

تشیع فلسفی: نقش فلسفه اسلامی در تکوین و تکامل عالم تشیع (۱)

ابوذر مظاهری

در موضوع چیستی، نقش و جایگاه فلسفه اسلامی در تکوین عالم تشیع، با دو مولفه اساسی روبرو هستیم که عبارتند از: فلسفه و تاریخ ایرانی تشیع و اسلام؛ پرسش از نسبت میان این دو مولفه. در واقع طرح فلسفی این مسئله، هدف اصلی این مقاله است.

باید متذکر شد که مسئله ما تنها رابطه کلی میان فلسفه و اسلام و یا فلسفه و تاریخ نیست و طرح این نسبتها و روابط به تنهایی و مستقلاً مقصود نظر نیستند، همچنان که مقصود از «عالم تشیع»، جهان تشیع به معنای جمعیت‌های شیعی در کشورهای جهان نیست، بلکه منظور، فضای ذهنی و عینی خاصی است که با تشیع در ایران اسلامی شکل گرفته و نسبتها و افق‌های خاصی پیش روی انسان قرار داده است. حال می‌خواهیم بدانیم که فلسفه اسلامی، به ویژه فلسفه صدرایی چه نقشی در تولید و حفظ این فضای خاص ایفا کرده و به تبع آن، آیا برای فلاسفه و فلسفه اسلامی سهمی در تحولات این تاریخ؛ از جمله انقلاب اسلامی - به عنوان ما حاصل تاریخ تشیع در ایران - میتوان قائل شد یا خیر؟

عضلی که موجب تبدیل این سوال به یک مسئله نظری شده این است که میان فلسفه به عنوان علمی که با معقولات ثانویه سرو کار دارد و علم و سیاست و حقوق و اجتماع به عنوان ابعاد تاریخ و معقولات اولیه چه نسبت و ارتباطی میتواند وجود داشته باشد. فلسفه که به تعبیر ملاصدرا سیر از فطرت اول به فطرت ثانی است، چگونه احکام و قضایایش میتواند در فطرت اول راهبر باشد. این در حالی است که تاثیر و بلکه بنیانگذاری فیلسوفان در تاریخ - حداقل در تاریخ غربی که این نقش در آن دیده شده است - قابل انکار نیست.

حال باید دید آیا فیلسوف برای تاثیرگذاری و یا بنیادگذاری‌زوماً بایستی متعرض معقولات اولی و یا حتی مفاهیم اعتباری و ارزشی شده باشد. این ابهامات، رابطه فلسفه و تاریخ یا فلسفه و سیاست را دچار پیچیدگیهای زیادی می‌سازد، به طوری که برخی را به انکار رابطه میان فلسفه و تاریخ کشانده و برخی دیگر را به نوعی با نگاه ایتولوژیک به این رابطه، دچار ابهاماتی ساخته است و به نظر می‌رسد که این ابهامات بدون آنکه ما را به یکی از دو طریق فوق بکشاند، با تامل بیشتر در دو مفهوم فلسفه و تاریخ و به تعبیری با شکافتن و شالوده‌شکنی این دو مفهوم برطرف سازد.

فلسفه چیست؟

چنانچه می‌دانیم، فلسفه در مرحله اول (فلسفه اولی) از عوارض ذاتیه، احکام و مسائل موجود به ما هو موجود بحث میکند. اما این تعریف از نظر ما، لایه‌های پنهان «مسئله فلسفه» را میپوشاند؛ زیرا از دیدگاه ما، فلسفه دارای دو سطح است: سطح اجمال و سطح تفصیل. فیلسوف، آنگاه که به اتکای روش منطقی و استدلالی به تدوین قضایا و احکام می‌پردازد، در واقع به تفصیل چیزی می‌پردازد که در اجمال، درک کرده است. صورت اجمال علاوه بر اینکه شرط تحقق صورت تفصیلی است، دورنمای کلی آن را نیز مشخص می‌سازد.

