نظر دو فیلسوف این است که ملاصدرا به وجود خارجی اعیان مدرک قائل بود و هوسرل آن را در پرانتز قرار می‌داد و معلق و معوق می‌گذاشت.

اکنون که قیاسی میان دو فیلسوف غربی و اسلامی به میان آمد، بد نیست تعریف پدیدارشناسی را از زبان مردی که به فلسفهٔ اسلامی تعلق خاطر داشت و در حوزهٔ فلسفهٔ پدیدارشناسی پرورش یافته بود، یعنی هانری کربن، بشنویم.

کربن در یکی از درس‌ها (کنفرانس‌ها)ی خود که در دسامبر ۱۹۷٤ در دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران ایراد کرد در تعریف پدیدارشناسی گفت:

La phenomenologie consiste a "sauver le phenomene", sauver l' apparence en degageant ou devoilant le caché qui se montre sous cette apparence. Le logos du phenomene, la phenomenologie, c'est donc dire le caché, l'invisible present sous le visible. C'est laisser se montrer le phenomene tel qu'il se montre au sujet a qui il se montre. C'est donc une tout autre demarche que celle de l'histoire de la philosophie ou de la critique historique.[1]

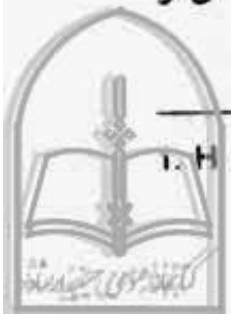
او سپس این تعریف را بر آثار تفکر بعضی از متفکران دورهٔ اسلامی و بر عناوین کتب آنان اطلاق کرده و نوشته است:

Mais alors la recherche phenomenologique n'est-elle pas ce que nos vieux traités mystiques designent comme Kashf al-Mahjub, le devoilement de ce qui est caché? N'est-ce pas aussi ce qui designe le terme de Ta'wil' fondementalent hermenuntique spirituelle quoranique? Le Ta'wil c'est ramener une chose a sa souree, a son archetype. En l'y reconduisant, on la fait passer de niveau en niveau de l'etre, et par le fait meme, on degage la structure d'une essence. (Ce qui ne veut pas tout dire etre structuraliste)

اینکه ماهیت در تفکر متفکران اسلامی و بخصوص در نظر فلاسفه همان است که هوسرل در نظر داشته، جای درنگ و تأمل است و البته کشف محجوب اسماعیلیان و متصوفه را نمی‌توان با انکشاف (*devoilement*) پدیدارشناسان و

---

۱. H. Corbin: *Philosophie Vanieme et Philosophie Comparee*, p.23



مخصوصاً هیدگر یکی دانست. به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان اسلامی پدیدارشناسی به معنی هوسرلی لفظ و حتی مقدمهٔ آن نیست، زیرا پدیدارشناسی در زمینهٔ تفکر فلسفی جدید روییده و در پی دکارت و کانت ظهور کرده است. منتهی دکارت در صدر تاریخ تجدد طرحی درانداخت که در آن کشف محجوب مورد نداشت زیرا همه‌چیز در کوژیتو ظاهر می‌شد، به این معنی که دکارت با طرح تباین میان روان و ماده یکی از قواعد مهمّ فلسفهٔ قدیم یعنی سنخیت میان عالم و معلوم را رها کرد. با این طرح، فلسفه به‌دشواری می‌توانست علم به ماهیات اشیا باشد، زیرا فیلسوف راهی به اشیاء خارجی و ماهیات آنها نمی‌توانست داشته باشد. پس ناگزیر فلسفه راهی دیگر پیش گرفت و به جای بحث در ماهیات اشیا به ماهیت علم و ادراک و شرایط و امکان‌های آن متوجه شد.

لایب‌نیتس مطلب مهمّ تشکیک مراتب وجود و ادراک را پیش آورد و شدت وجود را با علم متناسب دانست. او بر این اساس چیزی به نام «علم بسیط» را پیش آورد که بر «ادراک مرکب» سبقت دارد. همهٔ علوم تصوری و تصدیقی از سنخ علم مرکب است و مخصوصاً صاحب علم مرکب به علم خود نیز علم دارد، اما ادراک بسیط حتی تصور و تصدیق هم نیست بلکه نوعی علم مبهم و اجمالی است که در علم مرکب قدری روشن می‌شود و تفصیل می‌یابد. پیش از لایب‌نیتس، صدرالدین شیرازی، فیلسوف قرن یازدهم هجری (هفدهم میلادی) نیز ادراک را به بسیط و مرکب تقسیم کرده بود. او و لایب‌نیتس هر دو علم و وجود را حقیقت واحد اما مشکک می‌دانستند، اما در تقسیم ادراک به ادراک بسیط و ادراک مرکب، تأکید ملاصدرا در تصدیق علم بسیط بر این بود که ادراک و علم مسبوق به شرط یا شرط‌هایی است و ادراک بسیط شرط ادراک مرکب تلقی می‌شد، به این معنی که اگر ادراک بسیط نباشد هیچ علم و ادراکی وجود ندارد. آدمی در نسبتی که با وجود و مبدأ وجود پیدا کرده است می‌تواند علم و ادراک داشته باشد.

وقتی ملاصدرا به این مطلب می‌اندیشید کاری به بحران فلسفه نداشت و سودای تجدید فلسفه در سر نمی‌پرورد، اما هوسرل برای تجدید فلسفه نیاز

داشت که اساسی برای کوژیتوی دکارت و شرایط ماتقدم ادراک که کانت اظهار کرده بود بجوید. حیث التفاتی و تحویل پدیدارشناسی هیچ‌یک به تنهایی کافی نبودند. حیث التفاتی تنها می‌توانست نشان دهد که نسبت ادراکی ما با جهان و اشیاء جهان یک نسبت اتفاقی و عارضی نیست، بلکه فعل ادراک در نسبت با مدرکات تحقق پیدا می‌کند. مگویید که در نظر کانت زمان و مکان و مقولات فاهمه نیز در حین احساس و ادراک تحقق می‌یابند. اختلاف هوسرل با کانت این است که این فیلسوف می‌خواست بگوید که فلسفه علم نیست، بلکه فیلسوفان معانی و مقولاتی را که شرط ادراک بوده است به مسئله تبدیل کرده‌اند و حال آنکه هوسرل از معانی و مقولات سابق بر ادراک بحث نکرد، بلکه گفت که هر ادراکی مسبوق به حیث قصدی و التفاتی نفس است. حیث قصدی و التفاتی اصطلاحی است که هوسرل آن را از برنتانو گرفته و این فیلسوف نیز آن را از فلاسفهٔ قرون وسطی و به نحو غیر مستقیم از فلسفهٔ اسلامی اخذ کرده است. بنابراین بعید نیست که حیث قصدی و التفاتی از جمله مطالبی باشد که فیلسوفان اسلامی و پدیدارشناسان به آن علاقه داشته باشند.

فیلسوفان اسلامی، و از جملهٔ آنان ابن‌سینا، وقتی از قصد اول و قصد دوم سخن می‌گفتند مرادشان این بود که موجودات را با دو قصد می‌توان منظور کرد. در قصد اول معقول اول ادراک می‌شود و در قصد ثانی معقول ثانی، که مسائل فلسفه همه معقول ثانی‌اند. در فلسفه فیلسوف از معقول اول صرف‌نظر می‌کند تا به معقول ثانی برسد و این همان نکته‌ای است که ملاصدرا آن را در عبارات مختلف بیان کرده است. او وقتی در تعریف فلسفه گفته است که فلسفه یعنی تحول و تبدیل آدمی به عالم عقلی مضاهی عالم عینی، مرادش این بوده است که موجود بشری مغمور در عالم حس و خیال از ادراک مطالب فلسفه عاجز است و باید به مرتبهٔ عقل برسد و عین عقل شود تا معقول ثانی را درک کند. او این معنی را به صورت دیگری نیز از قول ارسطو آورده است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. در این قول به جای معقول اول و معقول ثانی، فطرت اول و فطرت ثانی آمده است. فطرت ثانی مرحله‌ای از ادراک است که ورای مرحلهٔ عادات و امور هرروزی باشد و در آن معانی کلی و معقولات ثانی فلسفی

آشکار شود.

اینک مواردی که می‌تواند توسط استادان فلسفهٔ اسلامی و فیلسوفان پدیدارشناس مشترکاً مورد تأمل قرار گیرد یا زمینهٔ دیالوگ میان آنان باشد به‌اشاره ذکر می‌شود:

۱. فلاسفهٔ اسلامی به‌صراحت از حیث التفاتی ذهن و نفس ناطقه بحث نکرده‌اند، اما وقتی در نفس آدمی شأنی به نام نفس ناطقه ممتاز می‌شود، پیداست که نفس ناطقه چیزی جز نفس به اعتبار توجه و التفاتش به اشیا نیست. علاوه بر این، اگر ماهیت چیزها و قصد و التفات در ذهن مکتشف می‌شود، فیلسوفانی که وجود ذهنی را طرح و اثبات کرده‌اند به نحوی قصد و التفات برای نفس قائل بوده‌اند.[1]

۲. ملاصدرا در کتاب «مبدأ و معاد» از قول ارسطو نقل کرده است که هر کس جویای حکمت است باید از فطرت اوّل به فطرت ثانی سفر کند، زیرا در فطرت ثانی است که می‌توان معقولات ثانیه را ادراک کرد. فطرت اول فطرت اشتغال به امور هر روزی و عادات و مشهورات است. پیداست کسی که از مصلحت‌اندیشی و ملاحظه‌کاری آزاد نشده باشد و در بند سودای سود و زیان و داشته‌های مرسوم باشد به حقایق و ماهیات اشیا التفاتی ندارد، چنان‌که فیلسوف نیز در وقت تفکر از امور عادی هر روزی آزاد است. آزادی از فطرت اول شرط ورود به فطرت ثانی (فلسفی) است، اما این بدان معنی نیست که فیلسوف فطرت اول را به‌کلی ترک می‌گوید. در پدیدارشناسی از فطرت اول و فطرت ثانی بحث نشده است، اما درک و دریافت ماهیات در نظر پدیدارشناس موقوف به تعلیق وجود اشیاست. درست است که هوسرل از «وجود»، تحقق خارجی اشیا را مراد می‌کرد، اما در اینجا در پرانتز قرار دادن وجود صرف قطع‌نظر از مفهوم عامّ وجود نیست، بلکه بیشتر منظور گذشت از تلقی ابژکتیو اشیا و نظر مشهور و عادی است. در پرانتز قرار دادن وجود یعنی گذشتن از مشهورات و مقبولات.

---

۱. چنان‌که اشاره شد، فلاسفهٔ اسلامی علاوه بر قصد اول و قصد ثانی که در آثار فیلسوفان قرون وسطی نیز آمده است معقول را نیز به معقول اول و معقول ثانی تقسیم کرده و درک معقول ثانی را مخصوص فیلسوف دانسته‌اند.

نکتهٔ دیگری نیز در اندیشهٔ هوسرل به سیر از فطرت اول به فطرت ثانی نزدیک است. هوسرل به زیست‌جهان (*Lebenswelt*) قائل است. زیست‌جهان جایی است که همه‌چیز در درون آن معنی پیدا می‌کند و حتی قواعد علمی هم مستقل از آن نیست، اما تعلیق و تحویل ترانساندانتال مستلزم گذشت از این زیست‌جهان و جهانی است که می‌توان آن را لااقل با مسامحه به فطرت اول در نظر ملاصدرا نزدیک دانست.

۳. اگر در پرانتز قرار دادن وجود اشیا و شناختی که از آنها داریم شرط ادراک ماهیت است، فیلسوف پدیدارشناس باید تمام تاریخ و عهدی را که تاریخ با آن به وجود آمده است کنار بگذارد، چنان‌که گویی منتظر عهد دیگر است. با این نظر است که هوسرل نگران آیندهٔ مدرنیته ـ و به تعبیر او اروپا ـ است. فلاسفه و متفکران عالم اسلام به عهد تاریخی فکر نمی‌کردند، اما این نکته که آدمی با عهد الست آدمی شد و از صفات و اوصاف او عهد بستن و عهد شکستن است و انبیا می‌آیند تا عهد بشر را تجدید کنند مطلب مهمی در تفکر اسلامی است. طرح تجدید فلسفه که هوسرل به آن دل بسته بود مسبوق به این اندیشه است که هر تاریخی با عهدی پدید می‌آید و با سست شدن آن عهد دورهٔ تاریخی پایان می‌یابد و عهد دیگری آغاز می‌شود.

٤. گفتیم که ملاصدرا در کتاب «اسفار» ادراک را به ادراک بسیط و ادراک مرکب تقسیم کرده و این تقسیم در اندیشهٔ لایب‌نیتس نیز آمده است. در نظر هر دو فیلسوف ادراک مرکب ادراکِ ادراک است و حال آنکه در ادراک بسیط ادراک‌کننده می‌داند اما نمی‌داند که می‌داند، یعنی به علم خود علم ندارد. ولی حقیقت ادراک بسیط با این بیان شناخته نمی‌شود و حتی ممکن است بپندارند که ادراک بسیط مرتبهٔ ناقص علم است. اصلاً ادراک بسیط به معنی درست لفظ علم نیست یا لااقل علمی نیست که به صورت حکم و قضیه به زبان آمده باشد، بلکه صورت و جهت و غایت علم با آن معین می‌شود. در پدیدارشناسی نیز علم مسبوق به یک نحوهٔ تلقی و وجههٔ نظر است و اپوخه (تعلیق و توقف حکم) بدون آن صورت نمی‌گیرد. همچنین می‌توان آن را با عهد نیز مربوط دانست، گویی علم و عمل هر دو با عهد و بستگی ابتدایی بشر پدید می‌آید. این بستگی و

توجه نحوی ادراک بسیط است. به عبارت دیگر، آدمی همواره نسبتی با وجود و مبدأ وجود دارد و با این نسبت تکلیف علم و عمل و نحوهٔ زندگی او معین می‌شود. مخصوصاً این سخن مارتین هیدگر را به یاد آوریم که: نوعی فهم بنیادی از هستی است که فلسفه و علم و تکنولوژی را ممکن ساخته است.

۵. بالاخره هوسرل به تجدید فلسفه به معنی علم کلی نظر داشت و به حکمت جاویدان ـ یا به قول سهروردی به حکمت عتیق ـ معتقد بود. تصدیق و ابرام وجود فلسفه و خرد جاویدان یکی از مطالب مهم در نظر فیلسوفان اسلامی است. خواست تجدید فلسفه نیز باید مسبوق به تصدیق فلسفهٔ جاویدان باشد. شاید یکی از مباحث مهمی که میان پدیدارشناسان و صاحب‌نظران معاصر فلسفهٔ اسلامی می‌تواند مورد بحث قرار گیرد همین بحث حکمت خالده یا جاویدان‌خرد است.

فارابی، تبادل فرهنگی و اندیشهٔ تاریخی

تبادل فرهنگی هر چند سابقهٔ دیرین دارد، بحث دربارهٔ آن اخیراً در فلسفه وارد شده و در زمرهٔ مسایل مورد بحث فلاسفه قرار گرفته است. در آثار فلاسفهٔ قدیم تا قرن هیجدهم و تا زمانی که علوم اجتماعی و اندیشهٔ تاریخ جهانی پدید نیامده بود تبادل فرهنگی مورد بحث و تحقیق قرار نمی‌گرفت و تنها بعضی مورخان خبر مبادلات فرهنگی را به‌اشاره در آثار خود می‌آوردند. اصولاً طرح چنین مسئله‌ای قبل از اینکه عالم جدید و متجدد تأسیس شود مورد نداشت؛ زیرا در این عالم بود که اندیشهٔ تاریخی پدید آمد و از جمله اقتضاهای اندیشهٔ تاریخی این بود که به برخورد فرهنگ‌ها توجه شود و این مطلب مورد بحث قرار گیرد که با پدید آمدن فرهنگ جدید چه بر سر فرهنگ‌های دیگر می‌آید یا اگر چیزی از گذشته می‌ماند چه شأن و مقامی در عالم جدید پیدا می‌کند. بنابراین، بحث تبادل فرهنگی از اندیشهٔ تاریخی جدا نیست.

اما می‌دانیم که اندیشهٔ تاریخی در دورهٔ جدید تاریخ غربی پدید آمده و از

قرن هیجدهم صراحت و تفصیل پیدا کرده است. یونانیان با فکر تاریخی آشنایی نداشتند، هر چند که در آثار بعضی نویسندگان و مورخان و فیلسوفان یونانی اشاراتی به این فکر می‌توان یافت. این اشاره و تلویح در مقدمهٔ عبدالرحمن بن خلدون قدری صراحت پیدا کرده است، اما فیلسوفی که قبل از ابن‌خلدون اندیشهٔ تاریخی را پیش آورد ابونصر فارابی بود. فارابی در «کتاب‌الملّه» و «کتاب‌الحروف» از نسبت میان فلسفه و دین و امکان و نحوهٔ فراگیری و اقتباس فلسفه بحث کرده است و این بحث البته تا حدی نابهنگام بوده است. مقصود این نیست که فیلسوف به اقتضای شرایط تاریخی تفکر می‌کند و شرایط زمان فارابی مقتضی تأمل و تحقیق در تبادل فرهنگ‌ها نبوده است. زمانی که با شرایط تاریخی و اجتماعی یکی دانسته می‌شود حاکم بر فلسفه نیست، بلکه طرح آن مسبوق به تفکر تاریخی است، یعنی این زمان از وقت تفکر متجدد می‌روید و با این تفکر و پس از آن بسط می‌یابد. شاید تأمل فارابی در مسئلهٔ نسبت دین و فلسفهٔ یونانی و شرایط امکان اخذ فلسفه، برای تأسیس فلسفهٔ اسلامی لازم بوده است.

گفتیم که مسئلهٔ تبادل فرهنگی شاید برای اولین‌بار در اندیشهٔ فارابی ظاهر شده است. نکتهٔ قابل تأمل این است که چرا مسئلهٔ مهمی که در تفکر مؤسس فلسفهٔ اسلامی ظاهر شده، در متن فلسفه وارد نشده و اخلاف فارابی به آن توجه نکرده‌اند. راستی چرا «کتاب‌الملّه» و «کتاب‌الحروف» فارابی کمتر مورد اعتنا بوده و در هیچ‌جا به مطالب آن استناد نشده است؟ درست بگوییم، چرا تا سال‌های اخیر اهل نظر این دو کتاب فارابی را نمی‌شناختند و هیچ فیلسوف و نویسنده‌ای تحقیق فارابی را ادامه نداده و حتی چیزی از آن نقل نکرده است؟ به طور کلی می‌دانیم که سیاست فارابی در تفکر اخلاف او جای مهمی نداشت. مع‌هذا مطالب سیاسی او در آثار محققان کم‌وبیش نقل می‌شد. اما کتاب و نوشته‌ای نمی‌شناسیم که در آن حتی اجمالی از مطالب «کتاب‌الحروف» و «کتاب‌الملّه» آمده باشد.

وجه این بی‌توجهی کم‌وبیش معلوم است. با آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلامی اخگر فکر تبادل فرهنگی درخشیده و سپس با تأسیس فلسفه این بارقهٔ

اندیشهٔ تاریخی پوشیده و محو شده و دیگر کسی به جستجوی آن برنخاسته است، زیرا در متن فلسفهٔ اسلامی جایی برای بحث تبادل فرهنگی نبوده است. اکنون هم وقتی به تعلق فارابی به عالم اسلامی و توجهش به فلسفهٔ یونانی می‌اندیشیم شاید ورود او در بحث‌هایی نظیر تبادل فرهنگی یک امر عجیب به نظر آید، ولی اگر «کتاب‌الحروف» و «کتاب‌الملّه» از فارابی باشد ـ که دلیلی برای انکار آن نداریم و به فرض اینکه انتساب این کتاب‌ها را به فارابی منکر شویم، تعلق این دو کتاب به زمان نزدیک به فارابی در عالم اسلامی محرز و قطعی است ـ اولاً مسئلهٔ انتقال فلسفه و فرهنگ و علم از یک عالم به عالم دیگر (یا به قول فارابی از یک مدینه به مدینهٔ دیگر) در نظر فیلسوف مهم بوده و ثانیاً جامعه‌ها را برحسب آرا و اعتقادات و مبانی فکری طبقه‌بندی کرده و مرتبهٔ عقلی و برهانی را مرتبهٔ کمال جامعه دانسته است.

می‌دانیم که فارابی، به موافقت با استادان یونانی فلسفه، به تناسب و تناظر میان وجود فرد آدمی و جامعه و مدینه و عالم قائل بوده و برای همهٔ اینها مراتب یکسان و مشترک ذکر کرده است. این قول آشکارا نظری غیر تاریخی است. درست است که در آنجا از کمال و استکمال فرد و جامعه سخن به میان می‌آید، اما کمال و استکمال را با تاریخ و تحول تاریخی اشتباه نباید کرد. حتی ملاصدرا که به حرکت جوهری قائل بود و کائنات را رو به ترقی می‌دانست به تاریخی بودن وجود و اندیشهٔ بشر و سیر تاریخی آن کاری نداشت و هیچ چیز دربارهٔ ترقی تاریخی نگفت، اما وقتی سخن از تحول جامعه به تناسب مراتب وجودی و علمی می‌گوییم ناگزیر وارد تاریخ می‌شویم. افلاطون و ارسطو هم که شرایط انحطاط و تغییر مدینه‌ها را بیان می‌کردند مقدمات فکر تاریخی را می‌پروردند، اما فارابی به صرف بیان تبدل مدینه‌ها و تناظر میان مدینه و فرد اکتفا نکرد، بلکه صورت آدمی را در آیینهٔ زبان مدینه و اهل آن دید.

به نظر او زبان در دوران آغازین، زبان تفهیم و تفاهم برای رفع نیازهای عادی از طریق تمثیل و اقناع است و چون این زبان به کمال رسد آن را خطابه می‌خوانند و خطابه زبان اهل یک مدینه و صفت خاص و ممیز آن است. به عبارت دیگر، در تقسیم‌بندی فارابی جامعه‌ای هست که مردمان در آن به زبان

خطابه سخن می‌گویند. پیداست که این زبان مادهٔ متناسب با صورت خطابی دارد، یعنی مدینه‌ای که زبان آن زبان خطابه است، آرا و اعتقادات مردمش هرچه باشد آنها اهل تفکر فلسفی نیستند. ما معمولاً می‌پنداریم ـ و این پندارمان چندان بی‌وجه نیست ـ که افلاطون و ارسطو فکر می‌کرده‌اند که آدمی ـ یعنی حیوان ناطق ـ همواره و همیشه در هر جا که بوده از عقلی که ارسطو آن را در کتاب «ارغنون» خود ممثل کرده است برخوردار بوده و زبان عقل را در می‌یافته است، اما فارابی گفته است که همهٔ مردم همیشه و همواره به زبان عقل و برهان سخن نمی‌گفته‌اند و نمی‌توانسته‌اند که به این زبان سخن بگویند. او در مقام بیان پیدایش و رشد جامعه نوشته است:

> در آغاز هر قوم و جامعه‌ای به محدودهٔ خاصی از مکان (ده، شهر،...) تعلق دارد و تصورات و تخیلات و معارفش نیز از نظر کمی و کیفی محدود است و با قوا و اوصاف جسمی و روانی آن قوم تناسب دارد.[1]

تا اینجا هنوز چیزی از اندیشهٔ تاریخی پیدا نیست و آنچه نقل شد، بیان نظر فارابی در تناسب میان انحای درک و علم با اوصاف و استعدادهای زیستی و نفسانی است. یعنی فکر و عمل و قوای مادی و روحی هر قوم با استعدادها و توانایی‌های قوای ادراکی او تناسب دارد. یعنی هر قوم و مردمی چیزهایی را درک می‌کنند و از ادراک بسیاری چیزهای دیگر عاجزند نه اینکه فهم‌ها همیشه و همواره یکسان باشد. این مطلب را به دو نحو می‌توان تفسیر کرد. یکی اینکه خصوصیات زیستی مردمان حدود درک و فهم آنان را معین می‌کند و دیگر اینکه اندیشه و نظر و عمل تاریخی است، به این معنی که فهم و درک و قدرت تصرف مردمان در تاریخ تغییر می‌کند.