فلاسفه معتقدند: مفهوم «وجود» را نمیتوان تعریف کرد؛ چرا که برای تعریف منطقی وجود،

ص: ۱

نیازمند جنس عامتری از وجود هستیم تا به کمک فصلی، وجود را از آن جنس متمایز سازیم، ولی ما چیزی اعم از وجود نداریم، تا آن را جنس وجود قرار دهیم. در نظر ملاصدرا تعریف به رسم نیز میسر نیست؛ زیرا معرف باید روشنتر از معرف باشد و چون وجود روشنترین چیزهاست، پس معرف و رسمی برای آن نیست. لذا ترسیم نیز ممتنع است. (۳)

فیلسوفها، «وجود» را همچون اصل اولیه، بدیهی و بینباز از تعریف و بلکه غیر قابل تعریف دانسته‌اند و لذا اگر تنها یک پیشفرض و اصل موضوعه برای فلسفه وجود داشته باشد، آن مفهوم واضح و بینباز از تعریف، «وجود» است. «مفهوم

وجود بر هر تصویری تقدم دارد و نیز از هر تصویری، شناخته شده‌تر است». (۴) همچنین «کلیت وجود به نحوی است که از همه حدّها خارج میماند و قابل تعریف نمیگردد». (۵)

اینکه هیچ مفهوم و تصویری روشنتر و شناخته شده‌تر از مفهوم وجود نیست، ناظر به محدودیتهای شناخت قیاسی و حصولی است؛ یعنی با امکانات فلسفی - که شاید خالصترین و قویترین امکانات علمی و ادراکی بشر محسوب بشوند - نمیتوان این مفهوم را تعریف کرد. اما واضح و روشن است که تمام تلاش یک فیلسوف، در شناخت ثانوی همین مفهوم خلاصه میشود. حال مسئله این است که از طرفی وجود با هیچ تصور و مفهومی به دست نمی آید و از طرف دیگر انسان با تعلق و بستگی به آن است که علم و آگاهی پیدا میکند، چون علم و ادراک از کمالات وجود است. در حکمت متعالیه به نوعی از این تعلق و بستگی به علم تعبیر شده، اما نه از نوع علم و ادراک مرکب، بلکه نوعی علم بسیط و اجمالی. «همه ما به یاری ادراک خودانگیخته و بی واسطه، تصویری از وجود داریم، اما این تصور روشن نیست، بلکه از همه تصورات تاریکتر و کلیتر است». (۶)

در فلسفه ملاصدرا، علم نیز همانند جهل، به بسیط و مرکب تقسیم میشود. (۷) علم اجمالی و بسیط با وجود انسان، از آن جهت که موجود است و نه از آن جهت که انسان است، یگانگی دارد و لذا این مرتبه از علم، اختصاص به انسانی دون انسان دیگر و حتی انسان در مقابل غیر انسان، ندارد؛ چرا که از نظر وی، علم مساوق با وجود، بلکه عین وجود است؛ یعنی هر مرتبه ای از وجود، با مرتبه ای از علم، یگانه است، و لذا هر چند این مراتب قابل تغییراند و انسان میتواند از طریق خودآگاهی از این مرتبه فراتر رود و این علم اجمالی را به علم تفصیلی و حصولی مبدل سازد، اما به هر حال، علم اجمالی شرط تحقق علم تفصیلی است. از این رو فیلسوف با التفات به این دریافت، راه فلسفه را به عنوان علم حصولی می‌گشاید. البته این تفکیک برای ملاصدرا از آنجا مطرح میشود که میبندد در آموزه های دین اسلام، انسان فطرتاً خداشناس معرفی شده است. او می داند که این شناخت از نوع شناختی نیست که معهود ذهن همه انسانهاست، پس حل این مسئله را در تفکیک علم به بسیط و مرکب و ارتباط علم با وجود میجوید. اگر چه ملاصدرا برای حل مسئله خداشناسی فطری این تفکیک را طرح کرد، لکن این تفکیک منحصر در شناخت خداوند نیست، بلکه علم ما به هر چیز ممکن است بسیط یا مرکب باشد. (۸)

ص: ۲

البته شاید بتوان این بحث را از زاویه تقدم وجود بر علم نیز طرح کرد؛ زیرا مطابق فلسفه ملاصدرا علم از لوازم وجود است نه مقدم بر آن و به تعبیری «وجود ما در جهان» بر علم ما از آن تقدم دارد و این بدان معناست که ما عالم را از طریق نحوه وجود خود، و نه بعکس، میشناسیم. به عبارت دیگر، طریقی که عالم به مثابه ساختاری معقول، خود را برای ما عیان میسازد، در طریقی که ما خود را در جهان جلوهر میسازیم، نهفته است. (۹) یا به تعبیر دکتر مجتهدی: «بین سیمای باطنی نفس و سیمای پنهانی جهان، سنخیتی وجود دارد و انسان در این جهان، مثل این است که با جلوه ای از سر نامتناهیت خود رو به روست که متقابلاً او و جهان را در یکدیگر انعکاس می دهد و در هر نحله عمیق فلسفی، همین مسئله است که در درجه اول قابل طرح و تامل است». (۱۰)

بنابراین، چنین نیست که انسان با علم، آن هم از نوع حصولی حتی پرسش از وجود را آغاز کرده باشد. بلکه این تقدم حاکی از آن است که انسان برای سخن گفتن از علم، امکان و شرایط آن و نیز ساختار و اعتبارش و جز اینها باید با وجود آغاز کند.

البته این نسبت در فلسفه جدید غرب کاملاً وارونه شده است؛ زیرا در این فلسفه که «من فکر میکنم، پس هستم»، دکارت و خودآگاهی، اصل، آغاز و دایر مدار فلسفه است و نباید توقع داشت که چیزی مقدم بر آگاهی در فلسفه، اصل

قرار گیرد. (۱۱) در فلسفه غرب، قرابت میان وجود و علم، به رغم اهمیت اساسی آن نادیده گرفته شده است. البته باید توجه داشت، حتی فلسفه جدید غرب نیز راه خود را از ادراک اجمالی وجود آغاز کرده و این نسبت دقیقاً مبتنی بر دریافت خاصی از وجود، به ویژه وجود انسان است. خودآگاهی بشر در فلسفه نظری «دکارت» و خودآینی بشر در فلسفه عملی «کانت» یک دریافت فلسفی از نوع اجمال است نه تفصیل؛ یعنی چنین نبوده که ابتدا با روش حصولی‌محوریت انسان در عالم وجود اثبات شود و بعد فلسفه نظری و عملی انسان‌محور، تولید شود، بلکه به رغم اینکه در تفکر فلسفی غرب عقل شهودی و دریافت شهودی مورد انکار قرار گرفته است، این خود یک دریافت حضوری و شهودی از نحوه وجود انسان است.

از این رو، اختلاف و تشخص فلسفه‌ها چنانچه بسیاری به اشتباه تصور کرده‌اند، مربوط به مقام تفصیل یا به تعبیرمقام داوری نیست، بلکه گاه میبینیم که فلسفه‌ها در مقام تفصیل بسیار به یکدیگر شبیه‌اند؛ یعنی احکام، قضایا، مقدمات و نتایج مشابهی دارند، اما روح کلی حاکم بر آنها که نشأت گرفته از همان دریافت اجمالی است، متفاوت است. این مشابهت در بحث فلسفه تطبیقی به وضوح مشاهده میشود. مثلاً وقتی به فلسفه تطبیقی میان لاینینیس و ملاصدرا (۱۲) می‌پردازیم، میبینیم که این دو فیلسوف در برخی مسائل و نتایج؛ مانند مسئله نمادها و ادراک بسیط و مرکب و حتی وحدت تشکیکی وجود، بسیار به هم نزدیک میشوند. یا همین مشابهت، در فلسفه هگل و ملاصدرا در مباحث «اتحاد عاقل و معقول» و «صیروت و شدن» مطرح است؛ با این تفاوت که در اتحاد و صیروت صدرا، خدا و وجود محور است، اما در صیروت ص: ۳ و شدن هگلی، انسان، تلویخ و فرهنگ او محور قرار گرفته است.