ظاهر قول فارابی به تفسیر اول نزدیک است، زیرا او صدور افعال و اعمال و درک معانی را به سرمایهٔ ذاتی آدمی برمی‌گرداند و می‌نویسد: «چون این افعال و اعمال عادت شود انواع صنایع و حرف و ملکات و عادات و آداب و رسوم و

---

۱. کتاب الحروف، صص ۱۳۵ـ۱۳٤.

زبان‌های مختلف پدید می‌آید.» نکتهٔ مهمی که از این بیان می‌توان استنباط کرد این است که زبان در نظر فارابی زبان فکر است و فکر و زبان با هم رشد می‌کند.

به نظر فارابی تجارب مراحل اول زندگی آدمی با دو صفت مشخص می‌شود. یکی اینکه این تجارب خاصّ مردم و جامعهٔ معینی است، زیرا با سرمایهٔ ذاتی آنان و رفتاری که به مقتضای انتخاب اسهل از آنان سر می‌زند و به صورت عادت و رسم و سنت در می‌آید، پیوستگی دارد. صفت دوم که وجه مشترک تمام مدینه‌های جاهله است (و در جای دیگر فارابی این وصف را وصف «مدینهٔ ضروریه» خوانده است) یک صفت سلبی است. فارابی متوجه بوده است که تفکر اولیهٔ آدمیان بر مبنای اصل علّیت استوار نبوده و صفت تفکر در جامعه‌های اوایل را دوری از اصل علّیت و غفلت از قاعدهٔ ترتب معلول بر علت دانسته است. اگر داشتن عقلی که با اصل علّیت قوام می‌یابد لازم ذات آدمی نیست و این عقل در طی تاریخ و با شرایط تاریخی پدید می‌آید، چرا نگوییم که عقل یک عقل نیست بلکه در طیّ تاریخ زندگی بشر پدید می‌آید و مگر فارابی به صراحت نگفته است که مردم در ابتدا و آغاز حیات خود به اصل علیت قائل نبوده‌اند؟

به نظر فارابی، در مرحلهٔ تفکر ابتدایی زبان، زبان تمثیل و تمثل است. با این زبان علاوه بر تفهیم و تفاهم می‌توان در گفتگو و مخاطبه یکدیگر را قانع کرد و به این جهت این زبان زبان اقناع است که چون به کمال رسد نام خطابه به آن داده می‌شود. با پدید آمدن فن خطابه جامعه نیز دگرگون می‌شود، اما در این مرحله نیز اصل علّیت جایی ندارد و خطابه از حیث صور و مضمون تفکر، قبل از دورهٔ برهان است و صرفاً در جامعهٔ ساده‌اندیشان اعتبار عام پیدا می‌کند. این مرتبه نیز با دخل و تصرف نیروی تخیل در عالم ذهنی و در قلمرو زبان و بر اثر تألیف معانی و پدید آمدن تعبیرهای زبانی تازه صورتی پیدا می‌کند که چون به حدّ کمال رسید، هنر شعر نامیده می‌شود. بر طبق رأی فارابی، هنر شعر نیز مثل فنّ خطابه، و شاید بیش از آن، به جامعه‌ای که آن را ابداع کرده تعلق و اختصاص دارد. در این باب شاید بتوان گفت که میان قول فارابی و نظر ویکو

مشابهتی وجود دارد، منتهی تأکید فارابی بر این است که با پدید آمدن این فنون، دانش‌هایی مثل علم لغت و صرف و نحو و چگونگی وضع الفاظ و... پدید آمده و جامعه نیز با این علوم و فنون قوام یافته است.

در نظر فارابی، تا پیدایش این مرحله هنوز خواص و عوام از هم ممتاز نشده‌اند، یعنی این مرحله، مرحلهٔ زندگی جمهور است و فارابی رؤسای این جامعه را هم از سنخ جامعه و عوام به شمار می‌آورد، هر چند که آنها خود را از عوام و جمهور ممتاز می‌دانند.[1] فارابی در وصف چنین جامعه‌ای ظاهراً به دورهٔ یونانی پیش از سقراط و به نظم و زندگی و آرا و کلمات حکمایی که به زبان شعر سخن گفته‌اند نظر داشته است.

این گفتهٔ فارابی را حتی اگر قابل چون و چرا بدانیم، اهمیت آن را نمی‌توانیم انکار کنیم. فارابی نظر تازه‌ای به جامعه انداخته و جامعه‌ها و مردمان را برحسب زبان و فکر تقسیم کرده است. جامعه‌های ابتدایی از زبان بهره‌ای جز زبان تفهیم و تفاهم در امر معاش ندارند و بعد از آن به ترتیب زبان‌های خطابه و شعر و جدل و برهان به وجود می‌آید. آیا این قول حاکی از نگاه تاریخی به جامعه و زندگی بشر نیست؟ قبل از فارابی و حتی بعد از او تا قرن هیجدهم نظر تاریخی و تاریخی بودن امور به زبان فلسفه اظهار نشده بود. پس چگونه فارابی در حدود هزار سال قبل از اینکه اندیشهٔ تاریخی در متن فلسفه قرار گیرد آن را اظهار کرده است؟ حتی ابن‌خلدون که مؤسس فلسفهٔ تاریخ است و به تفصیل در باب زندگی بدوی و شهری و علم عمران بحث کرده است، به این معنی متفطن نشده است که جامعه‌ها با فکر و زبان قوام می‌یابد و با تغییر تفکر است که صورت جامعه و سیاست آن تغییر می‌کند. فارابی چگونه به این نظر رسیده است؟

شاید برای اولین‌بار در طیّ تاریخ بشر، مسلمین سراغ علوم اقوام دیگر رفتند. دربارهٔ علومی که یونانیان از مصریان و ایرانیان و... اخذ کرده‌اند اطلاع دقیق نداریم و این اخذ و اقتباس در هر صورت با آنچه مسلمانان از یونانیان و هندیان آموختند قابل قیاس نیست. این بار برخورد فرهنگی به معنی حقیقی

---

۱. کتاب الحروف، بند ۱۳۹.

لفظ واقع شده بود و یکی از بزرگ‌ترین کسانی که این واقعه را تجربه کردند، یا درست بگوییم تجربهٔ برخورد دو فرهنگ در وجود آنها رخ داد، فارابی بود. او در وجود خود تاریخی بودن تفکر را تجربه کرد.

فارابی با این تجربه و با تأمل در حقیقت و ماهیت دین و تفکر دینی به این دریافت و رأی و نظر رسید که چون روش خطابی و شعری که متناسب با جامعهٔ جمهور است تحول یابد و به کمال برسد، ممکن است مردمان به کمک فنّ خطابه و روش خطابی به جستجوی علل پیدایش چیزها و فحص در امور ریاضی و طبیعی بپردازند و پیشرفت این روش مؤدی به اختلاف نظر و پدید آمدن آرای متفاوت در مطلب واحد شود. در این صورت، چون صاحبان آرای مختلف به صحت رأی خود معتقدند، برخورد عقاید و آرا به وجود می‌آید و هر کس می‌کوشد قول و عقیدهٔ خود را اثبات کند و در رد و ابطال آرای دیگر می‌کوشد. از این کوشش شیوهٔ نویی به ظهور می‌رسد که در مرحلهٔ کمال، فنّ جدل نام می‌گیرد و همین شیوه است که در صورت عدول از روش صحیح به نوعی سفسطه و مغالطه مبدل می‌شود.[1] به نظر فارابی، شیوهٔ جدل از زمان افلاطون به منزل کمال رسیده و متناسب با آن، جامعهٔ زمان افلاطون نیز به کمال مرحلهٔ جدلی نائل شده است. ولی شیوهٔ جدل هرچند با قوت و مهارت و درستی به کار رود باز از قلمرو ظن فرا نمی‌رود و چون صاحبان علم به علم ظنی و ظن راضی نشوند، سعی آنها به کشف شیوهٔ برهان که تنها طریق وصول به یقین است مؤدی می‌شود. تنها صاحبان این روش مستحقّ نام و عنوان خواصند و جامعه‌ای که در آن اهل برهان وجود دارد فکر و نظر به کمال ممکن رسیده است.

چنان‌که اشاره شد، فارابی در بیان این مطالب به تاریخ یونان و سیر تفکر یونانی نظر داشته و جامعهٔ یونانی تا زمان افلاطون را جامعهٔ قبل از برهان و جامعهٔ جمهور و آخرین حدّ کمال آن را کمال جدلی دانسته است. به نظر او، این

---

۱. نگ. ک. به: عبدالجواد فلاطوری، نظر فارابی در باب تبادل فرهنگ‌ها، مجموعهٔ خطابه‌های تحقیقی در مجمع بحث و تحقیق دربارهٔ ابونصر فارابی، ۱۳۵٤، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، صص ۷٦ـ٦۸.

جامعه مقدمهٔ جامعهٔ زمان ارسطو یعنی زمان پدید آمدن صناعت برهان بوده است. در چنین جامعه یا مدینه‌ای خواص وجود دارند و اینانند که بر اساس اصول و مبادی فلسفه قواعد و قوانین نظری و عملی وضع می‌کنند و به تعلیم و تأدیب مردمان می‌پردازند و آنها را به زندگی قرین سعادت رهبری می‌کنند. فارابی مجموعهٔ این قواعد و قوانین حاکم بر زندگی عمومی را «ملت» نامیده است.[1] بنابراین، به طور کلی جامعه‌ها و مدینه‌ها سه قسم می‌شوند. یکی جامعه و مدینه‌ای که بر بنیان فلسفه استوار نیست. چنین مدینه‌ای فاقد ملت است، یعنی در آن قواعد و قوانین نظری و عملی که مؤثر در تأدیب و اصلاح مردم و تمهید راه وصول به سعادت باشد وجود ندارد. دوم جامعه‌ای که بر اساس صناعت جدل بنا شده است و البته ملتی (فرهنگی) که بر مبنای جدل بنا شده باشد خالی از خطا و فساد نیست و بالاخره سوم جامعه‌ای است که مبنای فلسفی و برهانی دارد. در این مدینه قواعد و قوانین همه بر پایهٔ محکم برهان قرار دارند و مستدل و کامل و صحیح هستند.

فارابی این تقسیم را ترتیب داده است تا درک و دریافت مهمّ خود از دین و فلسفه و نسبت تفکر دینی و فلسفی را سامان دهد و آزمایش برخورد فرهنگی را که اکنون در دورهٔ جدید برای ما اهمیتش بیشتر شده و در عداد مسائل اصلی فلسفه قرار گرفته است در صورت صناعات منطقی درج کند تا حقیقتش پوشیده نماند. فارابی در حقیقت می‌خواسته است مسئلهٔ مبادلهٔ فرهنگی و انتقال یک ملت (دین و فرهنگ) و فلسفه و علم از مدینه و از نزد قومی به قوم و مدینهٔ دیگر را طرح کند. این مسئله در زمان فارابی و در زمان‌های قبل از او مطرح نبوده است.[2] فارابی برای تأسیس فلسفه در عالم اسلامی می‌بایست نه فقط به

---

۱. مرحوم دکتر عبدالجواد فلاطوری این معنی «ملت» را با بعضی تعاریف «فرهنگ» مطابق دانسته و ملت به معنی قواعد و قوانین حاکم بر زندگی، یا ملت با تمام مقوم‌های فکری و عملی آن را فرهنگ خوانده است. نگ. ک. به: مقدمه کتاب الحروف، به اهتمام محسن مهدوی، صص ۴۹-۴۷.

۲. و من گمان می‌کنم فارابی در مقام مؤسس فلسفهٔ دورهٔ اسلامی، خود را محلّ تلاقی فرهنگ‌ها و بخصوص فرهنگ اسلامی و یونانی یافته و برای تأسیس فلسفه در عالم اسلامی به طرح چنین مسئله‌ای و یافتن پاسخی برای آن نیاز داشته، اما پس از ترجمهٔ آثار یونانی و تحقق فلسفه، فیلسوفان عالم اسلام به طرح مجدد و تفصیل آن نیازی نداشته‌اند.

زبان عربی فلسفه تعلیم کند، بلکه چون در این کار با مشکلات و موانعی مواجه می‌شد لازم بود که آن مشکلات و موانع را بشناسد. یعنی تمام امکان‌های انتقال یک فلسفه یا دین از قومی به قوم دیگر را در نظر آورد.

گفته‌اند فارابی «کتاب‌الحروف» را به قصد دفاع از استاد منطق خود متّی بن یونس نوشته است، زیرا او در مناظره با ابوسعید سیرافی نتوانسته بود چنان‌که باید از منطق دفاع کند.[1] فارابی در هیچ موضعی از مواضع کتاب خود به قضیهٔ مناظرهٔ میان ابوسعید و متی بن یونس اشاره نکرده است. مطالب «کتاب‌الحروف» هم وسعت و شمولی بیش از مسئلهٔ ارزش منطق که مناظرهٔ مزبور بر سر آن صورت گرفته است دارد. البته بعید نیست که وقتی خبر این مناظره به گوش فارابی رسیده، او را به تأمل در مسئلهٔ زبان و امکان‌های تفاهم و انتقال عقاید و مبادلهٔ آرا واداشته باشد. اما طرح مسئله‌ای به این اهمیت نمی‌تواند یک امر اتفاقی و صرفاً ناظر بر مناظرهٔ میان یک نحوی متکلم و یک منطق‌دان باشد. نکتهٔ مهم این است که وقوع چنین مناظره‌ای از جمله موارد خاصّ برخورد دو سنخ تفکر یا دو فرهنگ است. اگر بگوییم در این مناظره یکی از منطق دفاع کرده و دیگری می‌گفته است که با وجود نحو نیازی به منطق نداریم نادرست نگفته‌ایم، اما شاید به عمق حادثه و آنچه به این بحث جان می‌داده است توجه نکرده‌ایم. متی‌بن یونس نمایندهٔ منطق است که از یونان آمده و ابوسعید سیرافی از ملت و زبان مناسب آن دفاع می‌کرده است. کسانی که می‌پندارند منطق متعلق به قوم خاصی نیست و با فکر و روح همهٔ مردمان تمام اعصار موافقت دارد اهمیت نزاع ابوسعید و متی بن یونس و محلّ حقیقی این نزاع را در نمی‌یابند. چنان‌که در همین نوشته دیدیم، فارابی نیز معتقد نیست که اذهان همهٔ مردمان همواره مستعدّ درک منطق و مطالب منطقی باشد.

در حقیقت، مناظرهٔ متی و سیرافی یک حادثهٔ تاریخی و مظهر و مثال برخورد فرهنگ یونانی و اسلامی بوده است. هنر و عظمت مقام فارابی در این است که این حادثه را دریافته و سعی در طرح درست و فلسفی آن کرده است. فارابی متوجه شده است که متی‌بن یونس و ابوسعید سیرافی نظر و زبان

---

۱. کتاب الحروف، بندهای ۱۵۱ـ۱۴۸.

یکدیگر را درنمی‌یافته‌اند. او وقتی امکان‌های انتقال فلسفه و فرهنگ را در نظر آورده، موارد بسیاری از سوء تفاهم و اختلاف و پریشانی دیده و در صدد فهم و درک آنها برآمده است. به عبارت دیگر، فارابی حادثهٔ تاریخی بسط اسلام و انتقال فلسفه و علوم به عالم اسلامی را کلیت بخشیده و به زبان فلسفه و به صورت یک نظریه بیان کرده است. اما صرف‌نظر از اشاره‌هایی که به انتقال فلسفه از یونان (و از زبان یونانی) به عالم اسلام و به زبان عربی دارد، به جزئیات کمتر توجه کرده و به تاریخ برخورد فرهنگ‌ها و ذکر مثال و مورد نپرداخته و بیشتر نظرش به امکان‌های منطقی بوده است ـ که البته کار فیلسوف نیز همین است.

به نظر فارابی، در وهلهٔ اول که انتقال فرهنگ را در نظر می‌آوریم، به طور کلی این امکان وجود دارد که دین و ملت با اساس و مبنای فکری و فلسفی‌اش انتقال یابد که البته بسته به اینکه آن ملت و فرهنگ صاحب برهان یا جدل و خطابه باشد آثار و نتایج انتقال متفاوت می‌شود. همچنین ممکن است ملت و فرهنگی که بر بنیان فلسفهٔ صحیح استوار است بدون فلسفه انتقال یابد، چندان که کسی نداند که دین و فرهنگ مثال‌ها (یا تمثل‌ها)ی فلسفه است. در این صورت، اگر فلسفهٔ صحیح هم به این قوم و امت منتقل شود، شاید میان اهل دین و اهل فلسفه اختلاف افتد و این اختلاف تا زمانی که به موافقت فلسفه و دین پی نبرند و سوء تفاهم رفع نشود، ادامه یابد. اما اگر دین و ملت تابع فلسفهٔ فاسد و نادرست باشد و فلسفهٔ صحیح و سالم به آن قوم منتقل شود، میان فلسفه و فرهنگ و دین اختلاف و نزاع پدید می‌آید. امکان دیگر این است که جدل و سفسطه در میان امت و قومی که دین مستقر و متمکن دارند راه یابد که در این صورت، دین و فرهنگ در معرض خطر قرار می‌گیرد (فارابی در اینجا به متکلمان نظر دارد) و شاید که حکام آن ملت از نشر سفسطه و جدلی که به دین زیان می‌رساند جلوگیری کنند.[1] پیداست که فارابی در این بیانات به بسط دین اسلام و نشر فلسفه در میان مسلمانان و نیز به موافقت دین و فلسفه نظر داشته است.

---

۱. همان منبع، بندهای ۱۵۱ـ۱۴۸.

یک بار دیگر به مسئلهٔ اصلی بازگردیم و توجه کنیم که فارابی اقوام متفاوت را دارای استعدادها و امکان‌های درک و فهم مختلف و متفاوت می‌دانست، یعنی در نظر او هر قومی قادر به درک و فهم تمام ادراک‌های اقوام و امت‌های دیگر نیست. ثانیاً هیچ فهم و درکی به قوم و نژاد خاص اختصاص ندارد و هر قومی ممکن است مستعدّ درک و پذیرش دین و فلسفه‌ای که در جای دیگر پدید آمده است بشود. ثالثاً حتی ممکن است فلسفه در جایی و دین صحیح متناسب با آن در جای دیگر پدید آید و این دو در زمانی با هم جمع شوند.

مسئله‌ای که فارابی در آغاز تاریخ فلسفهٔ اسلامی به آن توجه کرده است در عصر ما از جمله مسائل بسیار مهم به شمار می‌رود، زیرا اکنون نه فقط حلّ مسائل جهانِ توسعه‌نیافته، بلکه درک و فهم آیندهٔ عالم متجدد و نوع بشر به طور کلی به آن بستگی پیدا کرده است. درست است که هیچ‌یک از اوصافی که فارابی ذکر کرده است درست با وضعی که اکنون در جهان جریان دارد مطابق نیست، ولی اکنون با نشر و بسط فرهنگ تجدد نه فقط فرهنگ‌های دیگر به جسم بی‌روح مبدل شده و از اثر افتاده است، بلکه اگر بخواهیم به زبان فارابی سخن بگوییم، صورت پراکنده‌ای از مثالات فلسفهٔ جدید غربی به عنوان فرهنگ جدید و متجدد رواج یافته است بی‌آنکه مردمان از اساس و مبنای آن باخبر باشند. اگر قبول رسوم و فرهنگ و ادب غرب را امری درست و به‌جا و مفید یا ضروری و ناگزیر بدانیم و بخواهیم با استمداد از نظر فارابی دربارهٔ وضع فعلی عالم در نسبتی که با فرهنگ غربی دارد حکم کنیم، باید بگوییم که قبول نظام زندگی غربی بدون اخذ اساس فلسفی این نظام مایهٔ پریشانی و آشوب فکری و گسسته‌خردی می‌شود، و بر متفکران و عقلا و خواصّ قوم است[1] که آرای جدلی و مطالب خطابی و رسوم و رفتارها را به اصل فلسفی آن بازگردانند.

اکنون مشکل بزرگ این است که نمی‌دانیم آنچه از غرب در همه‌جای جهان پراکنده شده است و می‌شود بر کدام اساس و بنیان متکی است. می‌توان ظاهر

---

۱. ما نمی‌دانیم اگر فارابی به وضع فعلی کشورهای توسعه‌نیافته نظر می‌کرد، در آنجا نشان خواص را در چه کسانی می‌جست.

فلسفهٔ غربی را در مدرسه آموخت و با الفاظ و اصطلاحات و احکام آن آشنا شد، اما فلسفه‌ای که به این صورت آموخته می‌شود در عرض سایر آموخته‌ها و آداب است. آشنایی با اساس و فرهنگ غربی وقتی حاصل می‌شود که دریابیم علم و سیاست و ادب و قواعد و قوانین عالم غربی که در سراسر جهان انتشار می‌یابد بر چه مبنایی استوار است و در چه شرایطی ممکن است رشد و بسط و قوام پیدا کند.

فارابی نیز به مدینه‌ای می‌اندیشید که زبان مردم آن زبان برهان باشد. بحث در اینکه این مدینه چگونه متحقق می‌شود در این مختصر نمی‌گنجد. نمی‌دانیم آیا فارابی می‌توانست عالم واحدی را در نظر آورد که بسط و انتشار اقتضای ذات فرهنگش باشد. ما در طرح مسئلهٔ برخورد فرهنگ‌ها می‌توانیم از فارابی درس‌های بسیار بیاموزیم، به شرط اینکه لااقل به همان اندازه که او با عالم خود آشنایی داشت و تفکر یونانی را می‌شناخت وضع خود و موقع و مقام و امکان‌های تجدد و عالم متجدد را دریافته باشیم، یعنی هم طلب داشته باشیم هم قوهٔ قبول، و هم گوش داشته باشیم هم زبان. گوشِ بیگانه با عالم متجدد و زبان معتاد به گفتن مطالب رسمی و تکراری گوش و زبان مناسب با تفکر نیست. این گوش و این زبان را باید به قول مولانا جلال‌الدین فروخت و گوش و زبان دیگر خرید تا تبادل فرهنگی ممکن شود.

ابن رشد، فیلسوف اسلامی
زمینه‌ساز رنسانس و آموزگار مدرنیزاسیون مغرب اسلامی

در تاریخ فلسفهٔ اسلامی مسائلی هست که کمتر مطرح شده و یا هرگز مطرح نشده است. ما نمی‌دانیم چرا مسائل مهمی مثل شرایط امکان ارتباط فرهنگ‌ها و زبان و تاریخ که در آثار فارابی مطرح شده است در نظر اخلاف او مورد اعتنا قرار نگرفته و فراموش شده است. همچنین نمی‌دانیم و نمی‌پرسیم که چرا مورخان فلسفهٔ ابن رشد را پایان فلسفهٔ اسلامی می‌دانند. تا زمانی که کربن به سهروردی و ملاصدرا توجه نکرده بود گمان می‌شد که اروپاییان از دوام و استمرار فلسفه در ایران و از وجود امثال خواجه نصیرالدین طوسی و میرداماد استرآبادی و ملاصدرای شیرازی خبر نداشته‌اند. اینکه شرق‌شناسان از فلسفه بعد از ابن سینا بی‌خبر بوده‌اند معقول و موجه نمی‌نماید و مگر کنت دوگوبینو به فلسفهٔ ایران زمان خود اشاره نکرده است؟ پس نادیده گرفتن فلسفه بعد از ابن سینا باید وجه دیگری داشته باشد، بخصوص که پس از انتشار آثار کربن و مخصوصاً کتاب

چهار جلدی «در باب اسلام ایرانی» باز هم کسانی در کشور کربن این گفته را تکرار می‌کنند که فلسفهٔ اسلامی با ابن‌رشد پایان یافته است. این را دیگر ناشی از بی‌خبری و بی‌اطلاعی نمی‌توان دانست.