بنابراین اگر چه امر «وجود» در مقام تفصیل، مفهومی روشن و بدیهی فرض شده است، اما در مقام اجمال، مسئله ایناشناخته و تأثیرش ناپیدا و پنهان است. البته ما نمیخواهیم بگوییم که فیلسوف نباید این مفهوم را روشن و واضح تلقی کند و در پی شناخت آن بدون ابزارهای مفهومی که فلسفه در اختیارش میگذارد، باشد؛ زیرا روشن است که این انتظار با امکانات فلسفی سازگار نیست، اما نمیتوان منکر تأثیر عمیق و با اهمیت این مفهوم واضح و آشکار بر فلسفه‌ها شد. از دیدگاه برخی از فلاسفه غرب و مسلمان، فلسفه جدید غرب، دقیقاً با غفلت از این تأثیر بود که وجود بشر را - به عنوان در دسترس‌ترین جلوه وجود - به صراحت، در خودآگاهی خلاصه کرد. «دکارت گفت: هستی، آگاهی است و سارتر، هستی فینفسه را که آگاهی در آن راه ندارد، نه فقط مثل کانت مجهول مطلق و دستنیافتنی خواند، بلکه لُج و چسپنده و دل به همزن و مزاحم دانست». (۱۳)

اما در فلسفه اسلامی، وضوح و بدهاتِ مفهوم وجود - به دلایلی که در اینجا مجال پرداختن به آنها نیست - چنین موجباتی را فراهم نیاورد و فیلسوفان اسلامی غالباً به تلاش فلسفی برای شناخت عوارض ذاتیه موجود به ما هو موجود اکتفا نکردند؛ زیرا آنها «وقتی از مباحث منطقی و انتزاعی فلسفه خسته شده‌اند و به نفس مطمئنه منطقی و نه ایمانی نایل شده‌اند، در مراحل نهایی راه انکشاف و شهود را برای دریافت وجود من حیث هو انتخاب کرده‌اند». (۱۴) حتی نه لزوماً پس از خسته شدن از مباحث منطقی به سراغ راه‌های شهودی می‌رفتند، بلکه در متن تفکر فلسفی خود و البته در «مقام گردآوری»، تلاش میکردند با بهره‌گیری از آیات و روایات، اشارات و کنایات، حکایتها و حتی داستانهای تخیلی و شعر، تفکر فلسفی را ارتقاء دهند و از محدودیتهای سنتی آن عبور کنند.

و لذا تلاش فوق، در حکمت متعالیه به اوج خود رسید و اینکه میبینیم در فلسفه ملاصدرا جریان اصالت از ماهیت به سمت وجود مایل میشود، از نظر ما، بیانگر یک سیر صعودی در جهت اجمال فلسفه است و نه تفصیل آن. در فلسفه اسلامی به رغم گرایش ابتدایی به اصالت ماهیت، همواره روزه‌های اصالت وجود باز بوده و ملاصدرا در واقع آنچه در

قوه فلسفه فارابی بود به فعلیت رساند. به گفته یکی از صاحب‌نظران، شاید بتوان گفت: اساساً گرایش با اصالت ماهیت، برخاسته از نوعی غفلت نسبت به نور وجود است و البته این مسئله مقتضای ساده اندیشی و سطحینگری انسان است که تنها به مسئله وجود، ماهیت و امور معقول محدود نمی‌گردد، بلکه در امور محسوس نیز شایع و رایج است. اینکه بسیاری از مردم وقتی به رنگهای مختلف و متفاوت مینگرند، چنین می‌اندیشند که این رنگها بخودی خود، ظاهر و آشکار است، ناشی از بیتوجهی به این واقعیت است که ظهور رنگها و آشکار بودن آنها به واسطه نور و در پرتو روشنایی آن تحقق مییابد و این نور است که ظاهر بالذات بوده و رنگها را نیز آشکار میسازد. (۱۵)