پرسش‌های دیگری هم هست که مطرح نشده است. چرا ابن‌رشد که خاتم فلاسفهٔ اسلامی معرفی شده است در شرق عالم اسلام و در ایران شناخته نشده است؟ چرا محققان فلسفه و فلاسفهٔ جهان اسلام که پس از ابن‌رشد آمدند به آثار او توجه نکردند و این آثار در تاریخ تفکر اسلامی منشأ هیچ اثری نشد؟ نظر من این است که ابن‌رشد رویی به اروپا داشت و می‌توانست حلقهٔ واسط فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ اروپایی باشد و شاید وحدت تاریخ فلسفه نیز اقتضا می‌کرد که اگر فلسفه قدری به سمت علم کلام رفته است به مسیر اصلی خود باز گردد. ابن‌رشد فلسفهٔ اسلامی را از تمایل کلامی به فلسفهٔ محض باز آورد و به قرون وسطاییان نیز تذکر داد که از مسیر کلام به فلسفه بازگردند و این دعوت یکی از موجبات بحرانی بود که به رنسانس ختم شد. شاید نظر کسانی که ابن‌رشد را آخرین فیلسوفِ عالم اسلام می‌دانند به این طریق قابل توجیه باشد که فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌رشد ترکیبی از فلسفه و کلام و عرفان است. این برداشت گرچه نادرست نیست اما نمی‌توان آن را به مورخان فلسفهٔ اسلامی نسبت داد. علاوه بر این، در تاریخ فلسفهٔ اسلامی کلام و عرفان و فلسفه با هم ممزوج نشده‌اند بلکه عرفان و کلام در فلسفه منحل شده و صورت فلسفی پیدا کرده‌اند.

من همواره متعجب بوده‌ام که چرا مورخان فلسفهٔ ابن‌رشد را پایان فلسفهٔ اسلامی دانسته‌اند، اما وقتی یکی از مقالات ایزوتسو، محقق صاحب‌نظر ژاپنی، را می‌خواندم مسئله تا حدی برایم حل شد. به نظر ایزوتسو تاریخ فلسفه، تاریخ فلسفهٔ اروپایی است و فلسفه هرجا باشد جزئی از فلسفهٔ اروپاست و اقوال و نظرهایی که نسبتی با فلسفهٔ اروپایی پیدا نکنند به حساب نمی‌آیند. فارابی و ابن‌سینا و غزالی و مخصوصاً ابن‌رشد در اروپا تأثیر کرده‌اند و به این جهت در تاریخ فلسفه مقامی دارند، اما میرداماد و ملاصدرا که در تفکر اروپایی تأثیر نکرده‌اند در حاشیهٔ تاریخ فلسفه قرار داده می‌شوند و عجب آنکه در کشورهای

عربی و اسلامی ـ غیر از ایران ـ هم پس از ابن‌رشد فلسفه بی‌رونق و تقریباً متروک شده است. در ایران هم که تفکر و تحقیق فلسفی ادامه پیدا کرد به فلسفه و فلاسفهٔ مغرب اسلام اعتنا نشد و در آثار فلاسفهٔ اسلامی ایرانی هیچ اثر و نشانی از آرای ابن‌رشد نیست و حتی در هیچ‌جا نامی از او برده نشده است. آیا این یک گسست یا گسیختگی در تاریخ فلسفهٔ اسلامی است یا ابن‌رشد مقام حاشیه‌ای در این تاریخ داشته است؟

به نظر من قضیهٔ بی‌اعتنایی به ابن‌رشد در شرق عالم اسلام از بی‌توجهی شرق‌شناسان و مورخان فلسفه به سهروردی و ملاصدرا دشوارتر و پیچیده‌تر است زیرا متفکرانی که به یک عالم تعلق دارند و مسائلشان مشترک است نمی‌توانند به آثار یکدیگر بی‌اعتنا بمانند. ابن‌خلدون از آثار معاصران شرقی خود ـ چنان‌که در «مقدمه» می‌خوانیم ـ باخبر بوده است ولی فخر رازی و خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی و ملاصدرای شیرازی نامی از ابن‌رشد نبرده و هیچ قولی از او نقل نکرده‌اند. مگر نه این است که او مطالب «مقاصد الفلاسفه» غزالی را نقض کرده و از فلاسفهٔ متقدم عالم اسلام، هرچند که در روش تلقی فلسفه و در بسیاری مسائل با آنان اختلاف داشته، دفاع کرده است؟ پس چگونه است که آثار او را نخواندند و در آرائش چون و چرا نکردند؟

فلسفه ابن‌رشد در گفتار (دیسکور) غالب فیلسوفان ایران نمی‌گنجیده و به این جهت نوشته‌های او را عمیق و بدیع تلقی نکرده‌اند. بعضی نویسندگان مغرب عالم اسلام نیز صریحاً او را مقلد ارسطو دانسته‌اند. ابن‌سبعین در کتاب «بدء العارف» نوشته شده است:

> این مرد، ابن‌رشد، اغوای ارسطو شد و خود را وقف تجلیل او کرد. نه فقط در اندریافت‌ها بلکه در شیوه‌های پایه‌ای اندیشه از او تقلید کرد. اگر به او می‌گفتند ارسطو گفته در یک زمان هم ایستاده و هم نشسته او هم همین را می‌گفت و بدان باور داشت. اکثر آثارش از تعلیمات ارسطو گرفته شده‌اند، چه شرح‌هایش بر او یا شیوهٔ پیروی او از نحوهٔ اندیشهٔ ارسطو. خود به‌تنهایی دامنهٔ اندیشه‌ای محدود

درکی ضعیف و تصوراتی احمقانه داشت و فاقد اشراف و دل‌آگاهی بود. اما مردی نیک بود ـ بصیر، منصف و آگاه از کاستی‌های خود. نمی‌توانیم از کار شخص او سخن گوییم زیرا صرفاً مقلد ارسطو بود.[۱]

این رأی که ابن‌رشد صرفاً مقلد ارسطو بود اختصاص به ابن‌سبعین ندارد. توماس آکوئینی و حتی دانته هم ابن‌رشد را «شارح» می‌دانسته‌اند و چون توجه کنیم که ابن‌رشد خود از روی تواضع مقامی بیش از شارح برای خود قائل نبوده است به دشواری می‌توان گفت که توماس آکوئینی و دانته به قصد تحقیر و تخفیف او را شارح خوانده باشند. در اینجا من از نقل‌قول ابن‌سبعین مقصود دیگری دارم. اگر ابن‌سبعین فارابی را «بزرگ فیلسوفان» نخوانده بود این حکم او را نقل نمی‌کردم. آیا حقیقتاً ابن‌رشد در جنب فارابی مقامی ندارد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش چند راه وجود دارد. یکی اینکه در مطاوی اقوال و آرای ابن‌رشد تأمل و تحقیق کنیم و در قیاس آرای او با فیلسوفان دیگر دربارهٔ مقام او در عالم فلسفه حکم کنیم. (این کاری دشوار است و هرکس بخواهد به این روش عمل کند، اگر فیلسوف را به خود نزدیک نداند و اصول و قواعد فلسفهٔ او را نپسندد قهراً قدر او را اندک و ناچیز تشخیص می‌دهد و اگر با او موافق باشد بزرگش می‌دارد چنان‌که به‌جرأت می‌توان حکم آمیخته به تحقیر ابن‌سبعین را به اختلاف نظر او با ابن‌رشد بازگرداند و...) راه دیگر این است که ببینیم در تاریخ فلسفه چه شأن و مقامی برای ابن‌رشد قائل شده‌اند. وقتی به این اعتبار و از این حیث به ابن‌رشد نظر می‌کنیم به امور عجیب برمی‌خوریم.

می‌دانیم که ابن‌رشد در برابر هجوم و حمله‌ای که به فلسفه شد از فلسفه و فیلسوفان دفاع کرد و اگر هیچ اثری غیر از «تهافة‌التهافه» که در ردّ «تهافة‌الفلاسفه» غزالی نوشت پدید نیاورده بود، فیلسوفان می‌بایست لااقل از جهت حق‌شناسی، قدر اثر ابن‌رشد را بدانند و به پاس دفاعی که از فلسفه کرده بود نام و یاد او را بزرگ بدارند. اما در تاریخ فلسفهٔ اسلامی هیچ نامی از او

---

۱. ابن‌رشد، دومینیک اوروی، ترجمهٔ فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱.

نیست و هیچ فیلسوف و محققی از محققان و فیلسوفان شرق عالم اسلام هیچ چیز از او نقل نکرده و به آثار او در هیچ کتابی استناد نشده و حتی نام او جز در یکی از تذکره‌ها که به صورت «ابن رشید» آمده، در آثار نویسندگان شرق اسلام نیامده است. این غفلت را چگونه باید توجیه کرد؟ چرا فلسفه از شرق به غرب می‌رفته، اما فلسفهٔ مغربی به شرق عالم اسلام نمی‌آمده است؟ در «تاریخ فلسفهٔ اسلامی»[1] که زیر نظر میان محمد شریف گردآوری شده است می‌خوانیم:

> ابن رشد در دنیای لاتینی شهرت بیشتری کسب کرد تا در دنیای مسلمان زیرا که در کشورهای مسلمان نسخه‌های بسیار معدودی از کتاب‌های او تهیه و توزیع شد. به علاوه، آن بی‌عنایتی که در اواخر عمر با آن مواجه شد در فراموش شدنش مؤثر بود. دلیل مهم دیگر این امر انهدام کتاب‌های او در اسپانیا به فرمان خیمنث (Ximenez) بود. در تعقیب این فرمان هشتاد هزار نسخهٔ دستنویس به زبان عربی در میدان‌های غرناطه سوزانده شد. در حوالی سال (۱۰۰۹ـ۱۶۰۰) اسکالینجر هنگامی که در اسپانیا در جستجوی نسخه‌های خطی جدید بود حتی یک نسخه از آثار ابن رشد را پیدا نکرد.

نویسندهٔ گفتار بالا ظاهراً کار تاریخ را بسیار سهل دانسته است. به نظر او چون کتاب‌های ابن رشد در دسترس نبود اندیشهٔ او تأثیر نکرد و بعد هم که آثارش را ممنوع کردند و سوزاندند تأثیرش محدودتر شد. از این نویسنده می‌توان پرسید چرا تعداد آثار او کم بود. مگر نه آن است که آثار ابن رشد را به عبری و لاتینی ترجمه کرده‌اند؟ آیا در مدتی که این آثار را ترجمه می‌کردند، اهل فلسفهٔ شرق عالم اسلام نمی‌توانستند نسخه‌هایی از آثار او را به دست آورند؟ ظاهراً مردم هرچه را می‌جویند می‌یابند و فلاسفهٔ مشرق اسلامی طالب فلسفهٔ ابن رشد نبوده‌اند. در مقابل، اروپا از ابن رشد استقبال کرد و توجه کنیم که روی او همواره به سوی غرب بود و ارسطوی واقعی را می‌جست. فلسفه‌ای که

---

۱. جلد سوم، صفحهٔ ۵۳ ترجمهٔ فارسی.

از شرق عالم اسلام به شمال آفریقا و آندلس رفت صورتی پیدا کرد که نمی‌توانست در مسیر فلسفهٔ ایران و شرق جهان اسلام قرار گیرد، ولی این صورت فلسفهٔ اسلامی در اروپا منشأ تحول فکری شد و در فراهم آوردن زمینهٔ رنسانس مؤثر افتاد. اگر ابن‌رشد مانند معاصر بزرگ خود محی‌الدین عربی به شرق اسلام تعلق روحی و فکری داشت نه فقط آثارش را تهیه می‌کردند بلکه شخص او نیز به شرق رو می‌کرد و مثل ابن‌عربی که در سراسر حوزه‌های عرفانی اسلام به نام «شیخ اکبر» خوانده شد شیخ فلاسفهٔ اسلام می‌شد، ولی تقدیر چیز دیگری بود.

ابن‌رشد در خط سیر فلسفهٔ اسلامی که در آن فلسفهٔ مشائی و اشراقی و کلام و عرفان با هم جمع می‌شد نیفتاد. برعکس، او در اندیشهٔ بازگرداندن فلسفه (فلسفهٔ ارسطو) به جایگاه اصلی خود بود و روش فارابی و ابن‌سینا را که به نظر او فلسفهٔ ارسطو را نه فقط با آرای افلوطین بلکه با اقوال کلامی آمیخته بودند نمی‌پسندید. او با ابن‌سینا و فارابی موافق بود که فلسفه و دین در مقابل هم قرار ندارند اما قواعد دینی را با مطالب فلسفه متفاوت می‌دانست و دخالت فقیه در کار فیلسوف و بحث فلسفی در مطالب دینی را مایهٔ گمراهی تلقی می‌کرد. او وقتی دین و فلسفه را از هم جدا می‌کرد نمی‌گفت که دین عقلی نیست یا فلسفه و دین مناسبتی با یکدیگر ندارند بلکه می‌گفت آنجا که پای عقل نمی‌رسد و راهش با مدد وحی پیموده می‌شود مقام فلسفه نیست بلکه مسائلی از نوع مسائل تجربی است. شریعت هم در حوزهٔ عقل عملی است و در حوزهٔ عمل و عقل عملی برهان به کار نمی‌آید بلکه معتقدان با قیاس‌های خطابی اقناع می‌شوند. به نظر می‌رسد که ابن‌رشد اگر نه در سازش دادن دین و فلسفه، در انکار منافات و تضاد میان آن دو از دیگر فلاسفه موفق‌تر بوده است. بعضی از قرون وسطائیان هم به همین جهت به فلسفهٔ او توجه کردند، هرچند که پیروان صاحب‌نظر و سخت‌کوش او در قرون وسطی به کفر و بدبینی منسوب شدند ـ که البته این یک امر اتفاقی نبوده است ـ فلسفهٔ ابن‌رشد استعداد آن را داشت که تفسیری ناموافق با آیین کلیسا نظیر تفسیر سیژر دوبرابان بیابد.

در سال‌های اخیر بعضی از صاحب‌نظران شمال آفریقا ابن‌رشد را فیلسوف،

ره‌آموز خود در راه مدرنیته و عقلانیت قرار داده‌اند. پیداست که اینها دیگر نمی‌خواهند ارسطوی واقعی را از طریق شرح‌های ابن رشد بشناسند بلکه به او رجوع می‌کنند که ببینند چگونه می‌توان دین و تجدد را با هم جمع کرد. و مگر نه اینکه ابن رشد جایگاه دین و فلسفه را در تفکر خود به نحوی معین کرده بود که هیچ یک زیانی به دیگری نرساند و هریک شأن و جایگاه خود را داشته باشد؟ اکنون اخلاف ابن رشد از او استمداد می‌کنند تا موانع تجدد را که بعضاً به دین و سنت منسوب می‌شود برطرف سازند. گویی فلسفهٔ ابن رشد را زمینه و سنت مناسب برای رشد تجدد می‌دانند.

شتابزدگی نمی‌کنیم که بگوییم ابن رشد ربطی به تجدد و تجددمآبی مردم شمال آفریقا و دیگر کشورهای اسلامی ندارد. فلسفهٔ ابن رشدی را بی‌تأمل و بدون چون‌وچرا ره‌آموز و راهگشای منازل دشوار تجدد و تجددمآبی هم نمی‌دانیم، اما در اینکه ابن رشد مورد توجه راهگشایان رنسانس بوده است نمی‌توانیم تردید کنیم و از کنار این معنی نباید به‌سادگی بگذریم که ابن رشد در سیر اصلی تاریخ فلسفهٔ اسلامی نادیده انگاشته شد یا به او اعتنای درخور نکردند. خود فیلسوف هم رو به سوی غرب داشت.

سرّ اینکه کسانی حتی در زمان کنونی که فلسفهٔ اسلامی پس از ابن سینا کم‌وبیش به اروپا و جهان معرفی شده است ابن رشد را خاتم فلاسفهٔ اسلامی می‌دانند این است که فکر می‌کنند تاریخ ظاهری فلسفه از هر مسیری بگذرد باید به جریان اصلی آن که غربی است بپیوندد. شاید فارابی و ابن سینا بنایی را گذاشته بودند که فلسفه می‌توانست از مسیر غربی آن منحرف شود، اما امثال غزالی ـ البته نه به قصد دفاع از فلسفه ـ در آن راه موانع ایجاد کردند و ابن رشد با واسازی فلسفهٔ اسلامی و تفکیک آرای ارسطویی از عقاید کلامی و شبه‌کلامی زمینه‌ای فراهم آورد تا آنان که می‌خواستند از قرون وسطای مسیحی خارج شوند لااقل دستشان به فلسفهٔ ارسطو بند باشد. و مگر نه این است که رنسانس بازگشت به یونان بود و چرا بازگشت به ارسطوی واقعی را از جملهٔ مقدمات رنسانس ندانیم؟

چیزهای دیگری هم هست که علاقهٔ متجددمآبان آفریقای شمالی به

ابن‌رشد را موجه می‌سازد:

۱. ابن‌رشد از حقوق بشر و بخصوص از حقوق زنان سخن می‌گفت و معتقد بود که در تاریخ به زنان ظلم شده است و ظالمان مانع شده‌اند که زنان به مقام درخور انسانی در علم و فهم و عمل برسند.

۲. ابن‌رشد متواضع و نقاد بود و در کار و نظر خود نیز احتمال خطا می‌داد.

۳. ابن‌رشد به تاریخ و گذشته بی‌تعصب نگاه می‌کرد.

اینها همه صفاتی است که با تاریخی که به تجدد پیوست مناسبت دارد.

اینکه مردم هر عصری یکی از دانایان گذشته را آموزگار خود بدانند نشانهٔ توجه به معرفت است، اما تعلیمات هر معلمی در هر عصری راهگشا نیست مگر آنکه بدانند و بگویند که از آموزگار خود چه می‌توانند و چه می‌خواهند بیاموزند. ممکن است فکر کنیم که آیا مناسب‌تر نبود که متجددان شمال آفریقا ابن‌خلدون را مثال دانایی خود قرار دهند. مسلماً ابن‌خلدون در قیاس با ابن‌رشد به پژوهندگان و نویسندگان و صاحب‌نظران دورهٔ تجدد نزدیک‌تر است، اما ابن‌رشد معلم ابن‌خلدون بوده است و کاری که او در تفکیک دین و فلسفه و اثبات قدرت عقل نظری و دعوت به نظر عقلی در امور کرد حتی شاید دستورالعمل ابن‌خلدون هم قرار گرفته باشد.

در شرق عالم اسلام فلسفه سیر دیگری داشت و در پایان با کلام و عرفان ـ که هر دو ملتزم به وحی بودند ـ یگانه شد. فیلسوفی که در این مسیر راه پیموده است هرچند مقام بزرگی در تفکر یافته باشد مقتدای تجدد نمی‌تواند باشد، ولی از میان عالمان و صاحب‌نظران بزرگ دورهٔ اسلامی در ایران چهره‌های پُرفروغی مثل محمد زکریای رازی و ابوریحان بیرونی نیز بوده‌اند که اندیشه‌هایشان به اندیشه‌های صاحب‌نظران دوران رنسانس بسیار نزدیک است. پس چرا روشنفکران معاصر ما یکی از اینان را اسوه و راهنمای تفکر خود قرار نداده‌اند؟ آثار بزرگان سلف به مسائلی نظیر عقلانیت که در عصر بحران تجدد اهمیت اساسی یافته است توجهی نداشته یا توجه آنان به نحوی نبوده است که از آن برای عصر ما بتوان درس‌های صریح آموخت و مگر ابوریحان، هرچند به طور اجمال، به مسئلهٔ عقل و دین نپرداخت و رازی عقل را راهنمای نظر و عمل

ندانست؟ ولی مگر مسئلهٔ ما با انتخاب معلمی از میان گذشتگان حل می‌شود؟ این انتخاب ستودنی است و تذکر نسبت به گذشته شرط گشایش راه آینده است و حتی اگر این راه به صرف رجوع به تفکر یکی از فلاسفهٔ گذشته گشوده و پیموده نشود، همین که روشنفکران و صاحب‌نظران جهان اسلام به فلسفهٔ گذشتهٔ خود وقع می‌نهند حکایت از راه‌جویی آنان می‌کند. این راه را فیلسوفان و متفکران گذشته نمی‌توانند به ما نشان دهند، ولی اگر بتوانیم با آنان همسخن شویم، زمان و تاریخ آنها و فرق زمان تجدد با زمان و تاریخ اسلاف را قدری درک می‌کنیم و این درک شاید مقدمهٔ آزادی باشد. ما به فلسفه و تفکر نیاز داریم و راه تفکر از همزبانی با متفکران گذشته می‌گذرد.

ملاصدرا و همزبانی با فلسفهٔ جدید*

ملاصدرا در اشراق دوم از شاهد سوم کتاب «الشواهد الربوبیه» در بحث اتحاد عقل با معقول این نظر را آورده است که:

... اگر حصول صورت عقلیه برای عقل منفعل از قبیل حصول موجود مباینی برای موجود مباین دیگر باشد، مانند وجود آسمان و زمین برای ما چنان‌که جمهور پنداشته‌اند نه مانند وجود صورت ذهنیهٔ حاصل از آنها در ذات ما بدان‌گونه که ما معتقدیم، بنابراین امر حاصل در مثل چنین وضعی بجز اضافه و نسبت محض هیچ نیست و نسبت و اضافه از حیث وجود ضعیف‌ترین اعراضند، بلکه وجودی در خارج ندارند. مگر بودن طرفین نسبت و اضافه به قسمی که تعقل هر یک توأم با تعقل دیگری باشد و همین است سهم

* خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ بیست و سوم، بهار ۱۳۸۰، ص ۵.

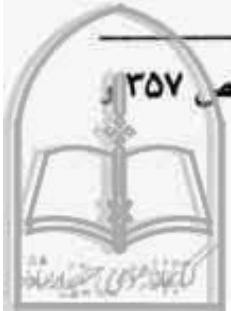
و نصیب آنها از وجود، نه اینکه برای آنها وجودی در خارج باشد.[۱]
در عباراتی که از «الشواهد الربوبیه» نقل شد لااقل دو نکتهٔ قابل تأمل وجود دارد: اول اینکه امکان تباین میان عقل مُدرِک و شیء مورد ادراک در نظر گرفته شده است؛ ثانیاً ملاصدرا لازمهٔ قبول چنین فرضی را تنزل علم به اضافهٔ محض دانسته است. نکتهٔ اول مخصوصاً از آن جهت اهمیت دارد که در آغاز فلسفهٔ جدید غرب آن را یک اصل اساسی تلقی کرده‌اند. نظر ملاصدرا این نبود که شیء مُدرَک عقل را منفعل می‌کند و صورت انتزاع‌شده از آن به نحوی در نفس حاصل می‌شود، زیرا اگر به چنین قولی قائل بود ناگزیر می‌بایست علم را از مقولهٔ اضافه بداند که البته ندانست و مشکل را با رجوع به قوهٔ خلاقهٔ نفس که معلوم بالذات را جعل می‌کند حل کرد. وقتی دکارت تباین دو جوهر را عنوان کرد، گرچه خود علم را فطری دانست، زمینه‌ای فراهم شد که بعضی اخلافش علم را از مقولهٔ اضافه و نسبت بدانند. اما باز، چنان‌که ملاصدرا تشخیص داده بود، اگر علم را اضافه بدانند آن را هیچ و پوچ انگاشته‌اند و علمی که مقرر و مقدر بود که در جهان تصرف کند و مظهر اصلی یا شأن عمدهٔ عالم تجدد باشد نمی‌توانست به صرف اضافه تحویل شود، مگر اینکه این اضافه، اضافهٔ اشراقی یا چیزی نزدیک به آن می‌بود.