ص: ۴

وضعیت رو به نزول مابعدالطبیعه در فلسفه جدید غرب در بیان هایدگر، روشن‌گر تن دادن تفکر غربی به این سطحینگری و ساده اندیشی است؛ زیرا او معتقد بود: «حقیقت در کشاکش میان انکشاف و احتجاب (نامستوری و مستوری) است که تحقق پیدا میکند و ظهور و انکشاف «موجود»ات مستلزم خفی و احتجاب «وجود» است و لذا وقتی حقیقت به عنوان «موجود» ظاهر و آشکار میشود، «وجود» به حجاب رفته و پنهان میشود». (۱۶) به نظر او، اگر چه به گفته دکارت ریشه درخت علم در مابعدالطبیعه است، اما مابعدالطبیعه، خود ریشه در حقیقت وجود و نور وجود دارد. این ریشه، اگر چه حیات خود را از نور وجود گرفته است، اما ریشه زمین (نور وجود) را به خاطر درخت فراموش کرده است. به عبارت دیگر: «ریشه‌ها؛ یعنی مابعدالطبیعه، هم خود و هم عنصر حیات بخش خود را فدای درخت میکنند. ریشه‌ها از آن جهت که ریشه اند در خدمت خاک نیستند و به آن اعتنایی ندارند؛ گویی حیات آنها از این خاک مایه نگرفته و در آن نشو و نما نکرده است. تا بدانجا که میپندارد اگر آنان در این خاک نمی‌زیستند، آن خاک، خود همان خاک و آن عنصر خود همان عنصر نمی‌بود». (۱۷)

در فلسفه اسلامی نیز میتوانست این سطحینگری رواج یابد. اما به تعبیر ملاصدرا، از آنجا که در مسئله وجود، بنیاد حکمت الهیه است، (۱۸) غفلت از آن صورت نگرفت. «غفلت از وجودش‌ایی، انسان را در زندگی روزمره و عادی مشغول میسازد، زمانی که به ساینه طبیعت پژوهشگر انسانی، سوال از حقیقت و مبنای هستی عالم مطرح میشود، بیاسخ ماندن این سوال اساسی، گاه و بیگاه، انسان را یکسره در برابر پرتگاه پوچی و درماندگی قرار می‌دهد، و همه چیز را در نظر او پا در هوا و بی معنی میسازد، که بسیار طاقت فرسا است». (۱۹)

تاریخ چیست؟

تاریخ در تمام ابعادش (سیاست، جامعه، علم و ...) با مفاهیم شدن، صیوروت، فعلیت و حرکت همراه است. از طرف دیگر، مفهوم «شدن» با مفهوم «افق» تلازم دارد؛ یعنی اگر شدنی نباشد افقی هم نیست و اگر افقی نباشد شدن هم نیست. هر تاریخی تا آنجا «میشود» که «افق»ش قبلاً دیده شده است و افق آن، دورنمایی است که به صورت بالقوه در هر تاریخی وجود دارد. به طور مثال: جامعه‌ای که افقی بالاتر از ماده نمی‌بیند، هرگز به بالاتر از ماده نمی‌رسد، مگر اینکه جهشی از نوع آنچه پیامبران و ادیان در تاریخ اقوام صورت می‌دهند، اتفاق بیفتد. تداوم این نوع افق‌گشایی هم نیازمند شرایط و مناسبت‌هایی است که در صورت مفقود بودن آنها احتمال بازگشت به افق‌های پیشین و غلبه آنها زیاد است. به عنوان مثال، به رغم اینکه دین مبین اسلام در قوم عرب و محدوده جغرافیایی حجاز ظهور کرد، اما به زودی دچار بازگشت و تنزل شد، در حالی که ایرانیان گویا پیام این دین را بهتر توانستند دریافت کنند و خود را با افق‌یکه این دین گشوده بود، تطبیق دهند. به هر حال، این افق‌های هر قوم، جامعه و تاریخ است که محدوده شدن آن را مشخص میکند و به تعبیر دیگر، این اجمال، یک تاریخ است که گستره تفصیل آن را مشخص میسازد.