کانت کاری کرد که گرچه از لحاظ مبنا و اساس به تفکر ملاصدرا چندان نزدیک نبود و مقصدی متفاوت داشت، بی‌شباهت به طرح ملاصدرا در مورد علم نبود. اختلافِ بزرگ میان ملاصدرا و کانت این بود که به نظر ملاصدرا اولاً علم به مدد عقل فعال حاصل می‌شود و ثانیاً علم به اشیا با عین اشیا مطابقت دارد، حال آنکه کانت نه‌فقط علم را حاصل عقل بشر و محدود به آنچه ماده‌اش از طریق حس و تجربه فراهم می‌آید می‌دانست، بلکه مطابقت میان علم و اشیاء خارجی را یک حکم جزمی (دگماتیک) تلقی می‌کرد. به نظر کانت ما عالم خارج را نمی‌توانیم بشناسیم و فقط وجود آن را می‌توانیم تصدیق کنیم.

پس وجه اشتراک و نزدیکی دو فیلسوف در کجاست؟ دو وجه مشترک

---

۱. دکتر جواد مصلح، ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه، سروش، تهران، ۱۳۵۷، صص ۳۵۷ و ۳۵۸.



یکی منفی و دیگری مثبت میان قول و نظر دو فیلسوف در مورد علم می‌توان تشخیص داد؛ وجه مشترک منفی این است که علم به مدرکات حسی در نظر ملاصدرا صورت انتزاع‌شده از امر خارج نیست. کانت هم گرچه به علم تجربی قائل بود اما آن را انتزاع از عالم خارج و از اشیا نمی‌دانست. ملاصدرا معتقد بود که نفس ناطقهٔ آدمی صورتی را که عین اشیاء مادی خارجی است و همچنین صور خیالی را جعل می‌کند. البته اگر این قضیه را تحلیل کنیم به اصل «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء» باز می‌گردد، یعنی اگر قوهٔ مدرکهٔ ما بر موجودات عالم اسفل اشراف نداشت طرح نظریهٔ ملاصدرا موجه نمی‌نمود. اما به هر حال اینکه آدمی علم و صور علمی را خلق می‌کند مطلبی است که لااقل تفصیل آن در تاریخ فلسفهٔ پیش از ملاصدرا سابقه ندارد. نکتهٔ دیگر اینکه علم در نظر ملاصدرا به علم فعلی نزدیک می‌شود. علم فعلی صفت الهی است و اگر انسان فی‌الجمله از این صفت بهره‌مند باشد به اعتبار مظهریت تامّ و مقام خلیفةاللهی است.

آیا ملاصدرا که معاصر دکارت است مثل این فیلسوف راهی به سوی خودآگاهی و اثبات قدرت بشری گشوده است؟ ملاصدرا نمی‌توانست و نمی‌خواست علم فعلی را به بشر نسبت دهد، زیرا بشر حتی صورت‌های محسوس و خیالی را بی‌مدد عالم عقل و عقل فعال نمی‌تواند پدید آورد. یعنی اگر بشر نسبتی با عالم بالا و مجردات نداشت، علمْ ممکن نمی‌شد. اما دکارت و اخلاف او خزانهٔ علم را در وجود آدمی قرار دادند و بر تباین مُدرِک و امر مورد ادراک تأکید کردند. آنها برای اینکه در راه علم به دیوار بن‌بست و محال برنخورند، گرچه علم به عالم خارج و اعیان اشیا را منتفی دانستند، درس ویکور را تفصیل دادند که بر طبق آن آدمی هر چه را که خود می‌سازد می‌تواند بشناسد.

در این یکی شدنِ ساخته‌ها و شناخته‌ها درنگ و تأمل باید کرد. در این باب فیلسوفان از قرن هجدهم تاکنون، اعم از تجربی‌مذهب و عقلی‌مذهب و ماتریالیست و ایدئالیست و... با هم اختلاف ندارند. دکارت و اسپینوزا و لایب‌نیتس و هیوم گرچه در این باب به‌صراحت چیزی نگفته‌اند اما

هموارکنندگان راه بودند؛ راهی که به طرح‌های فلسفهٔ کانت و هگل و مارکس رسید. اینان با اینکه بسیار اختلاف‌ها با هم داشتند همگی در فلسفهٔ خود به نحوی نشان دادند که چگونه علم، به ساختهٔ آدمی تعلق می‌گیرد. آیا تعبیر فنی و فلسفی این معنی همان اتحاد عاقل و معقول نیست؟ قبل از پاسخ دادن به این پرسش باید تحقیق شود که چگونه علم بشر در ساخته‌های او محدود می‌شود، یعنی آیا بشر موجودات خارجی اعم از مجرد و مادی را نمی‌شناسد و علم او صرفاً به آنچه خود ساخته است و به اشیاء مصنوعی تعلق می‌گیرد؟ مسلماً مقصود این نیست که برای شناختن ابتدا باید چیزی را ساخت و به وجود آورد و سپس درصدد شناختن آن برآمد، بلکه علم ما عین ساختن است و ساختن همان علم است.

مارکس که می‌گفت فیلسوفان تاکنون جهان را تفسیر کرده‌اند و از این پس باید آن را تغییر داد، چیزی از کانت آموخته بود؛ یعنی در این رأی او نشان و اثر تفکر کانتی پدیدار است. چنان‌که اشاره شد، به نظر کانت گرچه مادهٔ علم از خارج اخذ می‌شود، اما مُدرَک امر خارجی نیست، بلکه ترکیبی از مادهٔ خارج و صورت‌های حِس و فاهمه است. این ترکیب هم علم است و هم معلوم. به عبارت دقیق، آنچه را که ما می‌شناسیم ساختهٔ ماست. وجود ما نیز با این علم تعین پیدا می‌کند. با توجه به این معنی می‌توانیم کانت را قائل به اتحاد علم و عالم و معلوم بدانیم. به هر حال او بنیانگذار این قول است که علم و عالم و معلوم ساخته می‌شوند و با این ساخته شدن است که دوران زندگی عقلی بشر آغاز می‌شود. مارکس که نسب فکریش از طریق هگل به کانت می‌رسد می‌گفت آدمی دو نسبت با موجودات و با طبیعت دارد: یکی نسبتی که به ایدئولوژی ـ به معنی مذموم لفظ ـ و ظلم و بیگانه‌گشتگی بشر مؤدّی می‌شود. نسبت دیگر، خودآگاهی به وضعی است که آدمی می‌تواند و باید داشته باشد، اما از آن دور شده است. این خودآگاهی هم علم است و هم با آن و در آن، جهان دگرگون می‌شود. درست بگوییم، این خودآگاهی عین دگرگون شدن عالم و آدم است. گویی مارکس ماتریالیست هم می‌خواست بگوید: جهان انسان شد و

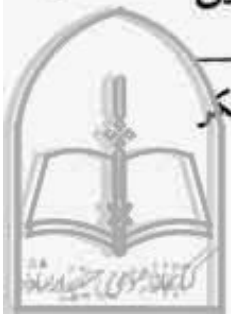
انسان جهانی.[۱]

آیا این بحث‌ها با آنچه فیلسوف بزرگ ما در تعریف فلسفه می‌گفت مناسبتی دارد؟ به نظر ملاصدرا غایت فلسفه این است که آدمی یک عالم عقلی شود، ولی عالم عقلی در نظر ملاصدرا با عالم عقلی منظور نظر متجددان یکی نیست. عالم منظور نظر متجددان عالم زندگی بشری است. این عالم در پی تغییر وجههٔ نظر آدمی نسبت به وجود پدید آمده است. آدمی از قرن هجدهم به موجودی تحویل شده است که علم او محدود به حدود امکانات و قوای شناسایی اوست. ثانیاً با این علم، عالم و آدم با هم تغییر می‌یابند. تأکید بر نکتهٔ اول و از یاد بردن مطلب دوم، فهم فلسفهٔ جدید را مشوب و آشفته می‌سازد. محدود شدن علم در حقیقت با باز شدن دست آدمی و گشوده شدن امکان تصرف در موجودات ملازمت داشته است. ملاصدرا گفته است که نفس ناطقهٔ آدمی صورت‌های حسی و خیالی را جعل می‌کند و از این حیث مخصوصاً می‌توانسته است راهگشای کانت باشد، اما علم را محدود به آن صورت‌ها ندانسته است. در حقیقت می‌توان گفت که ملاصدرا و کانت راهشان را از مبادی متفاوت آغاز کرده و دو راه متفاوت پیش گرفته‌اند، اما در میانه‌های راه به هم نزدیک شده‌اند و البته چون مقصدشان یکی نبوده است دوباره از هم دور شده‌اند.

نکتهٔ مهمّ دیگری که در فلسفهٔ ملاصدرا آمده و در تاریخ فلسفهٔ جدید نیز اهمیت دارد توجه به شرایط و امکان‌های علم و وجود است. فلسفهٔ جدید از زمان کانت تاکنون بحث در شرایط امکان وجود چیزها و از جمله علم است. ملاصدرا نیز همهٔ انواع و انحاء علوم را متوقف بر ادراک بسیط دانست، ادراکی که در تصور و تصدیق نمی‌گنجد و بر هر تصور و تصدیقی مقدم است. روسو «قرارداد اجتماعی» را مقدم بر نظام جامعه و ظهور ارادهٔ همگانی دانست و کانت، چنان‌که می‌دانیم، وظیفهٔ اصلی فلسفه را بحث در شرایط امکان علم و عمل و هنر قرار داد و فلاسفه‌ای که پس از او آمدند و مخصوصاً آنها که طریق پدیدارشناسی را یافتند و پیش گرفتند و بالاخص صاحب‌نظرانی که طریق

---

۱. این مصرع به‌مناسبت از شیخ محمود شبستری نقل شد. پیداست که مراد تقریب تفکر مارکس به تفکر عرفانی شبستری نیست.



پدیدارشناسی و هرمنوتیک مارتین هیدگر را دنبال کردند به شرایط شبه متعالی سابق بر علم (و نه شرایط فرهنگی و اجتماعی و اقتصادی که آن امر دیگری است و در علوم اجتماعی باید مورد بحث قرار گیرد و نه در فلسفه) توجه تامّ کردند. بی‌وجه و بی‌جهت نیست که بیشتر صاحب‌نظران غربی که به فلسفهٔ اسلامی توجه می‌کنند و اهمیت آن را درمی‌یابند پروردهٔ حوزه‌های پدیدارشناسی‌اند و بیشتر از طریق توجه آنان است که دیالوگی میان فلسفهٔ اسلامی و فلسفهٔ جدید و متجدد آغاز شده است و امیدواریم به‌زودی آثار این همزبانی در افق تفکر معاصر ظاهر و آشکار شود.

رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا*

وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد بیانش قدری موجز و مبهم است و گاهی مطلب را چنان اظهار کرده است که ممکن است کسانی بپندارند و تفسیر کنند که او فیلسوف را صاحب مقامی برتر از مقام نبی می‌دانسته است. مبنای این تفسیر، قول فارابی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف علم را به واسطهٔ عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوهٔ متخیّله صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آنجا که قوهٔ خیال در مراتب قوای نفس در مرتبهٔ پایین‌تری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف که به واسطهٔ عقل به عقل فعال متصل می‌شود مقام برتر دارد. ولی بعید است که فارابی قائل به تفضیل فیلسوف بر نبی بوده باشد. شاید این سوء تفاهم بدان جهت پیش

* فصلنامهٔ «نامهٔ فرهنگ»، شمارهٔ ۳۱، صص ۷۱ـ۶۶.

آمده است که درک و دریافت و بیان فارابی اجمالی بوده و چه بسا که به لوازم و نتایج سخن خود، آگاهی تفصیلی نداشته و اعتبارهای متفاوت را از هم تفکیک نکرده است.

اما برای مفسران مشکل وقتی پدید می‌آید که کمال نبی را در صرف کمال قوهٔ متخیّله محدود بدانند. حکمای ما معمولاً قوای نفس را چهار قوه دانسته‌اند -یعنی قوای حس و خیال و وهم و عقل- و احتمال می‌داده‌اند که در شخص واحد یکی از این قوا رشد بسیار داشته باشد و قوای دیگر مهمل و معطل بماند. البته کمال حقیقی انسان در این است که همهٔ قوای نفس به نحو متعادل به کمال مایل باشد، اما گاهی ممکن است در وجود کسانی یکی از این سه قوه حساسه و محرکه یا تخیل و عقل بیشتر رشد کند و قوای دیگر کم و بیش معطل بماند. در این صورت شاید کارهایی مثل کرامات و اعمال خارق عادت از کسی که قوه‌ای در او رشد غیرعادی داشته است سر زند. البته کسانی که در قوای حسی و خیالی به کمال رسیده‌اند محتاج سیر استکمالی عقل هستند و اگر مانعی در طریق استکمالشان نباشد به این کمال نیز نائل می‌شوند.

ملاصدرا در فصل بیست و سوم از فنّ دوم (معاد و نبوت) کتاب «مبدأ و معاد» پنج مانع ذکر کرده است که اگر هر یک از آنها به‌تنهایی وجود داشته باشد انکشاف حقایق متعذّر و گاهی ممتنع می‌شود و البته همهٔ آنها موانعی نیست که ما آنها را به عنوان مانع بشناسیم و بتوانیم به‌آسانی آنها را رفع کنیم، چنان‌که به نظر ملاصدرا نفوس صلحا و مطیعان هم هر چند از مکر و خدیعت و سایر بیماری‌های باطن پاک و صافی است، به اعتبار اینکه طالب حق نیست حق صریح در آن ظاهر نمی‌شود، زیرا که آیینهٔ دل‌هاشان محادی روی آیینه نیست. و چه بسا که تمام همتش مصروف فهم تفضیل طاعات بدنی و تهیهٔ روایت و موعظه و نقل آنها برای مردمان باشد. حتی شخص اگر فکرش را هیچ مصروف تأمل در ملکوت و تدبّر در حضرت ربوبیت و حقایق حقیهٔ الهی نکند، بر او چیزی جز آنچه می‌اندیشد منکشف نمی‌شود.*

---

*. رجوع شود به: مبدأ و معاد، ترجمهٔ احمدبن محمد الحسینی اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۴۲۶.

آنگاه ملاصدرا گفته است اگر صرف تمامی همت در تفصیل طاعات مانع از انکشاف حق باشد پس تکلیف آن‌کس که شهوات و علاقهٔ دنیا او را راه می‌برد معلوم است. گرچه رشد طبیعی و هماهنگ قوای نفش طبیعی به نظر می‌رسد، اندکند کسانی که تمام قوای نفسشان متناسب و هماهنگ به کمال رسیده باشد. در اینجا مخصوصاً به موانع استکمال نفس اشاره شد تا نپندارند که نفس آدمی همان نفس حیوانی است که چیزی بر آن افزوده شده و افزون اجزاء آن از اجزاء نفوس حیوانی است. اما در حقیقت نفس انسانی همان نفس حیوانی نیست که فی‌المثل عقل بر آن افزوده شده باشد، زیرا حس و خیال انسان همان حس و خیال جانوران دیگر نیست. اصلاً قول به وحدت تشکیکی وجود و حرکت جوهری با این تلقی مکانیکی از نفس که نفس را حاصل جمع قوا می‌داند سازگاری ندارد، زیرا نفس امر واحد است و همهٔ قوا در آن، کلّ واحد و یگانه‌اند. وقتی گفته می‌شود که در وجود کسی قوهٔ خیال قوت بیشتر دارد، این قوه جدا از سایر قوا نیست و حتی می‌توان گفت که بدون کمال عقلی، کمال حقیقی قوهٔ خیال حاصل نمی‌شود. منتهی چنان‌که اشاره کردیم گاهی موانع و عوایقی مانع رشد و کمال یک قوه می‌شود.

فارابی که می‌گفت پیامبر سخن وحی را به واسطهٔ خیال از ملک وحی (عقل فعال) می‌گیرد (یا می‌شنود)، ظاهراً نظرش صرفاً به شأن ظاهر نبوت و زبان حکایی و خطابی مخاطبه با عموم مردم بوده است و اگر علم نبوی را محدود در علم خیالی می‌دانست نمی‌گفت که رئیس مدینه باید دارای فضایل نظری و فکری و خلقی و عملی باشد. مع‌ذلک به نظر نمی‌رسد که این دلایل مفسّران را از نظری که در باب مقام نبی و فیلسوف در فلسفهٔ مدنی فارابی پیدا کرده‌اند منصرف سازد. در نظر ملاصدرا نیز نبی از طریق خیال با عقل فعال متحد می‌شود، اما نظر این فیلسوف صریح است که پیامبر به مشاهدهٔ صور عالم خیال اکتفا نمی‌کند بلکه ساکن عوالم حس و خیال و عقل است، چنان‌که گاه در این مقام استقرار دارد و گاه در آن دیگری متمکن است. البته نبی که معلم و راهنمای همهٔ طبقات مردمان است بیشتر به زبان عالم خیال سخن می‌گوید اما این بدان معنی نیست که زبان عوالم دیگر را نشناسد.

ملاصدرا که در بیشتر کتاب‌های خود معنایی تحت عنوان «نبوت و سیاست» آورده است هرگز در هیچ جا مطالب را به تفصیلی که فارابی به فلسفهٔ مدنی پرداخته، ذکر نکرده است. من به ذکر جهات این امر نمی‌پردازم. نکتهٔ مهمی که می‌خواهم بگویم این است که ملاصدرا در این باب همواره به آثار فارابی نظر داشته و از اقوال او بسیار نقل کرده و گاهی تلخیص یا خلاصهٔ بعضی اقوال و آرای فارابی را آورده است، اما در مورد مقام نبی و فیلسوف نظر موجز و اجمالی فارابی را چنان بسط و تفصیل داده است که در آن دیگر ظن و احتمال تفضیل فیلسوف بر نبی منتفی می‌شود. برای روشن شدن این معنی قبل از آنکه نظر ملاصدرا را بیاوریم، به ذکر دو مقدمه می‌پردازیم:

۱. ملاصدرا ظاهراً به قدرت‌ها و قدرتمندان زمان خود چندان اعتنایی نداشته و نظر کلی او در باب سیاست نیز با این روحیه تناسب دارد. در اشراق پنجم از مشهد پنجم کتاب «شواهدالربوبیه» می‌خوانیم که غرض از وضع نوامیس الهی و ایجاب عبادات و الزام خلق به طاعت این است که عالم شهادت در خدمت عالم غیب قرار گیرد، به نحوی که شهوات و امیال نفسانی تابع عقل و مطیع اوامر و نواهی آن باشند و عالم ملک به ملکوت راجع شود و دنیا به آخرت پیوندد. همین مطلب، با اندکی تفاوت در تعبیر و عبارت، در «مبدأ و معاد» آمده است:

> بدان که غرض از وضع شرایع و ایجاب طاعات آن است که غیب شهادت را خدمت بفرماید و شهوات عقول را خدمت کنند و جزو به کل و دنیا به آخرت برگردد و محسوس معقول شود و از عکس این امور منزجر گردد تا آن که ظلم و وبال لازم نیاید و موجب وخامت عاقبت و سوء مآل نشود.[1]

با نظر در این عبارات معلوم است که اصول نظر سیاسی ملاصدرا در علم الهی او تعیین شده است. در اینجا هم در مطلبی که از دو کتاب «مبدأ و معاد» و «شواهدالربوبیه» نقل کردیم نکته‌ای از قول حکما نقل شده است که نه فقط در

---

۱. ملاصدرای شیرازی، مبدأ و معاد، ترجمهٔ احمدبن محمد الحسینی اردکانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۵۶۸.

بحث سیاست الهی و حکمی ملاصدرا اهمیت دارد، بلکه در فهم عالم کنونی نیز شاید به ما مدد برساند. ملاصدرا از قول یکی از حکما نقل کرده است که:

> هرگاه عدل قائم گردد شهوات عقول را خدمت می‌کنند و هر گاه جور برپا شود عقول شهوات را خدمت می‌کنند. پس طلب آخرت اصل هر سعادت است و حبّ دنیا رأس هر معصیت.[1]

فهم این سخن برای کسانی که به معانی انتزاعی الفاظ عقل و شهوت و ظلم و عدل نظر دارند آسان نباشد و فکر کنند که شهوت هر چند ممکن است از سرکشی بازداشته شود، خادم عقل نمی‌شود و عقل هر چند محذول و ضعیف شود به خدمت شهوت درنمی‌آید، ولی فیلسوفی که گفته است نفس در وحدت خود کلّ قواست و در مفتاح پانزدهم از کتاب «مفاتیح‌الغیب» در ذیل حکمتی عرشیه نفس را حاصل وحدت جمعی دانسته و این وحدت را سایهٔ وحدت الهی تلقی کرده است، چرا نتواند بگوید که عقل ممکن است خادم شهوت شود یا شهوت به خدمت عقل درآید؟

این نکته بخصوص در عصر ما برای فهم و درک ماهیت راسیونالیسم اهمیت دارد. نیچه که در تعرض به راسیونالیسم زمان خود گفته بود حیوان ناطق به ناطق حیوان مبدل شده است، هر چند در مقصد و مقصود با ملاصدرا شریک نیست اما در اینکه عقل می‌تواند خادم حیوانیت و ماده برای صورت آن شود با ملاصدرا قرابت پیدا می‌کند.

۲. سیاست با شریعت یکی نیست. ملاصدرا در کتاب «شواهدالربوبیه» نظر افلاطون از کتاب «نوامیس» را با تأیید و موافقت نقل کرده است که بر طُبق آن سیاست از حیث مبدأ و غایت و فعل و انفعال با شریعت تفاوت دارد. مبدأ سیاست نفوس جزئیه است و زمام سیاست در اختیار سیاستمداران قرار دارد و حال آنکه مبدأ شریعت نهایت سیاست است، زیرا حرکت شریعت آدمی را از طریق طاعات از خدای‌تعالی به موافقت و مواصلت با نظام کل رهبری می‌کند. سیاست از حیث غایت نیز با شریعت تفاوت دارد، زیرا سیاست تابع شریعت

---

۱. مبدأ و معاد، صص ۵۶۹-۵۶۸.

است و اگر سیاست در برابر شریعت سرسختی نشان ندهد ظاهر عالم مطیع باطن می‌شود و محسوس در ذیل معقول قرار می‌گیرد و به حکم حرکت جوهری به جانب عالم معقول که اصل و حقیقت آن است سیر می‌کند، ولی در غیر این صورت چه بسا که اهوا بر آرای کلی و ادراکات عقلی چیره شود و ارباب سیاست خود را مصدر و منشأ صلاح و اصلاح بدانند و از خضوع نسبت به مبدأ کل و قانون و عدل غافل شوند.

پیداست که ملاصدرا در این قول به ولایت حکیم نظر داشته است. تفاوت سیاست با شریعت از حیث فعل نیز ظاهر است زیرا فعل سیاسی ناقص و زوال‌پذیر است و حال آنکه افعال شریعت کلی و تام است و به سیاست نیازی ندارد. از جهت انفعال هم سیاست با شریعت تفاوت دارد زیرا اجرای حکم شریعت لازم ذات شخص متشرع است ولی حکم سیاست متکثر و اتفاقی و عرضی است که در زمانی به آن امر می‌کنند و ممکن است آن امر پس از اندک‌مدتی ملغی شود. اینکه ملاصدرا اختلاف و تفاوت‌های شریعت و سیاست را به افلاطون نسبت داده و به موافقت با او سخن گفته است یک امر اتفاقی نیست. افلاطون بنیان‌گذار سیاست مدنی و ولایت حکمت و فلسفه است و ظاهراً نباید سیاست را تابع کلی شریعت بداند. حتی اگر به نظر فارابی و ملاصدرا که رئیس اول مدینه را پیامبر می‌دانسته‌اند توجه کنیم فهم آنچه در باب اختلاف شریعت و سیاست ذکر کردیم دشوار می‌شود. حقیقت این است که افلاطون در کتاب «نوامیس» مطالبی را که ملاصدرا از قول او در باب نسبت شریعت و سیاست آورده است نگفته و حتی در «تلخیص النوامیس» فارابی به این نسبت اشاره‌ای هم نشده است. منتهی در رساله‌ای به نام «کتاب النوامیس افلاطون» که به تصحیح عبدالرحمن بدوی در جزء دوم کتاب «افلاطون فی‌الاسلام»[1] در ذیل افلاطون المنحول چاپ شده است، می‌خوانیم که:

> قومی گمان کردند که میان شریعت و سیاست تفاوت نیست و حال آنکه در مبدأ و فعل و انفعال و نهایت فرق بسیار میان آن دو وجود

---

۱. افلاطون فی‌الاسلام، به اهتمام عبدالرحمن بدوی، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل کانادا، با همکاری دانشگاه تهران، سال ۱۳۵۳ هـ.ش / ۱۹۷۴ م.

دارد.

و آنچه در این باب از کتاب «شواهدالربوبیه» نقل کردیم تقریباً عین عباراتی است که در کتاب «النوامیس افلاطون» آمده است.[۱]

اکنون باید از این قضیه که آیا انتساب این سخنان به افلاطون درست است یا نه درگذریم؛ مهم این است که ملاصدرا از میان کلمات منسوب به افلاطون قول مذکور را پسندیده و در ضمن اقوال خود آن را نقل کرده است. اگر سیاست را به معنای افلاطونی و شریعت را به معنای متداول دریابیم، کلمات مزبور با بعضی از دیگر اقوال ملاصدرا تعارض پیدا می‌کند؛ اما ظاهراً نویسندهٔ رسالهٔ منسوب به افلاطون و فیلسوف ما که عباراتی از رساله را نقل کرده است شریعت را به معنایی که اکنون در این زمان درمی‌یابیم مراد نمی‌کرده‌اند و چه بسا وقتی که سیاست را با شریعت می‌سنجیده‌اند نظرشان به سیاست‌های مرسوم و متداول بوده است، چنان‌که غزالی هم با نظر به سیاست ملوک زمان سیاست را نتیجهٔ شریعت تلقی کرده، یا درست بگویم متابعت سیاست از شریعت را لازم دانسته است.

یکی از پرسش‌هایی که اخیراً مطرح شده است پرسش مربوط به رو گرداندن فلاسفهٔ دورهٔ اسلامی از تأمل و تحقیق در مسائل فلسفهٔ مدنی و سیاسی یا کم‌اعتنایی به این مسائل است. ادعا این است که فلاسفهٔ اسلامی قبل از فارابی در سیاست مُدُن تحقیق جدی کردند و اگر از سیاست سخن گفتند گفتارشان گاهی نقل ملحض آرای فارابی بود (اخلاق ناصری) یا سیاست را در ذیل بحث نبوت آوردند (ابن‌سینا و بیشتر فلاسفه تا ملاصدرا و شاگردان او)، اما وقتی در آثار صدرا نظر می‌کنیم تا حدی شبهه رفع می‌شود. یعنی با نظر در آرا و احوال ملاصدرا دیگر نمی‌توانیم بگوییم که در فلسفهٔ اسلامی بعد از فارابی سیاست جایی نداشته است. ملاصدرا در زمرهٔ فیلسوفانی است که در عین گوشه‌گیری و اعراض از پیوستن به ارباب قدرت جداً به سیاست می‌اندیشیده و در آثار خود هم به سیاست مثالی و هم به رسوم و آیین کشورداری نظر داشته

---

۱. نگ. ک. به: کتاب النوامیس افلاطون، که در جزء دوم کتاب افلاطون فی‌الاسلام، صص ۱۹۹ و ۲۰۰ آمده است.

است.

قبلاً اشاره کردیم که ملاصدرا به آرای فارابی و غزالی و بعضی دیگر از صاحب‌نظران نظر داشته و در افکار آنان تأمل می‌کرده است، اما در بسیاری از مواضع آثار خود و بخصوص در «شرح اصول کافی»[1] به واقعیت سیاست متداول پرداخته و شرایط پادشاهی و حدود قدرت پادشاه را مورد بحث قرار داده و گفته است:

> اگر پادشاه نباشد رضایت همگان برای اعطای منصب قضا به شخص عادل و نصب او کافی است.

پس از ذکر این مقدمه دوباره به ابهام و اجمال قول فارابی در مورد نبی و فیلسوف رجوع می‌کنیم تا نشان دهیم این ابهام و اجمال در آثار ملاصدرا روشنی و تفصیل یافته است. ملاصدرا در مباحث سیاست به آرای فارابی نظر خاص داشته و گاهی عین مطالب و عبارات فارابی را آورده است و این توجه چندان است که اگر فارابی دربارهٔ یک مطلب اقوال ظاهراً یا حقیقتاً متفاوتی اظهار کرده ملاصدرا هم احیاناً آن نظرها را نقل کرده است. پس مسئله این نیست که صرفاً اصطلاحات و تعبیرهایی مانند «رئیس اول»، «واضع النوامیس» و... از فارابی اخذ شده باشد یا صفات دوازده‌گانه‌ای را که فارابی در کتاب‌های «تحصیل السعاده» یا «آرای اهل مدینهٔ فاضله» برای رئیس اول ذکر کرده است عیناً آورده باشد، بلکه اگر فارابی در بعضی از آثار خود شش یا هشت صفت را برای رئیس اول لازم دانسته این وضع را در آثار ملاصدرا هم می‌بینیم. مع ذلک، در این باب و مخصوصاً در همین باب است که ملاصدرا نظر اجمالی فارابی را تفصیل داده و ابهام آن را رفع کرده است. در مورد فارابی گفته‌اند (و شواهدی نیز در اثبات گفته آورده‌اند) که او به مادهٔ دین و نبوت صورت فلسفه بخشیده یا مطالب فلسفی را به ظواهر دین و شریعت آراسته است. حتی اگر این تفسیر غیر دقیق وجهی داشته باشد مآل بحث و نظر فارابی این بوده است که فلسفه و

---

۱. شرح اصول کافی، ترجمهٔ محمد خواجوی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۷، ج ۱، صص ۳۵۲ و ۴۱۹؛ ج ۲، صص ۳۷۹ـ۳۷۶ و ۴۱۶ و ۴۱۷.

فیلسوف در سایهٔ دین و نبوت قرار گیرند و پیداست که در این صورت دیگر این قضیه که نبی با خیال و فیلسوف به واسطهٔ عقل با عقل فعال اتصال پیدا می‌کند مقدمهٔ تعیین مقام نبی و فیلسوف نمی‌تواند باشد.

ملاصدرا صفات دوازده‌گانهٔ رئیس اول را بخصوص در کتاب «شواهد الربوبیه» به‌تفصیل بیان کرده و در مقدمهٔ آن چنین نوشته است:

> کسی دارای رتبهٔ خلافت الهی و مستحق ریاست بر خلق و صاحب رسالت و مبعوث خدای‌تعالی است که به مقام و مرتبهٔ جامعیت در نشآت سه‌گانهٔ عقلی و نفسی و حسی رسیده باشد. یعنی در نشئهٔ روح از سنخ ملکوت اعلی و در مراتب نفس و حس از سنخ ملکوت اوسط و اسفل است و به همین جهت شایستگی خلیفةاللهی و مظهریت جامع اسماء الهی دارد. اما چون نبی به زبان قوم و با تمثیلات سخن می‌گوید و عامهٔ مردم قدرت تأثیر در اجسام و اقوام عالم را بر علم به معارف حقیقی ترجیح می‌دهند، شأن فضایل نظری پیامبر از نظر ایشان و حتی از نظر بعضی از صاحبان اطلاع و دانش در علوم دینی پوشیده می‌مانَد.

شاید فارابی هم وقتی از نبوت می‌گفت نظر به زبان نبی و تلقی عامهٔ مردم از نبوت داشت، اما ملاصدرا در آثار خود با نظر جامع به نبوت می‌پردازد و در کتاب «مبدأ و معاد» رئیس اول را صاحب دو کمال می‌داند، کمال اول و کمال ثانی:

> کمال اول رئیس مطلق این است که نفسش در مرتبهٔ عقل بالفعل باشد و قوای متخیّله و حساسه و محرکه‌اش در غایت کمال باشد. پس به قوهٔ حساسه و محرکه‌اش مباشر سلطنت گردد و احکام الهی را جاری گرداند و با دشمنان خدا محاربه کند و قوهٔ متخیّله مهیای قبول جزئیات بانفسها و کلیات بحکایاتها ـ در بیداری و در خواب ـ از عقل فعال بوده باشد، و به قوهٔ عاقله به حیثیتی باشد که عقل منفعلش مستکمل شده باشد به همهٔ معقولات و عقل بالفعل شده باشد و چنین انسانی عقل مستفاد می‌گردد و در میان عقل فعال

و عقل منفعل قرار می‌گیرد و میان او و عقل فعال واسطه‌ای نمی‌باشد. این حالت اگر برای جزء نظری از قوهٔ ناطقه حاصل شود آن انسان حکیم و فیلسوف خواهد بود و اگر در قوهٔ نظریه و عملیه و متخیّله حاصل گردد آن انسانی می‌باشد که وحی بر او نازل می‌شود توسط ملک، و آن ملک عقل فعال است. پس به اعتبار اینکه هر چه از جانب خدا بر عقل فعال فایض می‌گردد عقل فعال آن را بر عقل منفعل فایض می‌گرداند حکیم و ولی و فیلسوف است و به اعتبار آنچه بر قوهٔ متخیّلهٔ او از آنجا فایض می‌شود، نبی و منذر است به آنچه خواهد شد و...[1]

ملاصدرا پس از ذکر کمال اول رئیس مطلق، در فصل نهم از مقالهٔ چهارم از فن دوم کتاب «مبدأ و معاد» کمالات ثانوی رئیس اول مدینه را آورده است که همان صفات دوازده‌گانه باشد. در حقیقت تحقیقی که از زمان فارابی و حتی مدتی پیش از آن در باب ولایت و نبوت آغاز شده و در زمان ملاصدرا به مراحل دقت و کمال رسیده بود، در قضیهٔ نسبت میان نبی و فیلسوف مشکل‌گشا شد. درست است که نبی دارای قوهٔ متخیّلهٔ بسیار قوی است که در عالم بیداری صور عالم غیب را با چشم باطن مشاهده می‌کند و صورت‌های مثالی پنهان از چشم مردم عادی را می‌بیند و اصوات و کلمات صادره از ملکوت را به گوش خود می‌شنود، ولی این مقام با تمام اهمیتی که دارد بالاترین مقام نیست. هرچند که این مقام اختصاص به نبی دارد و ولی در آن با نبی شرکت ندارد. توجه کنیم که ولایت باطن نبوت است و نبی مرسل در برخورداری از قوهٔ حدس قوی و درک صور خیالی با ولی شریک است؛ یعنی چنان نیست که نبی صرفاً واجد قوهٔ تخیل قوی باشد یا با قوهٔ احساس قوی بتواند در محسوسات تصرف کند.

ملاصدرا مخصوصاً در مشهد پنجم کتاب «شواهدالربوبیه» فصلی (یا اشراقی) را اختصاص به کهانت داده است تا روشن کند که اگر پیامبران معجزه دارند معجزه داشتن آنان از سنخ کاروبار کاهنان و غیب‌گویان و ساحران

---

۱. مبدأ و معاد، فصل هشتم از فن دوم (با اندکی تصرف در ترجمهٔ عبارات) صص ۵۶۴ـ۵۶۳.

نیست، زیرا این طوایف که قوایشان به طور متعادل رشد نکرده است، چه بسا که از حیث خرد و دریافت عقلی ضعیف باشند. اما پیامبران در همهٔ جوانب وجودی به کمال رسیده‌اند. این معنی لااقل به طور اجمال مورد نظر فارابی بوده است. به این جهت بعضی از پژوهندگان گفته‌اند که رئیس مدینهٔ فاضلهٔ فارابی فیلسوفی است در لباس پیامبر. اگر این حکم در مورد فارابی درست باشد به‌دشواری می‌توان آن را در باب نظر ملاصدرا صادق دانست و به هر حال اگر کسی بگوید ملاصدرا هم رئیس مدینه را فیلسوفی در جامهٔ نبی می‌دیده است سخنش دقیق نیست. البته قضیه را معکوس هم نباید کرد، یعنی نمی‌توان گفت که رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا پیامبری است در کسوت فیلسوف، زیرا ملاصدرا فلسفه و حکمت را «کمال اول» رئیس اول و نبیّ منذر می‌دانست؛ در نظر او هر پیامبری فیلسوف و حکیم است هر چند که همهٔ حکیمان و فیلسوفان پیامبر نیستند. با این بیان، اختلافی که در نظر فارابی میان فیلسوف و پیامبر وجود داشت برطرف شده است و اگر اختلافی باشد (که هست) این است که در نظر ملاصدرا مقام نبوت رجحان دارد، چه همهٔ پیامبران علم حکما و فلاسفه را دارند اما فیلسوفان به مقام جامعیت پیامبران نمی‌رسند.

آیا این رأی با آنچه فارابی گفته است اختلاف اساسی دارد یا اینکه ملاصدرا صرفاً ابهام نظر فارابی را رفع کرده و آن را به کمال یا به تمامیت رسانده است؟ به نظر می‌رسد طرحی که به صورت اجمالی در نظر فارابی ظاهر شده بود در تفکر ملاصدرا از پردهٔ ابهام بیرون آمده و سیاست و شریعت کلاً به هم پیوسته و در این وضع دیگر تفصیل فلسفهٔ مدنی و سیاسی نیز چندان مورد نداشته است.

ادراک بسیط و ادراک مرکب
در نظر ملاصدرا و در فلسفهٔ لایب‌نیتس*

از میان فلاسفهٔ مشهور دورهٔ جدید تاریخ غربی شاید لایب‌نیتس تنها فیلسوفی باشد که بتوان نظیر بعضی آرای او را در آثار فیلسوفان اسلامی یافت. از جملهٔ این آرا قول به ادراک بسیط و ادراک مرکب است. در نظر هر دو فیلسوف ادراک بسیط صرف ادراک شیء است بدون وقوف و تذکر به آن، و ادراک مرکب ادراکی است توأم با آگاهی. اصطلاح و مفهوم علم و ادراک بسیط در ادب و فرهنگ قبل از ملاصدرا وجود داشته است، اما تا آنجا که من می‌دانم ملاصدرا برای اولین‌بار بر اساس قواعد اصلی فلسفهٔ خود ـ یعنی اصالت وجود و تشکیک وجود ـ علم را به علم بسیط و علم مرکب تقسیم کرده و با این تقسیم بعضی قواعد تازهٔ فلسفی پیشنهاد کرده و مخصوصاً وجه عقلی و فلسفی فطری بودن شناخت خداوند را محقق کرده است. ملاصدرا که با قرآن مجید و روایات مأنوس بود از آنها برای حلّ مسائل فلسفی استمداد می‌کرد، چنان‌که از تأمل در

* خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ نوزدهم، بهار ۱۳۷۹، ص ۵.

آیهٔ مبارکهٔ «اولئک الذین کتب الله علی قلوبهم الایمان فایدهم بروح منه»[1] به تشخیص و تمییز ادراک مرکب و ادراک بسیط رسید و آن را مبنایی برای اثبات فطری بودن شناخت خداوند قرار داد. در مجلد اول «اسفار» در بحث ماهیت و انیّت واجب تحت عنوان «حکمت عرشی» می‌خوانیم که:

... علم نیز مانند جهل به بسیط و مرکب تقسیم می‌شود. علم بسیط علم کسی است که می‌داند ولی نمی‌داند که می‌داند، اما علم مرکب دو علم است: یکی علم به چیزی و دیگر علم به علم...[2]

معمولاً وقتی لفظ علم را به کار می‌برند و فی‌المثل مردم را به عالم و عامی تقسیم می‌کنند مراد از علمْ علم مرکب است، وگرنه همهٔ مردم از علم بسیط بهره دارند؛ یعنی علم بسیط فطری آدمی است. عجیب اینکه اگر این علم که به اعتباری علم مبهم و مرتبهٔ نازل علم است نبود هیچ علم دیگری امکان نداشت. به نظر ملاصدرا، بدون شناخت واجب شناخت انیّت و حقیقت هیچ موجودی ممکن نیست و این شرح یا بیان دیگری از کلام مولای متقیان است که فرمود: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله (و معه و فیه).» یعنی اگر خدابینی و خداجویی نبود درک هیچ چیز و هیچ معنایی امکان و مورد نداشت. پس مطابق این قول نه فقط علم مرکب بلکه وجود بشر و گذران زندگی او بسته به ادراک و علم بسیط اوست.

البته علم بسیط منحصر در شناخت خداوند نیست، بلکه علم ما به هر چیزی ممکن است بسیط یا مرکب باشد. نکتهٔ مهم این است که علم بسیط شرط امکان علم مرکب است. در نظر ملاصدرا مرتبهٔ وجودی ما با علم تعیین می‌شود، یعنی ما از مقام و مرتبهٔ حس به مرتبهٔ خیال و از آنجا به عالم عقل سیر می‌کنیم و مُضاهی عالم عینی می‌شویم. این علمی که مقام و مرتبهٔ ما را در مراتب وجود تعیین می‌کند علم مرکب است نه علم بسیط، زیرا علم بسیط عین اقتضای انسانیت و شرط امکان علم و عمل ماست. سخن داستایوسکی را به یاد آوریم که گفته است: «اگر خدا نباشد هر کاری مباح است.» ملاصدرا بستگی آدمی به

---

۱. مجادله / ۲۲

۲. اسفار اربعه، جلد اول، ص ۱۱۶.

خدای تعالی و درک بسیط این بستگی را عین ذات او می‌دانست. او هم می‌توانست بگوید که انکار خدا نه‌فقط مستلزم انکار اخلاق و ارزش‌هاست، بلکه به انکار علم و حتی به نفی آدمیت مؤدّی می‌شود. او مخصوصاً اخلاق را متناظر با علم مرکب می‌دانست و می‌گفت علم مرکب و اخلاق هر دو مسبوق به علم بسیطند.

نکتهٔ شایان توجه این است که بستگی آدمی به وجود حق‌تعالی از طریق وسائط نیست، بلکه قضیه در نظر ملاصدرا به همان قراری است که مثلاً مولانا جلال‌الدین گفته بود:

هست رب الناس را با جان ناس
اتصالی بی‌تکیّف بی‌قیاس

اصلاً سیر استکمالی و برخورداری از ادراک‌های حسی و خیالی و عقلی منوط به این اتصال است و البته پیداست که همهٔ مردم به این امر آگاهی ندارند و درک آن برای خواص هم دشوار است. به این جهت تمییز و تشخیص علم بسیط و علم مرکب یکی از مطالب مهم در فلسفهٔ ملاصدراست.

چنان‌که اشاره شد، این مطلب در تفکر اسلامی بی‌سابقه نبوده و در کلمات اولیای دین و ارباب معرفت به آن اشاراتی شده است، اما ملاصدرا آن را به صورت یک قاعدهٔ فلسفی درآورده و در فلسفهٔ خود به آن جایگاه خاصی بخشیده است. اگر از این بیان نتیجه می‌شود که قبل از ملاصدرا هیچ فیلسوفی به علم بسیط توجه نداشته و آن را تصدیق نکرده است پروایی نباید داشت، چنان‌که در فلسفهٔ اسلامی پس از ملاصدرا هم گرچه شاگردان این فیلسوف آن را پذیرفته‌اند اما به نظر نمی‌رسد که به اهمیت آن چندان توجه کرده باشند.[1]

در فلسفهٔ جدید که «من فکر می‌کنم» (*cogito*) دکارت و خودآگاهی اصل و آغاز و دائرمدار فلسفه است، نباید توقع داشت که چیزی مقدم بر آگاهی در فلسفه اصل قرار گیرد. مع‌هذا صورتی از مطالب صدرالمتألهین را در فلسفهٔ لایب‌نیتس می‌یابیم. لایب نیتس که می‌کوشید مشکلات برآمده از فلسفهٔ

---

۱. شاید هم راقم این سطور اهمیتی بیش از حد برای این مطلب قائل باشد.

دکارت را رفع کند، مطالبی گفته است که لااقل از حیث ظاهر به اقوال و آرای ملاصدرا بسیار شبیه است.

لایب‌نیتس قائل به وجود وحدات خرد بی‌نهایت است و با اینکه هیچ یک از این وحدات عین دیگری نیست، در هر یک همه چیز هست. این وحدات ـ یا به تعبیر لایب‌نیتس این «موناد»ها ـ به هم راه ندارند و یکی در دیگری اثر نمی‌گذارد. اصلاً مونادها در و پنجره‌ای ندارند که نفوذ در آنها ممکن باشد. دکارت گفته بود دو جوهر وجود دارد: یکی جوهر مادی و دیگر روان. لایب‌نیتس قول به جدایی و تباین ماده و روان را بی‌وجه دانست. در نظر او مونادی هست که همهٔ روان‌هاست و مونادی نیز وجود دارد که جسمیت و مادیت در آن غلبه دارد، ولی این موناد جوهر مادی و جسمانی نیست بلکه روان ضعیف و بی‌نشاط است. در مونادی که به صورت ماده ظاهر شده است چیزها به نحو مبهم و ضعیف و با نیروی کم وجود دارند. آدمی نیز مرکب از تن و روان نیست، بلکه تن آدمی نیز از سنخ روان است؛ یعنی روان موناد قوی و تن موناد ضعیف است.

در آنچه گفتیم چند نکته یا اصل وجود دارد که شبیه یا نظیر آن در فلسفهٔ ملاصدرا در زمرهٔ اصول یا قواعد اصلی و اساسی است:

۱. موجودات گرچه کثیرند اما وحدت سنخی و تشکیکی دارند.

۲. هر موجودی که ادراکش قوی‌تر باشد درجه و شدت وجودیش بیشتر است.

۳. علم از جمله کیفیاتی که عارض نفس می‌شود نیست، بلکه جلوه و شأنی از وجود است. به این معنی که علم بسیط و مبهم و مغشوش ـ در نظر لایب‌نیتس ـ به مرتبهٔ نازل وجود تعلق ندارد، بلکه خود مرتبهٔ نازل وجود است. اصلاً طرح ادراک بسیط و ادراک مرکب با وحدت تشکیکی وجود مناسبت و حتی ملازمت دارد.

مشابهت میان نظر ملاصدرا و لایب‌نیتس در مطالبی که به‌اشاره گفتیم مسلم است. حتی با تأمل در صفت نیرو و شدتی که لایب‌نیتس در مونادها دیده است می‌توان او را قائل به حرکت جوهری هم دانست. اما با وجود این شباهت‌ها

باید به وجوه اختلاف نیز بیندیشیم، شاید این دو فیلسوف که به دو عالم تعلق داشته‌اند اختلاف‌های اساسی با هم داشته باشند.

گفتیم که گرچه اصطلاح علم بسیط و علم مرکب در زبان و فرهنگ صاحب‌نظران و شاعران ایرانی قبل از ملاصدرا سابقه داشته است، اما این معانی در فلسفهٔ ملاصدرا شأن و مقام خاصی پیدا کرده است. در فلسفهٔ جدید غربی نیز ظاهراً برای اولین بار لایب‌نیتس تعابیر perception را به معنی ادراک بسیط و apperception را برای ادراک مرکب اختیار کرده است. دکارت و لاک قبل از لایب‌نیتس چیزی از ادراک نامتمایز و مبهم گفته بودند، اما آن را در نسبت با درجهٔ وجود مُدرِک و به عنوان ادراک بدون آگاهی و وقوف تلقی نکرده بودند و به این جهت در نظر آنان مورد نداشت که ادراک را به ادراک بسیط و ادراک مرکب تقسیم کنند، زیرا در هر تقسیمی هر چند که وحدت و عینیت محفوظ می‌ماند غیریت و تمایز نیز باید معین باشد و آثار و نتایجی بر آن مترتب شود.

به هر حال دو فیلسوف، یکی از عالم اسلام و ایران و دیگری از اروپای عصر جدید، ادراک را به بسیط و مرکب تقسیم کرده و آن دو را به نحو یکسان یا با تعبیرهای نزدیک به هم وصف کرده‌اند. هر دو فیلسوف این تقسیم را کم و بیش بر مبادی و قواعد مشابه قرار داده و بعضی لوازم و نتایج مشابه برای آن ذکر کرده‌اند، الّا اینکه این تقسیم را ملاصدرا در مقام اثبات فطری بودن درک و شناخت وجود الهی و لایب‌نیتس برای حلّ مشکلات ناشی از ثنویت دکارتی و تباین دو جوهر روان و ماده پیشنهاد کرده‌اند. می‌توان در باب ارتباط میان این دو موضع، یعنی نفی ثنویت و موضع فطری بودن خداشناسی که با اصل عین‌الربط بودن همهٔ موجودات مناسبت دارد، تأمل کرد و مثلاً نتیجه گرفت که با نفی ثنویت و اثبات وحدت تشکیکی وجود و تصدیق اینکه هر مونادی متضمن همه چیز و علم به همه چیز است، در هر مونادی خداشناسی نیز مضمر است. منتهی لایب‌نیتس در طلب این استنتاج نبوده و ملاصدرا که بیشتر با معارف دینی انس داشته به مسئلهٔ فطری بودن خداشناسی که یکی از مسائل مهم و مشترک میان فلسفه و کلام اسلامی است توجه خاص مبذول داشته است. لایب‌نیتس هم گرچه به نسبت تأثیر و تأثر میان مونادها قائل نبود

اما آنها را وحدات متفرق و پراکنده نمی‌دانست، بلکه بستگی موناد سافل به موناد عالی را تصدیق می‌کرد. او مثل بسیاری از فلاسفهٔ اسلامی به این قاعدهٔ فلسفی که عالم موجود بهترین عوالم ممکن است قائل بود و لوازم این قاعده را کم و بیش مانند فلاسفهٔ اسلامی درک کرده بود و به نظر می‌رسد که اصول و قواعد فلسفی او را بتوان به اصول و قواعد فیلسوفان اسلامی پس از ابن‌سینا نزدیک دانست. در این صورت آیا چیزی می‌توان یافت که مایهٔ اختلاف باشد؟

اختلاف نظر ملاصدرا و لایب‌نیتس اختلاف نظر دو شخص صاحب‌نظر نیست، بلکه اختلاف به دو عالم متفاوت که این دو فیلسوف به آن تعلق داشتند باز می‌گردد. در عالمی که ملاصدرا در آن به سر می‌برد مسائلی که لایب‌نیتس با آن مواجه شد مطرح نبود. فلسفهٔ جدید کوژیتو، وجود آگاهی بشر را آغاز تفکر فلسفی قرار داد. لایب‌نیتس هم نمی‌توانست این اصل و آغاز را کنار بگذارد و بی‌اعتنا به آن تفکر کند. حتی بعید نیست که علم و ادراک مونادها در نظر او از سنخ کوژیتو و نظیر ادراک‌های فطری دکارت باشد و به این جهت اگر در فلسفهٔ ملاصدرا بتوان ادراک بسیط را شرط مقدم ادراک مرکب و امکان تمییز و تشخیص درست و نادرست و خوب و بد و زیبا و زشت دانست ظاهراً این معانی به نظر لایب‌نیتس نرسیده است. شاید بی‌باکی نباشد اگر بگوییم که لایب‌نیتس از لحاظ علایق شخصی فلسفی مایل به فلسفه‌ای نظیر فلسفهٔ ملاصدرا بوده ولی تعلق هر یک از آنها به عالمی متفاوت با عالم دیگر، آنان را از یکدیگر دور می‌کرده و باعث می‌شده است که از اصول و قواعد مشابه، نتایج مختلف بگیرند، یا جایگاه آن اصول در فلسفهٔ هر یک از آنها متفاوت باشد. مع‌هذا مشابهت‌های اقوال و آرای لایب‌نیتس با نظریه‌های ملاصدرا چیزی نیست که با حدس و گمان تصدیق شده باشد.

ما هیچ اطلاع نداریم که لایب‌نیتس به آثار و آرای ملاصدرا دسترسی پیدا کرده باشد. شاید او با تأمل در آرای افلوطین طرح وحدات فرد و صفات و اوصاف آنها را درانداخته باشد. ملاصدرا هم به «اثولوجیا»ی منسوب به ارسطو که در واقع متضمن گزیدهٔ اقوال افلوطین بوده توجه و علاقه داشته است. با این همه، اینکه این دو چگونه به قواعد و نظرهای نزدیک به هم رسیده‌اند و چه

این قواعد و نظرها در فلسفهٔ اروپای بعد از لایب‌نیتس تأثیر مستقیم نداشته و ارتباط این آرا با منطق لایب‌نیتس که مخصوصاً مورد توجه اخلاف او قرار گرفته چه بوده است، جای تأمل و تحقیق بیشتر دارد.

و اِنْ مِن شَیءٍ اِلّا عِندَنا خَزائِنُهُ و ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلوم
حجر / ۲۱

نظری به عالم خیال

در تاریخ فلسفهٔ اسلامی از زمان فارابی تا عصر حاضر قوهٔ خیال و عالم صور خیالی از مباحث بسیار مهم بوده است، تا جایی که بعضی صاحب‌نظران این توجه را از ممیزات فلسفهٔ اسلامی دانسته‌اند. فارابی نظریهٔ نبوت خود را با طرح عالم خیال تبیین کرد و ابن‌سینا و سهروردی و ملاصدرا و اخلاف اینان با استناد به عالم خیال به حلّ بسیاری از مسائل و مخصوصاً به جمع میان دین و فلسفه و مشاهده و برهان و نقل و عقل نائل شدند. در زمان ما که سوبژکتیویته و فلسفهٔ آگاهی به بحران رسیده است، کسانی توسل به عالم خیال را راهی برای گذشت از بحران تفکر پیشنهاد کرده‌اند. این پیشنهاد هر چه باشد حاکی از اهمیت طرح عالم خیال نه‌فقط در نظام فلسفهٔ اسلامی بلکه در تمامی قلمرو فلسفه است. فارابی نظریهٔ ارسطو در مورد رؤیا را بسط و تفصیل داد و این امکان را فراهم آورد که مطلب وحی جایی در فلسفه پیدا کند. درست است که ابن‌سینا نظر فارابی را با احتیاط تلقی کرد و ابن‌رشد در غرب عالم اسلام به عهده گرفت که

مسائل فلسفه را از اعتقادات جدا سازد، اما ابن‌سینا در فلسفهٔ مشرقی خود و سهروردی در حکمت اشراقی‌اش مقامی به تخیل و عالم خیال دادند که در آن بعضی مشکلات قول فارابی نیز رفع شد.

ارسطو گفته بود که در هنگام خواب که حواس از کار می‌افتند یا ضعیف می‌شوند مجالی برای فعالیت قوهٔ خیال فراهم می‌شود و ممکن است شخص در خواب بعضی صورت‌های خیالی را ببیند که دیدن آن در هنگام بیداری برایش ممکن و میسر نیست. فارابی نه‌فقط بعضی ناگفته‌های ارسطو را در نظریهٔ خیالِ خود آورد و به نحوی وجود عالم خیال را اثبات کرد، بلکه ظهور صور خیالی را محدود به قلمرو رؤیا ندانست و گفت اگر قوهٔ خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورت‌های خیالی را درک کند، چنان‌که پیامبر(ص) فرشتهٔ وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. اشکالی که مخصوصاً در یک عالم دینی به نظر فارابی وارد می‌شد این بود که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است، زیرا نبی علم را از طریق خیال از عقل فعال اخذ می‌کند و حال آنکه فیلسوف با عقل به عقل فعال متصل می‌شود. در سیر و بسطی که فلسفهٔ اسلامی مخصوصاً در مبحث خیال پیدا کرد این اشکال به‌تدریج رفع شد و چون نوبت به ملاصدرا رسید او می‌توانست بنویسد:

> قلب پیامبر دارای دو در است: یکی به سوی عالم قدس گشوده می‌شود و دیگری دری که به حواسّ پنجگانه باز می‌شود تا از این طریق بر سوانح و حوادث زندگی عمومی آگاه گردد... پس به سبب علومی که بر قلب و عقل مجردش افاضه می‌شود ولیّ و فیلسوف و حکیم الهی است و به سبب آنچه بر قوهٔ متخیله و متصرفهٔ او افاضه می‌شود رسول و پیامبری است که مردم را از حوادث آینده و از عذاب و عقاب آگاه می‌سازد.[1]

---

۱. الشواهد الربوبیه، ص ۴۸۸.

از بیان ملاصدرا چنین مستفاد می‌شود که پیامبر دو راه ارتباط با عالم غیب و قدس دارد: یکی راه عقل و دیگری راه خیال. فارابی هم ظاهراً بر همین رأی بود، اما در تاریخ فلسفه و عرفان و دورهٔ فاصل میان فارابی و ملاصدرا عالم خیال مقام و جایگاهی پیدا کرد که همهٔ راه‌های صعود و نزول به آن می‌پیوست و هر فیضی که از عالم بالا می‌رسید از آنجا می‌گذشت. سهروردی تصدیق کرده است که حکمای مشّاء هم رؤیای صادقه را واردی از عالم قدس بر نفس آدمی می‌دانستند اما می‌گفتند جایگاه ظهور و انتقاش آن حسّ مشترک است نه نفس ناطقه. آنها رؤیای کاذبه را حاصل تصرفات قوهٔ متخیله به حساب می‌آوردند و عالم قدس را در این کار دخیل نمی‌دانستند. در نظر مشّائیان اولاً صورت‌های رؤیایی به واسطهٔ خیال و متخیله در حسّ مشترک نقش می‌بندد؛ ثانیاً منبع و منشأ صورت‌های رؤیا گاهی عالم قدس است توسط نفس و گاه قوهٔ متخیله است. اما شیخ اشراق جایگاه ظهور صور رؤیا را نفس و منشأ آنها را صرف نفوس فلکی می‌دانست. او معتقد بود که متخیله منشأ صور رؤیا نیست، بلکه تنها شیطنت می‌کند.

اما اختلاف اصلی در مورد عالم خیال و مُثُل معلّقه پیش آمده است. عالم مثال عالم اشیا و موجوداتی است که شکل و مقدار دارند اما ماده ندارند و واسط میان عالم معقول و محسوسند. عالم مثال عجایب بسیار و شهرهای بی‌شمار دارد که از جملهٔ آنها جابُلقا و جابُلساست. عالم مثال و شهرهای آن از نظر هیئت و شکل فضایی طرح مکرری از عالم اجرام و صور فلکی است و همهٔ قسمت‌های عالم اجرام در آن به نحوی مکرر شده است. چنان‌که عالم اجسام از دو قسمت اثیریات (افلاک و ستارگان) و عنصریات (عناصر اربعه و موالید ثلاثه) تشکیل شده‌اند، عالم مثال هم مشتمل بر جهان اثیری و جهان عنصری است که هُورقلیا عالم افلاک و ستارگان مثالی است و جابلقا و جابلسا هم عالم عناصر مثالی‌اند. جهان هورقلیا جهان نورانی و جایگاه نفوس متوسطین از سعدا و فرشتگان مقرّب است و جهان جابلقا و جابلسا منزلگاه نفوس کم‌نور یا مظلمه و اعمال و خلقیات متجسد آنهاست.

ما با این عالم و با شهرهای آن چه نسبت داریم و مگر راهی به آنجا هست

و اگر راهی باشد این راه را چرا و چگونه باید پیمود؟ آنان که به عالم خیال و صور معلقه قائلند آن عالم را عالمی بیگانه با ما و جداافتاده نمی‌دانند، بلکه حقیقت وجود و کار و بار ما را در آنجا می‌بینند. یعنی نه‌فقط در نظر آنان نفس ما به آن عالم تعلق دارد، بلکه حقیقت جسم ما نیز در آنجاست. اگر ملاصدرای شیرازی معاد را معاد جسم مثالی می‌دانست از آن‌رو بود که در نظرش حقیقت جسم چیزی جز جسم مثالی نبود. کسانی که رأی او را نپسندیدند و احیاناً آن را با اصل معاد جسمانی مطابق نیافتند، شاید در تلقی معنی و حقیقت جسم با او اختلاف داشته‌اند و نه در حکم شریعت و اگر به منشأ اختلاف خود با فیلسوف پی می‌بردند بحثشان از صورت فقهی و کلامی خارج می‌شد و صورت فلسفی پیدا می‌کرد. عالم خیال در نظر فیلسوفان اشراقی زادهٔ قوهٔ خیال نیست، بلکه قوهٔ خیال مسافر آن عالم است و مشاهدات خود در آنجا را باز می‌گوید و البته اگر از شواغل این جهان آزاد شود می‌تواند بعضی از صور عالم خیال را ایجاد کند.

این معانی در فلسفهٔ جدید چندان مهجور شده است که به‌دشواری می‌توان بر خود هموار کرد که فی‌المثل شرایط ترانساندانتال ادراک در فلسفهٔ کانت جایگاهی شبیه به عالم خیال در فلسفهٔ اسلامی دارد و اتفاقاً کانت قوهٔ خیال را نیز در قوام بخشیدن علم و ادراک دخیل دانسته است، منتهی در دورهٔ جدید صورت خیالی ساخته و پرداختهٔ قوهٔ خیال است. البته درک روان‌شناسی قوهٔ خیال و انتساب همهٔ صورت‌های خیالی به آن بسیار آسان است، اما اگر خوب تأمل شود قوهٔ خیال چیزی بیش از شأن روان‌شناسی آن و امری بسیار اسرارآمیز جلوه می‌کند. قوهٔ خیال در ابتدای تاریخ جدید غربی صورت‌هایی را در آثاری نظیر «آتلانتیس جدید» بیکن و «مدینهٔ خورشید» کامپانلا و «اوتوپیا»ی توماس مور پدید آورده است که طرح تمدن جدید و مثال جهان متجدد شده است.

می‌گویند اینها ساختهٔ قوهٔ خیال است و ربطی به عالم خیال ندارد. اگر اینها ساختهٔ قوهٔ خیال خیال‌پردازان بود مثال و ره‌آموز یک دورهٔ تاریخی و تمدن بزرگ نمی‌شد. وانگهی اگر اینها ساخته و پرداختهٔ قوهٔ خیال باشد ضبط و ربط

پیوستگی و تناسبش از کجاست؟ اگر مردم عادی راهی به عالم خیال ندارند، چرا هنگام شنیدن زبان شعر احساس بیگانگی نمی‌کنند و آنچه شاعر و نویسنده به آنها نشان می‌دهد، هر چند که خود آن را پیش از آن ندیده و نشناخته‌اند، در نظرشان آشنا می‌آید؟ قوهٔ خیال این صورت‌های ناشناخته و در عین حال آشنا را از کجا می‌آورد و چیزهایی را که در آینده متحقق می‌شود چگونه می‌شناسد و کشف می‌کند؟

در عالم جدید که تاریخ جانشین عوالم طولی در فلسفهٔ قدیم شده است طرح و حلّ معمای فعالیت خیال قدری عجیب و دشوار می‌نماید. با وجود این، بعضی از صاحب‌نظران معاصر بازگرداندن عالم خیال به اقلیم شناخت را در دوران پایان مابعدالطبیعه (متافیزیک) یک ضرورت می‌دانند. راستی چگونه می‌توان یک امر ورای تاریخی را در متن تاریخ قرار داد؟ امر غیرتاریخی می‌تواند بنیاد تاریخ باشد اما جزئی از تاریخ نمی‌شود. صاحب‌نظرانِ قائل به اهمیت عالم خیال هم نمی‌خواهند آن را جزئی از تاریخ قرار دهند. آنها فکر می‌کنند که با رجوع به عالم خیال می‌توانند به جهان پریشان کنونی سر و سامان بدهند. به نظر آنان عالم خیال جایگاه رخدادهای روح است و حکایت‌های تمثیلی و حکمت‌های عارفانه و زبان شاعرانه بدانجا تعلق دارد. به عبارت دیگر، اصل صفت آشکارکنندگی و پوشانندگی زبان در این عالم است. پس اگر بتوان راهی به این جهان پیدا کرد، شاید بتوان پردهٔ پنداری که همه‌جا را پوشانده است برداشت و طرحی دیگر درانداخت.

کشف و طرح عالم خیال در قوام و بسط فلسفهٔ اسلامی اثری بزرگ داشته و در حلّ بسیاری از مسائل مؤثر افتاده و می‌توانسته است که به حلّ مسائل غامض‌تری مثل ربط حادث به قدیم نیز مدد برساند، اما اینکه بتوان جایی برای آن در فلسفهٔ معاصر پیدا کرد مطلبی است که درک آن آسان نیست. اما صاحبان این قول وقتی می‌گویند طرد اقلیم روح از جغرافیای هستی در سیر تاریخ غربی همواره آثار مهم داشته و حتی شبح‌سازی جهان نیز از آثار و نتایج طرد عالم خیال است، می‌توان در گفته‌شان تأمل کرد. اشاره کردیم که طرح عالم جدید و متجدد را اوتوپی‌نویسان دوران رنسانس درافکندند. اینکه آنان چگونه این

طرح‌ها را یافته بودند جای بحث دارد. به نظر من صاحبان اوتوپی‌ها طرح‌های خود را در عالم خیال یافته بودند. مع‌هذا در فلسفهٔ جدید طرح عوالم و مراتب موجودات کنار گذاشته شد و بنا را بر این نهادند که طراحی نظم جهان و زندگی بشر به عهدهٔ خود اوست و خیال و صورت‌های خیالی حاصل قوهٔ نفسانی (روان‌شناسی) خیال است و در اوتوپی‌ها نیز حدّاکثر باید به عنوان آثار ادبی نگاه کرد. به عبارتی، در فلسفهٔ جدید دیگر عالم خیال معنی ندارد، بلکه خیال یک امر روان‌شناسی و در بهترین صورت، شرط سامان‌بخشی نظر و گفتار است.

بدون شک نمی‌توان در فلسفهٔ جدید و در نظام دکارتی جایی برای عالم خیال پیدا کرد و بیهوده است که مبحثی دربارهٔ خیال به فلسفهٔ فیلسوفان دورهٔ جدید بیفزاییم، اما اگر فیلسوف پدیدارشناس که در فعالیت ادراکی طبیعت را دخیل می‌داند و در جسم و طبیعت نیز اثر و نشان روح می‌بیند به عالم خیال قائل شود و رجوع به آن را به معاصران توصیه کند عجیب نیست، بخصوص که با این رجوع فکر می‌کند که تقابل‌هایی مثل تقابل نفس و بدن، جوهر و عرض، کلی و جزئی و... صورتی دیگر پیدا می‌کند و مشکلاتی که با طرح آنها پیش آمده است قدری کاهش می‌یابد.

من فعلاً کاری به عالم مجازی و شبح‌گونهٔ کنونی ندارم، اما ذکر دو نکته را بی‌مناسبت نمی‌دانم: یکی اینکه به نظر کسانی جهان افسون‌زدایی‌شدهٔ دوران تجدد دوباره افسون‌زده می‌شود و این افسون‌زدگی طرح دوبارهٔ عالم خیال را ممکن می‌سازد. اگر این امر صورت گیرد و خیال دوباره در جغرافیای علم و معرفت جایگاهی پیدا کند نگاه بشر دگرگون خواهد شد و جلوهٔ دیگری از چیزها و موجودات در نظرها ظاهر خواهد شد، اما بدانیم که دشواری این امر و رؤیایی بودن آن حتی بر طرح‌کنندگانش نیز پوشیده نیست.

نکتهٔ دوم وضع اختلاط و درهم‌آمیختگی فرهنگ‌هاست. این اختلاط وقتی سامان می‌یابد که ضامن هماهنگی و وحدت وجود داشته باشد و این ضامن باید چیزی ورای فرهنگ‌هایی که به هم می‌آمیزند باشد. آیا به جای سیر از این فرهنگ به آن دیگری می‌توان از سطح فرهنگ‌های موجود گذشت و به

شهرهای رؤیایی عالم خیال سفر کرد؟ پاسخ هر چه باشد، توجه به عالم خیال و تفکر در آن به فلسفهٔ معاصر لااقل این مدد را می‌رساند که جهان کنونی را بهتر درک کند.

ورود فلسفهٔ جدید به ایران

می‌دانیم که اولین کتاب مهمّ فلسفهٔ جدید که به فارسی ترجمه شد کتاب «تقریر در باب روش...» اثر دکارت بود و این کار به اشاره یا سفارش کنت دوگوبینو صورت گرفت. گوبینو نه‌فقط به نقل فلسفهٔ اروپایی به ایران علاقه نشان داد بلکه ملاصدرا و استادان معاصر فلسفهٔ اسلامی را در کتاب «ادیان و فلسفه در آسیای میانه» به اروپاییان و مخصوصاً به فرانسویان معرفی کرد. ظاهراً نه خوانندگان فرانسوی گوبینو چندان رغبتی پیدا کردند که ببینند ملاصدرا کیست و فلسفهٔ او چیست و نه ایرانیان زمان او به فلسفهٔ اروپایی توجه نشان دادند. گوبینو حکایت کرده است که:

> جلساتی که پنج فصل شاهکار دکارت را به پاره‌ای از دانشمندان متفکر ایرانی ارائه دادم هرگز فراموش نخواهم کرد. این فصول پنجگانه در آنها تأثیرات فوق‌العاده کرد و البته این تأثیرات بی‌نتیجه

نخواهد ماند...[۱]

در همین کتاب گوبینو از دانشمندان یهودی ایرانی یاد می‌کند که نزد او می‌رفتند و دربارهٔ فیلسوفانی مثل اسپینوزا و هگل پرسش‌هایی می‌کردند. شاید العازار، مترجم «تقریر» دکارت هم یکی از آنان باشد. بعید به نظر می‌آید که استادان فلسفهٔ اسلامی و کسانی که گوبینو از ایشان به عنوان فلاسفهٔ ایران نام می‌برد به مجلس درس وزیرمختار فرانسه می‌رفته‌اند. اینکه بدانیم چه کسانی در آن مجلس حاضر می‌شده‌اند چندان اهمیت ندارد؛ مهم این است که فلسفهٔ اروپایی تأثیر مستقیم در آرای اهل فلسفهٔ ایران نداشته است. ولی اگر می‌خواستیم با اروپا رابطه داشته باشیم نمی‌توانستیم از فلسفهٔ اروپایی بی‌خبر بمانیم. سیدجمال‌الدین اسدآبادی و شاگردان او کم‌وبیش دریافته بودند که تا فلسفه نباشد علم جدید هم ریشه نمی‌کند و استوار نمی‌شود. سیدجمال‌الدین اسدآبادی به‌صراحت این معنی را به زبان آورده و شاهد آورده است که عثمانی شصت سال از روش و برنامهٔ آموزشی غرب پیروی کرده است بدون اینکه نتیجه‌ای عایدش شود.

البته کنت دوگوبینو هم در جایی که به مدرسهٔ دارالفنون اشاره می‌کند معلمین آنجا را اروپاییان بی‌سوادی می‌داند که هنرشان ساختن بازیچه‌های فن برای کسب درآمد است. به نظر گوبینو مهارت‌های فنی اینان به درد ایرانیان نمی‌خورد و آن مهارت‌ها در ایران جایی نمی‌تواند پیدا کند. با توجه به علاقه‌ای که گوبینو به نشر فلسفهٔ اروپایی در ایران داشته است از فحوای سخن او می‌توان استنباط کرد که به صرف باز کردن مدرسهٔ فنی راه صنعتی شدن پیموده نمی‌شود. البته گوبینو با اینکه ایرانیان را در قیاس با ترک‌ها باهوش و صاحب درک می‌دانست معتقد بود که اگر ایرانی علاوه بر آموختن علوم اروپایی در اروپا هم تربیت شده باشد، چون به کشور خود برگردد آنچه را که آموخته و فراگرفته است از اصل رنگ ایرانی می‌دهد و به چیز دیگر مبدل می‌کند. او هیچ مورد و مثالی ذکر نمی‌کند و صرفاً از یک شخص که پروردهٔ فرانسه است در

---

۱. مذاهب و فلسفه در آسیای میانه، کنت دو گوبینو، ص ۲۱۶.

کتاب خود نام می‌برد و وصفی مختصر از او می‌کند. این شخص حسینقلی آقا نام داشته که در مدرسهٔ نظامی سن‌سیر درس نظام آموخته و مدتی در ارتش فرانسه خدمت کرده و سپس به ایران آمده و همواره به رسوم سربازی که در فرانسه آموخته و ملتزم شده وفادار مانده است. گوبینو از حسینقلی آقا که زبان فرانسه را خوب می‌دانسته است با لحن ستایش یاد می‌کند، اما برای اینکه نگویند او با وصف حسینقلی آقا حکم خود دربارهٔ ایرانیان درس‌خوانده و پرورش‌یافته در اروپا را نقض کرده است هیچ کوشش نکرده و حتی حسینقلی آقا را یک استثنا ندانسته است. گوبینو برای اینکه نشان دهد ایرانیان درک درستی از اروپا و فکر اروپایی ندارند حکایت می‌کند که آنان نام بعضی فیلسوفان اروپایی و مثلاً ولتر را می‌دانسته‌اند، اما چون چیزها را کج و معوج می‌شناخته‌اند ولتر معروف در ایران مردی میخواره و بزن‌بهادر و مردم‌آزار است. گوبینو گفته است که این روایت‌ها از طریق روسیه به ایران آمده است.

صرف‌نظر از این قصه‌ها، کسانی نیز در ایران علاقه داشته‌اند که ولتر را بشناسند و مردی به نام غلامحسین خازن به محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه سفارش کرده است که کتابی در معرفی ولتر بنویسد و هم‌اکنون دو رسالهٔ خطی از محمدحسن‌خان دربارهٔ ولتر یکی به نام «غصن مثمر در ترجمهٔ ولتر» و دیگر رسالهٔ «البریه فی تعرفه الولتریه» موجود است. این رسالات در سال ۱۳۰٤ هـ ق نوشته شده است. در حقیقت مطالبی که گوبینو دربارهٔ ایران و ایرانیان می‌گفته بیش‌تر حدس و گمان بوده و در این حدس و ظن‌ها بدبینی اروپایی نسبت به غیرغربی و مخصوصاً آسیایی نیز دخالت داشته است. مع‌هذا در تاریخ آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ جدید از گوبینو نمی‌توان یاد نکرد. او به العازار یهودی همدانی سفارش و مساعدت کرده است که کتاب «تقریر» دکارت را ترجمه کند. شاید سیدجمال‌الدین و دوستان و نزدیکان فکری او کم‌وبیش با نظر گوبینو موافق بودند که بار دیگر کتاب دکارت را ترجمه کردند. افضل‌الملک کرمانی که «دیسکور» دکارت را ترجمه کرد در مقدمهٔ ترجمهٔ خود تمثیل معروف فیلسوف فرانسوی را نقل کرد که در آن ریشهٔ درخت دانش را مابعدالطبیعه به معنی فلسفه دانسته بود.

از جمله کسانی که در ایران فارغ از ایدئولوژی به فلسفه علاقه پیدا کرده و به اهمیت و ضرورت آن کم و بیش وقوف یافته بودند بدیع‌الملک میرزاست. او هم به فلسفهٔ اسلامی علاقه داشته و ظاهراً نزد مرحوم ملاعلی زنوزی و ملاعلی‌اکبر اردکانی، اگر نه به طور رسمی و مرتب، تلمّذ می‌کرده و علاوه بر اینکه کتاب «مشاعر» صدرا به درخواست او به فارسی ترجمه شده است، دو استاد مزبور دو رساله نیز در پاسخ به سؤال‌های او نوشته‌اند. در همین دو رساله است که او به آرای اسپینوزا و لایب‌نیتس و کانت اشاره‌ای می‌کند و نظر استادان را دربارهٔ آنها می‌پرسد و آنها جوابی می‌دهند که گرچه حدّت ذهن و قوت فهمشان را می‌رساند، در عین حال حاکی از عزلت تاریخی استادان فلسفهٔ اسلامی است. پاسخ هر دو استاد این است که این فیلسوفان فرنگ حرف تازه‌ای ندارند و مطالب متکلمان (مسلمان) را تکرار کرده‌اند. شاید زنوزی و ملاعلی‌اکبر اردکانی بیش از آنچه در سؤال بدیع‌الملک میرزا آمده است از فلسفهٔ فرنگ اطلاع داشته‌اند، اما به فرض اینکه چنین باشد به نظر نمی‌رسد که این اطلاع و آشنایی به طرح مسئلهٔ تازه‌ای در فلسفه مؤدی شده باشد. ولی علاقهٔ شخص بدیع‌الملک میرزا ظاهراً از حدّ تفنن بیرون بوده است. او در نامه‌ای که به محمد رحیم (برادر حاج محمدحسین امین‌الضرب) که ظاهراً در پاریس بوده است می‌نویسد، مشخصات کتابی را می‌نویسد و تقاضا می‌کند که آن کتاب را برای او تهیه کنند. در نامهٔ بدیع‌الملک میرزا چیز دیگری جز وصف کتاب و مشکلات احتمالی «تحصیل» آن نیست. نام کتاب «بی‌نهایت و کمیت» است و آن را شخصی به نام Evellin نوشته است: «به فارسی تفصیل آن کتاب این است که کتابی در مسئلهٔ لایتناهی یعنی بی‌نهایتی موسیو اولن نام به فرانسه در پاریس چاپ نموده. در یکی دو سال قبل. و در کاتالوگ یعنی فهرست کتاب‌هایی که نزد ژرمر بایر کتابفروش... در صفحه ۲٤ در سطر ۳۰ نوشته ملاحظه خواهید نمود. ...»

در توضیحات بعدی معلوم می‌شود که نویسندهٔ نامه قبلاً دربارهٔ کتاب تحقیق کرده و می‌دانسته است که کتاب کمیاب است و مشتری باید در کتابفروشی‌ها دنبال آن بگردد. حتی راجع به قیمت آن هم توضیح می‌دهد و

می‌نویسد اگر ده فرانک هم باشد قابل ندارد. شایان توجه است که یک شخص متعین و صاحب مقام تا این اندازه علاقه به مطالعه و اصرار در تهیهٔ یک کتاب داشته است. متأسفانه نامهٔ مزبور تاریخ ندارد. ظاهراً در سال‌های اوایل قرن چهاردهم هجری و زمانی که نویسندهٔ نامه هنوز می‌توانسته است حاج محمدحسین امین‌الضرب را «مقرب‌الخاقان» بخواند نوشته شده است.

در همین حوالی زمانی، چنان‌که اشاره شد، دو رساله دربارهٔ ولتر نوشته شده است و هر دو به درخواست غلامحسین خازن. یکی رساله‌ای است موسوم به «غصن مثمر در ترجمهٔ ولتر» و دیگر رسالهٔ «البریه فی‌تعرفه الولتریه» که محمدحسین خان اعتمادالدوله در رمضان ۱۳۰٤ نوشته است. ولی چنان‌که قبلاً نیز اشاره کردیم، در آن زمان بنا به روایت گوبینو در ایران ولتر را مردی هرزه‌گرد و ماجراجو می‌شناخته‌اند که کاری جز میخوارگی و آزار دادن مردم نداشته است. گوبینو حدس می‌زند که این قبیل حکایات و روایات و جعلیات باید از روسیه آمده باشد. علاقه به ولتر و ساختن تصویر جعلی و نادرست از او در شرایط صد و بیست سی سال پیش بیش‌تر از جهت سیاسی قابل تأمل است، اما فارغ از سیاست هم کتاب‌هایی نوشته و ترجمه شده است. یکی از این کتاب‌ها ترجمهٔ بخشی است از یک کتاب درسی مفصل، «دروس مقدماتی فلسفه»، که برای امتحان باکالورآ نوشته شده است. چاپ پنجم این کتاب که من توانسته‌ام آن را در کتابخانه‌های خودمان پیدا کنم در سال ۱۸۷۲ چاپ شده و در حدود ۷۵۰ صفحه دارد. کتاب مشتمل بر پنج بخش (۱. روان‌شناسی ۲. منطق و متدولوژی ۳. عدل الهی ٤. اخلاق ۵. تاریخ فلسفه) است. این کتاب را یک کشیش به اسم ادوارد بارب نوشته و مترجم آن عبدالغفار نجم‌الملک، معلم کلّ ریاضیات دارالفنون است که به قول خودش «بنا بر فرمایش جناب جلالتمآب آقای فجرالدوله، وزیر علوم و تلگراف و معادن و غیره» به ترجمهٔ کتاب پرداخته است. نجم‌الملک که ترجمهٔ بخش «روح‌شناسی» این کتاب را در محرم ۱۳۰۸ به پایان رسانده فکر می‌کرده است که «این اولین نسخه‌ای است که در این عهد در فنّ شریف حکمت فلسفه ترجمه می‌شود.» ظاهراً تا آن زمان کتاب درسی فلسفهٔ اروپایی ترجمه نشده بود و شاید ترجمهٔ نجم‌الملک اولین

ترجمهٔ رساله‌ای در روان‌شناسی به زبان فارسی باشد. البته علاوه بر بخش روان‌شناسی (روح‌شناسی) بعضی صفحات مقدمه‌های کتاب هم ترجمه شده و در صدر بخش روان‌شناسی قرار گرفته است.

اینکه این ترجمه کتاب درسی بوده و خوانندگانی داشته است یا نه معلوم ما نیست. تنها چیزی که راقم سطور می‌تواند بگوید این است که چون بعضی اصطلاحات آن در کتاب‌های فارسی روان‌شناسی متأخر آمده است نمی‌توان گفت که هیچ اثری نکرده و خواننده نداشته است. به عنوان مثال می‌توان تعبیر «تجرید و تعمیم» را ذکر کرد. به نظر نمی‌رسد که Abstraction را مرحوم آقای دکتر سیاسی بی‌خبر از ترجمهٔ عبدالغفار نجم‌الملک و صرفاً برحسب اتفاق «تجرید» ترجمه کرده باشد زیرا تا آنجا که من می‌دانم، تجرید در اصطلاح اهل فلسفه هرگز به معنای Abstraction به کار نرفته است. من حتی بعید نمی‌دانم که آقای دکتر سیاسی نوشتهٔ نجم‌الملک را در دارالفنون دیده و خوانده باشد. ولی میان نجم‌الملک و دکتر سیاسی یک فاصلهٔ نیم‌قرنی (پنجاه‌وچندساله) وجود دارد. در این نیم قرن تقریباً هیچ اثر مهمی که قابل‌ذکر باشد در فلسفه و روان‌شناسی و علوم اجتماعی جدید نوشته نشده است. حتی جریان ضعیفی که از صدوپنجاه‌سال پیش با ترجمهٔ «تقریر...» دکارت آغاز شده بود و در حدود سی چهل سال دوام داشت پس از مشروطیت کندتر شد و این وضع کم‌وبیش تا سال‌های دههٔ چهل دوام داشت، اما از آن زمان اعتنای به فلسفه بیش‌تر شد و در دوران پس از انقلاب بعضی کتاب‌های خوب ترجمه یا تألیف شد و درس و بحث فلسفه قدری رونق پیدا کرد. ولی اینکه ما با فلسفه چه سروکار داریم و چرا آن را می‌خوانیم و چگونه باید بخوانیم، هنوز مسئلهٔ ما نیست. اگر ندانیم که چرا فلسفه می‌خوانیم و چرا باید بخوانیم چه بسا که سیاست ما را به سمت فلسفه‌ها ببرد و از فلسفه برای توجیه ایدئولوژی استفاده شود و این ظلم به فلسفه است. آیا شنیده‌اید یا می‌توانید تصور کنید که آموختن علمی عین ظلم به آن علم باشد؟ قدمای ما گفته بودند که آموختن حکمت به نااهل ظلم به حکمت است، ولی ما نااهل نیستیم بلکه سیاست وجود ما را تسخیر کرده است.

فلسفهٔ تطبیقی
و همسخنی فرهنگ‌ها در اندیشهٔ ایزوتسو*

در دهه‌های اخیر دو دانشمند و محقق بزرگ، یکی از اروپا و دیگری از ژاپن، همهٔ توانایی و دانش و فهم خود را صرف شناختن و شناساندن تفکر ایرانی و اسلامی کردند. هانری کُربن فلسفهٔ اسلامی و بخصوص آثار و آرای سهروردی و ملاصدرا را به غرب معرفی کرد و توشیهیکو ایزوتسو که شیفتهٔ محی‌الدین ابن‌عربی بود در فلسفه و عرفان اسلامی به طور کلی و مخصوصاً در عرفان شیخ اکبر تحقیق کرد. کربن را ایرانیانِ اهل فضل کم‌وبیش می‌شناسند. ایزوتسو هم ناشناخته نیست، اما تاکنون از او چنان‌که باید قدردانی نشده است.

ایزوتسو دانشمندی بزرگ و از جهاتی یک اعجوبه بود. بعضی کسان که با او ملاقات می‌کردند و یا با مجموعهٔ آثارش آشنا می‌شدند احیاناً از وسعت دامنهٔ فضل و اطلاعات و دانش او به اعجاب دچار می‌شدند. او با حدود بیست زبان آشنا بود و به بیشتر آن زبان‌ها کتاب می‌خواند و می‌نوشت. شاید کسانی

---

* فصلنامهٔ «نامهٔ فرهنگ»، شمارهٔ ۴۱، ص ۱۰۸.

که اطلاعات وسیع و پراکنده دارند کمتر اهل تعمق‌اند و در دانسته‌هایشان ضبط و ربط کم است، اما ایزوتسو صاحب‌نظر بود و فردا که تاریخ فلسفهٔ تطبیقی زمان ما نوشته شود او در زمرهٔ بنیان‌گذاران بزرگ بنای آن خواهد بود. ایزوتسو ژاپنی و بودایی بود اما ایران و اسلام را دوست می‌داشت و سال‌هایی از عمر نه‌چندان دراز خود را در ایران گذراند و به مطالعه در فلسفه و کلام و تفسیر و عرفان پرداخت و حتی در بعضی مجالس بحث فقه و اصول هم شرکت می‌کرد. او قرآن را به زبان ژاپنی ترجمه کرد و دربارهٔ زبان قرآن به تحقیق پرداخت.

استادان فلسفه معمولاً فلسفهٔ غربی را می‌آموزند و اگر در کتب تاریخ فلسفهٔ قرون وسطی فصلی معمولاً کوچک به فلسفهٔ اسلامی اختصاص یافته است از آن‌روست که فلسفهٔ قرون وسطی تحت تأثیر فلسفهٔ اسلامی بوده است و قرون وسطاییان از فارابی و ابن‌سینا بسیار چیزها آموخته‌اند. در این باب ایزوتسو به نکتهٔ بسیار مهمی رسیده است. این قضیه که مورخان غربی تا چندی پیش و بعضی از ایشان هنوز هم فلسفهٔ اسلامی را در قرن ششم و با ابن‌رشد تمام‌شده می‌دانستند و می‌دانند امر ساده‌ای نیست. چرا غربیان مطالعهٔ خود در فلسفهٔ اسلامی را در قرن ششم متوقف کردند و اگر واقعاً دربارهٔ دوران اخیر تفکر اسلامی تحقیق نکرده بودند از کجا و چرا گفتند که فلسفهٔ اسلامی در آثار ابن‌رشد پایان یافته است؟ اشارهٔ ایزوتسو مشکل را تا اندازه‌ای می‌گشاید. به نظر او فلسفهٔ اسلامی از آن جهت مورد توجه قرار گرفته است که قرون وسطاییان از آن درس آموخته‌اند و چون بعد از ابن‌رشد تفکر اسلامی در غرب جلوه و تأثیری نداشته است غربیان هم دیگر به آن اهمیت نداده‌اند. از آغاز تجدد تا اواسط قرن بیستم نظر غالب و شایع این بود که فقط یک تاریخ وجود دارد و آن تاریخ غربی است. بنابراین در مورد گذشتهٔ بشر، به هر جغرافیایی که تعلق داشته باشد، با ملاک تاریخ غربی حکم شده است. فلسفهٔ اسلامی هم از این حکم مستثنی نیست. این نکتهٔ مهم در نظر ایزوتسو با مطلب دیگری توأم و ملازم شده است و آن اینکه نه‌فقط فلسفهٔ اسلامی با ابن‌رشد به پایان نرسیده، بلکه فلسفه‌ای که بیشتر شایستهٔ صفت اسلامی است پس از ابن‌رشد ظهور کرده است. عبارت ایزوتسو را از کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» می‌خوانیم:

... تاریخ فلسفهٔ اسلامی که از این چشم‌انداز (تاریخ فلسفهٔ غربی) نگریسته شود عملاً با مرگ ابن‌رشد به پایان می‌رسد و خواننده تصور می‌کند که وقتی آن متفکر بزرگ درگذشت خود فلسفهٔ اسلامی نیز متوقف شد، اما در واقع آنچه به پایان رسیده بود فقط نفوذ و تأثیر روشنی بود که فلسفهٔ اسلامی بر فلسفهٔ غربی داشت. با مرگ ابن‌رشد فلسفهٔ اسلامی برای غرب دیگر به طور فعال زنده و پویا نبود، لیکن این بدان معنی نیست که برای شرق هم از زندگی و پویایی باز ایستاد...[۱]

این مطلب ما را متوجه می‌کند که ایزوتسو تنها یک فاضل متتبع و گردآورندهٔ آثار صاحب‌نظران و مآثر فرهنگی گوناگون نبود، بلکه صاحب تعلق فکری خاصی بود. او فلسفهٔ اسلامی پس از ابن‌رشد را شایستهٔ صفت اسلامی می‌دانست. درک این معنی مسبوق به قول و تصدیق مقام تاریخی فلسفهٔ اسلامی است. ایزوتسو در یادداشتی که در پایان کتاب «بنیاد حکمت سبزواری» آمده است قصد و نیت خود را «روشن ساختن اهمیت و شأن این نوع فلسفه» ـ فلسفهٔ اسلامی دورهٔ اخیر ـ در وضع و موقع معاصر فلسفهٔ جهانی اعلام کرده و سپس دو نکتهٔ مهم و قابل تأمل را ذکر کرده است: یکی اینکه این فلسفهٔ ظاهراً قرون وسطایی و از مدافتاده به مطالب فلسفه‌های اگزیستانس نزدیک است. نکتهٔ دوم که مهم‌تر است این اعتقاد استوار ایزوتسوست که زمان آن فرا رسیده که پاسداران حکمت فلسفی شرق کوشش آگاهانه و منظمی را آغاز کنند تا به طور مثبت به رشد و توسعهٔ فلسفهٔ جهانی کمک نمایند. اما برای نیل به این مقصود شرقیان باید خود میراث فلسفی خویش را به طور تحلیلی منعکس کنند و از تاریکی گذشته آنچه را که به عصر حاضر ارتباط دارد بیرون آورند و یافته‌های خود را به طریقی که برای وضعیت عقلی امروز مناسب باشد معرفی نمایند.

در مورد نزدیکی آرای سارتر و هیدگر به نظر فلاسفهٔ اسلامی در باب

---

۱. بنیاد حکمت سبزواری، ترجمهٔ دکتر سیدجلال‌الدین مجتبوی، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، تهران، ۱۳۶۰، ص ۲۹.

وجود، ایزوتسو تفصیل نداده و در جایی که این آرا را مقایسه کرده جانب احتیاط را فرو ننهاده است. هیدگر و سارتر به اعتبار تجربهٔ وجود و توجهی که به آن دارند و وجود را مقدم بر ماهیت می‌دانند با فیلسوفان اسلامی سنجیده می‌شوند. به نظر ایزوتسو:

> ... درک و فهم مارتین هیدگر دربارهٔ وجود... به نحو قابل توجهی شبیه و نزدیک به درک و فهم شرقی است. اندیشهٔ وی دربارهٔ وجود به عنوان گشاینده و آشکارکننده... مفهوم او از حقیقت به عنوان آشکارگی و انکشاف و شناخت به عنوان توانایی حضور در حقیقت و...، همهٔ اینها اندیشهٔ سهروردی دربارهٔ حقیقت و شناخت به عنوان حضور و نور را به خاطر می‌آورد.[1]

این شباهت‌ها گرچه بی‌اهمیت نیست اما ظاهری است، زیرا تلقی فلاسفهٔ اسلامی نسبت به وجود با تلقی فیلسوفان اگزیستانس متفاوت است. این تفاوت از نظر ایزوتسو دور نمانده است. به گفتهٔ او:

> این دو قطعاً از یکدیگر جدا می‌شوند. هنگامی که هیدگر روشن می‌سازد که فلسفه‌پردازی وی پیرامون وجود بر این پایه مبتنی است که «تفکر فقط آنجا آغاز می‌شود که ما به این شناسایی برسیم که عقل که قرن‌ها مورد تجلیل بوده سرسخت‌ترین مدعی و مخالف تفکر است». حکیم به چنین درک و فهمی در تفکر به هیچ‌وجه نمی‌تواند تن در دهد و تسلیم شود، زیرا وی عقیدهٔ راسخ دارد که فلسفه نباید تنها مجموعه‌ای از تصورات عرفانی-شعری باشد. حقیقت نهایی برای حکیم اگر اصلاً قابل وصول باشد فقط توسعهٔ شهود فوق-حسی تواند بود که در آن فاعل شناسایی و متعلَّق شناسایی کاملاً متحد شده و با یکدیگر درآمیخته باشند. اما همین که به دیدار حقیقت نائل شد باید به مرتبهٔ عقل بازگردد و در همان مرتبه آنچه را دیده است برحسب مفاهیمی که به‌دقت تعریف

---

۱. بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۲.

شده‌اند تحلیل نماید...[۱]

چنان‌که ایزوتسو گفته است اختلاف هیدگر و فیلسوفان اسلامی این است که فیلسوف معاصر آلمانی بحث عقلی را طریق مناسبی برای رسیدن به وجود و درک آن نمی‌داند و حال آنکه فلاسفهٔ اسلامی بی‌مدد عقل چیزی نمی‌گویند. اما در این مورد خاص نکته‌ای را که شاید مانع از بعضی سوء تفاهم‌ها شود ذکر می‌کنیم. ایزوتسو وقتی آرای صاحب‌نظران و متفکران را با هم قیاس می‌کند بیشتر نظرش به دیالوگ و همسخنی میان ایشان در صُقع ورای تاریخ است. گویی گوش جانش از حافظ شنیده است که:

در خرابات طریقت ما به همدستان شویم
کاین چنین رفته است از روز ازل تقدیر ما

ولی مگر این خرابات طریقت کجاست که سهروردی و هیدگر و محی‌الدین ابن‌عربی و لائوتسو و چیانگ‌تسو در آنجا هم‌داستان و همزبان می‌شوند؟ ظاهراً هیدگر سهروردی و ملاصدرا را نمی‌شناخته است و چنان‌که نقل کرده‌اند پس از مطالعهٔ ترجمهٔ فرانسهٔ کتاب «مشاعر» ملاصدرا خود را با صاحب حکمت متعالیه در یک راه ندیده است. ابن‌عربی نیز لائوتسو و چیانگ‌تسو را نمی‌شناخته و گرچه با زبان رمزی و تمثیلی آشنا بوده زبان تفکرش با زبان دو متفکر چینی بسیار متفاوت است. اینها همه به قول ایزوتسو در ورای تاریخ می‌توانسته‌اند با هم سخن بگویند.

«ورای تاریخ» چیست و چگونه هیدگر که معاصر ماست با متفکرانی که به قرون میانه یا به سده‌های پیش از میلاد مسیح تعلق دارند می‌توانند به آنجا راه یابند و همنشین و همسخن شوند؟ وانگهی اگر همسخن شدن بزرگانی که به تاریخ‌های مختلف تعلق دارند ممکن باشد، وقت سخن آنان باید وقت تاریخی باشد. ولی پیداست که این وقت نه وقت تاریخ غربی است و نه در قرون وسطی یا تاریخ چین و هند و ایران می‌گنجد. هیدگر در جایی اشاره کرده است که یک متفکر غربی از طریق همزبانی با متفکران پیش از سقراط ممکن است به

۱. بنیاد حکمت سبزواری، ص ۱۳.

همزبانی صاحبان تفکر با شرق دور نائل شود، ولی در نظر او یونانیان و شرقیان به ورای تاریخ تعلق ندارند. منتهی صاحب‌نظر عصر متجدد برای اینکه قرون وسطی را درک کند باید بتواند از ورای حجاب‌های قرون جدید به آن بنگرد. یونان را هم در صورتی می‌توان شناخت که حجاب‌های تجدد و قرون وسطی راه نظر را نبسته باشند و اگر از همهٔ این حجاب‌ها و از جحاب‌های تفکر افلاطون و ارسطو بتوان گذشت می‌توان به سخن آمپدوکلس و پارمنیدس و هراکلیتوس گوش داد. نکتهٔ مهم اینکه یک غربی سخن شرقیان را از ورای حجاب «پیش از سقراطیان» می‌تواند بشنود. هر کدام از اینها در نسبت با دورهٔ بعد به ورای تاریخ تعلق دارند. قرون وسطی ورای تاریخ تجدد است و یونان نیز بر قرون وسطی تقدم تاریخی دارد. در این رجوع به گذشته، پیوسته با تاریخ‌ها ـ یا بهتر بگویم با دوران‌های تاریخی ـ سروکار داریم و ظاهراً به جایی نمی‌رسیم که پیش از تاریخ غیر تاریخی باشد. کسی را که زبان گشوده و چیزی گفته و گفته‌اش ماندگار شده است چگونه می‌توان بیرون از تاریخ دانست؟ ایزوتسو مسئلهٔ مهم و دشواری دارد و آن این است که چگونه متفکرانی که به تاریخ‌ها و زبان‌ها و فرهنگ‌های متفاوت تعلق داشته و از وجود یکدیگر نیز بی‌خبر بوده‌اند آزمایش‌ها و دردها و سخنان نزدیک به هم دارند. ممکن است پاسخ داده شود که آدمیان طبیعت ثابت و واحد دارند:

یک گهر بودیم همچون آفتاب
بی‌گره بودیم و صافی همچون آب
چون به صورت آمد آن نور سره
شد عدد چون سایه‌های کنگره
کنگره ویران کنید از منجنیق
تا رود فرق از میان این فریق[1]

ولی مگر طبیعت در تاریخ محو می‌شود که برای بازگشت به آن باید به آن سوی تاریخ یا به ورای تاریخ نظر کرد؟ اگر مراد از ورای تاریخ احوالی است که

---

۱. مثنوی مولوی.

در آن فراغ از قیدها و بستگی‌های اجتماعی و سیاسی و معیشتی پدید می‌آید، همهٔ متفکران به این معنی از تاریخ درمی‌گذرند و سخنشان محکوم شرایط گذشته و اکنون صاحب تفکر نیست، اما چون تفکر و بینش تازه مبدأ و مبنای عمل و رسم و راه آینده می‌شود گذشت از یک تاریخ ممکن است آغاز تاریخ دیگر باشد و هر تاریخی رسوم و قواعد و سنن و مقبولات خاص دارد. اما اینکه همهٔ متفکران، به هر زمان و تاریخی که تعلق داشته باشند، چون در آینه بنگرند یک چیز ببینند یا دید کم‌وبیش مشابه داشته باشند باید بر این اصل متکی باشد که منشأ واحدی هست که مایهٔ هماهنگی می‌شود. بحث در این است که اگر دیالوگ میان متفکران در ورای تاریخ صورت می‌گیرد این ورای تاریخ کجاست؟ ایزوتسو فلسفه و عرفان را یکی از این وادی‌های ورای تاریخ می‌داند:

> ...در هیچ بُرهه‌ای از تاریخ بشر نیاز برای تفاهم میان ملت‌ها به اندازهٔ عصر حاضر این‌گونه شدید احساس نشده است. تفاهم در سطوح مختلف زندگی تحقق‌یافتنی یا دست‌کم امکان‌پذیر است. سطح فلسفی یکی از مهم‌ترین آن سطوح است و این مشخصهٔ سطح فلسفی است که برخلاف سطوح دیگر اهتمام انسان ـ که کم‌وبیش به اوضاع و شرایط فعلی دنیا بستگی دارند ـ جایگاه مناسبی را به دست می‌دهد و آماده می‌کند که در آن تفاهم مورد نظر به صورت گفتگوی فراتاریخی تحقق‌پذیر باشد. به اعتقادی گفتگوهای فرا تاریخی اگر روشمندانه انجام پذیرد سرانجام به صورت فلسفه‌های ماندگار به کامل‌ترین مفهوم کلمه تبلور خواهد یافت. دلیل آن است که کشش فلسفی ضمیر اساسی در همهٔ عصرها، ملل و مکان‌ها در غایت و اساس یک چیز است.[1]

اگر ایزوتسو به تاریخ قائل نبود از دید فراتاریخی سخن نمی‌گفت. این دید فراتاریخی که از تاریخ جدا نمی‌شود، با ظهور فلسفهٔ تطبیقی مناسبت دارد.

---

۱. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، دکتر محمدجواد گوهری، ص ۵۹.

گفته‌اند فلسفه تاریخ فلسفه است و اگر چنین است دربارهٔ آنچه بیرون از تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ فلسفه قرار دارد چه حکمی باید کرد؟ آیا فلاسفهٔ یونانی هیچ قرابت فکری با مصریان و ایرانیان نداشتند و نزدیکی‌هایی که ایزوتسو میان چیانگ‌تسو و لائوتسو از یک‌سو و محی‌الدین ابن‌عربی از سوی دیگر می‌بیند، ساخته و پرداختهٔ ذهن اوست؟ گاهی این قرابت‌ها چندان آشکار است که به هیچ تحلیل و توضیحی نیاز نیست، ولی چرا ایزوتسو مثل کربن به متاهیستوار (ورای تاریخ یا «پس از تاریخ») متوسل شده است تا در آنجا به دیالوگ میان صاحب‌نظران و متفکران اعصار مختلف گوش بدهد؟ فرض اینکه مردم زمان‌های مختلف به‌دشواری می‌توانند سخن یکدیگر را بشنوند و دریابند مسبوق به تصدیق تاریخی بودن تفکر و زبان است. مدعای فیلسوف تطبیقی این است که فرهنگ و تاریخ میان محی‌الدین و لائوتسو جدایی و دوری به وجود آورده است، وگرنه آنها سخن یکدیگر را از زبان واحد می‌شنیدند. به عبارت دیگر، چون گوش متفاوت داشتند اختلاف در آنچه می‌شنیدند راه می‌یافت. ما امروزی‌ها نیز چون با گوش‌هایی متفاوت با هر دوی آنان سخنشان را می‌شنویم، بیشتر دوری و اختلاف می‌بینیم. مع‌هذا از حدود یک قرن پیش کدورت حجابی که بر کلّ تفکر گذشته کشیده شده بود قدری کاهش یافته است، تا جایی که چشم‌های تیزبین از ورای حجاب می‌توانند درخشش تفکر زمان‌های دور را که بر اثر عظمت و گستردگی تاریخ غربی، و احیاناً در حجاب تاریخ و فرهنگ‌های پیش از تاریخ غربی، پنهان شده بود حس کنند و با شنیدن سخن گذشتگان به آینده بنگرند. هر چند که چشم‌انداز آینده روشن نیست و از افق آن نوری نمی‌تابد که در آن عالم و آدم دیگری ظاهر شود.

پیوست

نظری به کتاب فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه*

در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران کتاب کوچکی به نام «فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه» تألیف استاد فقید ابوالحسن شعرانی تهرانی طبع شرکت چاپخانهٔ دانش به شمارهٔ BD118/82849 مضبوط است. این رساله از جهاتی دارای اهمیت است. قبل از آنکه به بیان وجوه اهمیت کتاب بپردازیم، بد نیست بدانیم که این رساله جزو مجموعهٔ کتاب‌هایی است که علی‌اصغر حکمت به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران اهدا کرده است. در صفحهٔ عنوان کتاب نویسنده با خط خود نوشته است: «تقدیم به کتابخانهٔ یگانه وزیر دانشمند معارف‌پرور جناب آقای حکمت می‌شود این یک جلد کتاب فلسفهٔ مابعدالطبیعه پیوست را که نشر آن از نتایج معارف‌پروری ایشان است. مؤلف ابوالحسن [شعرانی]، ۱۲ شهریور ۱۶.» کتاب تاریخ چاپ ندارد اما از اینکه آقای شعرانی تاریخ تقدیم کتاب را

* خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ یازدهم، بهار ۱۳۷۷، ص ۸۹.

۱۲ شهریور ۱٦ نوشته‌اند باید در همان سال (یعنی حدود شصت و یک سال پیش)[1] چاپ شده باشد. در همین صفحه نوشته شده است که کتاب مشتمل بر مهم‌ترین اقوال فلاسفهٔ اروپا در الهیات و تجرد نفس و تطبیق اصطلاحات است.

این رسالهٔ مختصر بیشتر از جهت تاریخی و مخصوصاً برای کسانی که در مسئلهٔ آشنایی ایرانیان با فلسفهٔ جدید پژوهش می‌کنند اهمیت دارد. تفاوت عمدهٔ آن با نوشته‌های فلسفی متجددان و آثاری که در فلسفهٔ جدید تألیف یا ترجمه شده این است که این اثر به قلم شخصی نوشته شده است که با فلسفه و علوم اسلامی آشنایی داشته است. اگر فی‌المثل کتاب دکارت را مترجمی ترجمه می‌کرد، خود فلسفه نمی‌دانست و مترجمان بعد از او هم اندک اطلاعی از علوم اسلامی داشتند.[2] من مدت‌ها با این پرسش مشغول بودم که چرا فلسفه‌دانان ما به فلسفهٔ اروپایی بی‌اعتنایی کردند و این فرصت پدید آمد که اشخاص بی‌اطلاع از فلسفه سراغ آن بروند و البته تاکنون هم پاسخ درستی که علاقه‌مندان به فلسفه را راضی کند برای آن نیافته‌ام. اساس پرسش این است که اگر فلسفه‌دانان به فلسفهٔ اروپایی رو می‌کردند، ما فلسفه و تمدن غرب، یعنی به طور کلی تجدد را بهتر درک می‌کردیم و در قبول و اخذ تمدن غربی گیرندهٔ بی‌بصیرت و مقلّد نبودیم.

در بین استادانی که من از دور و نزدیک می‌شناختم میرزا طاهر تنکابنی و میرزا مهدی آشتیانی و فاضل تونی علاقه‌ای به فلسفهٔ غرب نداشتند و شاید درصدد برنیامده بودند که ببینند غربیان از فلسفه چه گفته‌اند و مرحوم آقای سیدکاظم عصار گهگاه در مقام شوخی چیزی از فیلسوفان غرب نقل می‌کرد یا نامی از آنان می‌برد، اما در بحث جدی با آنان کاری نداشت و آقای شعرانی

---

۱. این مقاله در سال ۱۳۷۷ به چاپ رسیده است.

۲. شاید بتوان امثال محمدعلی و ابوالحسن فروغی را مستثنی کرد که در هنگام ترجمه و تحریر مطالب فلسفهٔ اروپایی احساس کردند که باید چیزی از فلسفهٔ اسلامی بدانند و سعی کردند که به آثار و کتب فلسفی رجوع کنند و احیاناً آن را نزد یک استاد فراگرفتند، چنان‌که محمدعلی فروغی کتاب «فنّ سماع طبیعی شفا» را نزد مرحوم فاضل تونی خواند و ترجمهٔ آن را به فارسی روان نوشت.

معاصر جوان این بزرگان بود. وی به فرا گرفتن مطالب علوم جدید مخصوصاً به نجوم علاقه داشت و چنان‌که می‌بینیم به فلسفهٔ غربی هم بی‌اعتنا نماند. ولی با خواندن کتاب ایشان نه‌فقط مشکل من حل نمی‌شود، بلکه فکر می‌کنم باید در پرسش خود بیشتر تأمل کنم. من فکر می‌کردم که اگر یکی از استادان فلسفهٔ اسلامی فلسفهٔ اروپایی را می‌خواند، فلسفهٔ اروپایی بهتر به زبان ما انتقال می‌یافت. اکنون هم در این قول از جهت نظری و منطقی عیبی نمی‌بینم، اما باید توجه کرد که این یک حکم نظری صرف نیست، بلکه نحوی تلقی از فلسفه و تاریخ یا حکمی در باب تلقی تاریخی و فلسفی موجود است. مطلب این است که یک عالم فلسفهٔ اسلامی به فلسفهٔ اروپایی پرداخته و به جای اینکه این اثر در اینجا و آنجا و در مدارس و دانشگاه‌ها خوانده شود و کسانی درصدد نقد و اصلاح و تکمیل آن برآیند به سرنوشت همه یا بیشتر آثاری که منورالفکرها و متجددها و روشنفکرهای صدسال اخیر نوشته‌اند دچار شده و شاید جز قفسهٔ کتابخانه و ستون کوچک فهرستی که فهرست‌نویسان کتب فلسفه نوشته‌اند و می‌نویسند جایی پیدا نکرده است.

نظری به کتاب

نویسنده در ابتدای کتاب بعد از حمد خدا و درودگویی به رسول گرامی اسلام و اهل بیت آن حضرت نوشته‌اند:

> غرض از تدوین این رساله آن است که تعداد مهمی از اصطلاحات حکمای جدید اروپا در فلسفهٔ اولی با اصطلاحات فلسفهٔ اسلامی منطبق گردیده تا اگر کسی به یک طریقه آشنا باشد، استفادهٔ مطلب از طریق دیگر به‌آسانی تواند کرد و خواننده فرق این رساله را با ترجمه‌های عربی که جدیداً از کتب آنها به عمل آمده خواهد دانست. نه از این جهت که ایشان بدون تبحر در این فن به صرف دانستن زبان خواسته‌اند بیان مقاصد فلسفه را نمایند، بلکه برای آنکه چون علم و تبحر خود را به کار نبردند، غالب مطالب به زبان جدیدی خارج از اصطلاح و عاری از مسائل دقیق و مهم به صورت

مقاله یا خطابه درآمده است.[۱]

با اینکه در آن هنگام هنوز جز اثر دکارت موسوم به «تقریر در باب روش» هیچ رساله و مقالهٔ مهمی در فلسفهٔ جدید به زبان فارسی ترجمه نشده بود، آقای شعرانی وصفی را که در ترجمهٔ آثار فلسفهٔ زبان فارسی پیش آمد، کمابیش در کشورهای عربی‌زبان دیده بود و حتی با توجه و تذکر به اینکه مترجم فلسفه باید به زبان خاصّ فلسفه نیز آشنا باشد این رساله را نوشته است تا از پیش‌آمدن آنچه در زبان عربی روی داده است پیشگیری کند. ایشان سپس نوشته‌اند:

برای تکثیر فایده اُمّهات اقوال فلاسفهٔ جدید را نیز ضمناً از کتب معتبرهٔ آنان نقل نموده که تعداد آنان فعلاً لازم نیست و جز یکی دو مورد از فلاسفهٔ قرون وسطی نقل نکردم؛ چون رغبت به اقوال فلاسفهٔ جدید بیشتر است و مقدمتاً اسامی معروف‌ترین حکمای یونان ذکر می‌شود، چون برای مراجعه‌کنندگان به کتب تطبیق اسامی و طرق آنها فایدهٔ کلی دارد.

مآخذ اصلی این رساله، چنان‌که در حاشیهٔ صفحهٔ ۵ و در صفحهٔ آخر (صفحهٔ ٤٥) آمده است، بیشتر از:

تاریخ ازبری که به ترتیب حروف تهجی، اعلام طوایف را با شرح کامل ذکر کرده و ادلهٔ آنها از کتاب مزبور و کتاب فلسفهٔ لار (Lahr) که از کتب کلاسی فرانسه است نقل گردید و کتب دیگر بسیار در نظر بود و لیکن اعتماد بر مذکورات بیشتر داشتم و از دکارت بیشتر نقل کردم چون افضل این قوم است و او را مؤسس فلسفهٔ جدید می‌شمارند، علاوه بر اینکه مطالب وی بذوق ما هم نزدیک است.

یا:

اعتماد من در نقل اقوال یونانیین بر کتب اروپایی مخصوصاً تاریخ ازبری و فلسفهٔ لار بوده است.

---

۱. فلسفهٔ اولی یا مابعدالطبیعه، ص ۲.

شاید اشکال شود که این کتاب‌ها که به نظر مؤلف محترم معتبر آمده است چندان هم معتبر نیست، ولی توجه کنیم که رسالهٔ آقای شعرانی بسیار موجز است. ایشان در ٤٥ صفحه فهرستی از مطالب امور عامه و طبیعی و الهی را آورده و تعبیر فرانسهٔ هر عنوانی را ذکر کرده و رأی و نظر یک فیلسوف اروپایی (و چنان‌که تصریح کرده‌اند بیشتر دکارت) را به‌اجمال ذکر کرده‌اند. در این حد از اجمال نقل از یک کتاب درسی عیب نیست. مؤلف در گزارش کوتاه خود از فلسفه‌ها و فیلسوفان یونانی و در سراسر رساله در هیچ‌جا «ایسم» را «مذهب اصالت...»، «گرایی»، «گری» و «انگاری» ترجمه نکرده و مثلاً در مقابل *Evolutionisme* تعبیر «نشو و ارتقا» گذاشته است.

چیزی که در این کتاب به یک اعتبار حسن است و به اعتبار دیگر می‌توان آن را عیب دانست شباهتی است که به کتاب لغت و مجموعهٔ اصطلاحات فلسفه دارد. آقای شعرانی مهم‌ترین مبادی یک کتاب جامع فلسفهٔ اسلامی ـ فی‌المثل کتاب «التحصیل» بهمنیار ـ را آورده و اصطلاح و تعبیر فرانسه را در مقابل آن قرار داده و معنی یا معانی آن اصطلاح در نظر بعضی از فلاسفهٔ اروپایی را به‌اختصار بیان کرده است. فی‌المثل در بحث از مقولات، مقولات ارسطو و کانت را آورده و در بیان تفاوت مقولات کانت و ارسطو به این اشاره که مقولات کانت اعتباری محض است اکتفا کرده و تذکر داده است که علاوه بر اضافهٔ مقولی، اضافهٔ اشراقی نیز هست. پس حسن کتاب این است که متضمن اطلاعات است و صفت آموزشی دارد. اما اگر صورتی از فلسفهٔ تطبیقی را با آن بسنجیم، می‌بینیم که نویسندهٔ محترم به چنین تطبیقی نپرداخته و قصد این کار را نیز نداشته است. فایدهٔ عمدهٔ کتاب ترجمهٔ خوب چندین اصطلاح است که کمابیش مقبول قرار گرفته و نویسندگان و مترجمان، آنها را پسندیده و به کار برده‌اند. شاید اگر این رساله را کتاب درسی فلسفه برای دبیرستان‌ها قرار می‌دادند بی‌مناسبت نبود، اما چون تلقی ما از کتاب درسی این است که مواد و مطالب آن بالفعل دستورالعمل‌های رسمی معین شده باشد این قبیل کتاب‌ها نمی‌تواند کتاب درسی باشد. به هر حال، ما از حسن کتاب استفاده نکردیم. کتاب هم در حدی نبود که یک حرکت فکری به وجود آورد. به این جهت، به خیل کتاب‌هایی

پیوست که یک بار چاپ می‌شود و اهل فضل آن را می‌خرند و می‌خوانند و شاید هم نمی‌خوانند و کم‌کم فراموش می‌شود.

ناگفته نماند که علاوه بر غلط‌های چاپی بعضی سهوها هم در کتاب یافت می‌شود. مثلاً در صفحهٔ ۳۵ *spiritualisme* «تجرد نفس» ترجمه شده و وصف و بیان آن هم، بیان تجرد نفس است نه توضیح معنی *spiritualisme* که مراد آن این است که موجود از سنخ روان است. در صفحهٔ ۳۱ *theodice* «الهی اخص» ترجمه شده و حال آنکه تئودیسه به معنی عدل الهی است. در همین صفحهٔ ۳۱ *preelalilie* *tharmonie* ترجمه نشده است، اما معنی آن با قول ابوالهذیل که می‌گفت «اگر مرد کشته شود در همان وقت می‌میرد» یکی دانسته شده است. در صفحهٔ ۱۵ معادل فرانسوی بعضی مقولات ذکر شده و ترجمهٔ مقولات متعلق به وجههٔ نظر کیفیت درست نیست و برای ایجاب و سلب و حصر واقعیت و منفی بودن و محدودیت آمده است.

نمایه‌ها

تعابیر و اصطلاحات

اَعلام

وقتی با این پرسش مواجه می‌شویم که فلسفه چگونه آغاز شده است و بشر با فلسفه چه نسبتی دارد و عهد فلسفه چه عهدی است، ناگزیر به فلسفهٔ تطبیقی می‌پردازیم. تطبیق فلسفه انتخاب بعضی مسائل و مباحث مشترک میان فلاسفه و در فلسفه‌ها نیست، بلکه تطبیق یک فلسفه در تمامیت آن بر یک فلسفهٔ دیگر و حتی بر تاریخ فلسفه است. فلسفهٔ تطبیقی تاریخ فلسفه هم نیست ولی با آن نسبت دارد و شاید بدون آن به وجود نمی‌آید. فلسفهٔ تطبیقی با طرح امکان همزبانی متفکران عهدها و تاریخ‌های مختلف و تأمل در آن پدید می‌آید و این تطبیق معمولاً میان دو فلسفه‌ای که از حیث مبادی متفاوتند صورت می‌گیرد. برای رسیدن به مبادی فلسفه‌ها و درک آن باید زبان همزبانی میان آنها را یافت و پس از فهم مبانی و مبادی آنها مقصدشان را دریافت.

با پیش‌آمدن حادثهٔ غرب و تاریخ غربی نوعی نگاه به موجودات و به آدمیان و به زبان و تاریخ پدید آمده است و با استقرار عالم غربی درک مبادی آرا و غایت نظر متفکران گذشته دشوار شده است. به این جهت باید آن حادثه را باز شناخت. فلسفهٔ تطبیقی هم با این بازشناسی حاصل می‌شود و در حقیقت چیزی جز این بازشناسی نیست.

ISBN 964-5675-57-X
9789645675579