ص: ۵

منظور ما از افق، تنها دورنمای اقتصادی، سیاسی یا اجتماعی که معمولاً کشورها برای خود ترسیم میکنند، نیست. البته رابطه میان اینها با افقهای کلیتر و بنیادیت‌تر بریده نیست و قطعاً ارتباط و مناسبتی میان آنها وجود دارد، اما افقی که مد نظر ماست، افقی است که یک تاریخ را با همه ابعادش در بر میگیرد و آن چیزی نیست، جز همان افق وجودی که در دریافت اجمالی فلسفه پدیدار میشود. به عبارت دیگر، هر تاریخی با سلسله مراتبی از افقها و در پی آن شدن‌ها شکل میگیرد که اولین این افقها، افق وجود است؛ یعنی دایره‌ای که به لحاظ وجودی برای انسان ترسیم میشود. اینکه انسان چیست و به لحاظ وجودی چه امکاناتی دارد و تا کجا میتواند تواناییهای خود را رشد دهد؟ آیا انسان عین ربط است یا موجودی مستقل و خودبنیاد است؟ سپس مبتنی بر این افق، دیگر افقها؛ یعنی افق فرد و جامعه، سیاست و قدرت، معرفت و دانش و ... ترسیم میشوند. مبحث مدینه فاضله یا اوتوپیا یکی از سطوح همین افقها هستند که غالباً در هر تاریخی طرح میشوند و به عنوان دورنمای مد نظر قرار میگیرند. لازم به ذکر است که درک این سطوح اجمالی، اختصاصی به فلاسفه ندارد، منتها در فلسفه به لحاظ توان استعلایی بالایی که وجود دارد، بهتر میتوان این سطح اجمال را مشاهده کرد. مفاهیم فلسفی در مقایسه با دیگر مفاهیم، نزدیکترین مفاهیم به این سطح اجمال هستند. از میان علوم فلسفی هم، فلسفه نظری در مقایسه با فلسفه عملی، فاصله کمتری با این سطح دارد.

پیوند فلسفه و تاریخ

اولین شرط هر پیوندی هم‌زمانی است و این مسئله در عرصه تفکر فلسفی، ضرورت بیشتری پیدا میکند. بنابراین پیجویی ارتباط و پیوند میان فلسفه و تاریخ جز از راه هم‌زمانیها امکنپذیر نیست و باید دید فلسفه در کجاها میتواند با تاریخ و سیاست هم‌زمان شود و با چه سطحی از تاریخ و سیاست میتواند به گفتگو بنشیند. پرسش از پیوند میان فلسفه، تاریخ و سیاست، آنجا که امکان هم‌زمانی وجود ندارد، نه تنها پاسخ در خور نمی‌یابد، بلکه باعث گمراهی و خلط فلسفه با غیر فلسفه خواهد شد. مسئله امروز ما؛ یعنی چستی فلسفه سیاسی یا چگونگی ارتباط مثلاً حکمت متعالیه با انقلاب اسلامی، آنگاه به درستی طرح خواهد شد که ابتدا گره ارتباط فلسفه با تاریخ یا سیاست را باز کرده باشیم. و به راستی میتوان گفت: این گره چنان پیچیده است که اگر تلاشگر در باز کردن آن به درستی عمل نکند، نه تنها امیدی به باز کردن آن نیست، بلکه با بدفهمی و تنزل سطوح، تبدیل به یک گره کور خواهد شد.

اجمالاً در دو مبحث قبل، این مسئله طرح شد که فلسفه و تاریخ هر کدام دارای سطوح زیرین و رویین هستند که نفس این تجزیه و تحلیل ما را به وجوه هم‌زمانی فلسفه و تاریخ یا سیاست رهنمون خواهد شد. و لذا بر اساس مباحث گفته شده، میتوان گفت: پژوهشگری که در جستجوی پیوند و ارتباط میان سطح تفصیلی فلسفه با تاریخ یا سیاست باشد، علاوه بر اینکه پاسخ درستی دریافت نمیکند، ممکن است برای برقراری این ارتباط به تلقی ایدئولوژیک متوسل شود.

چنانچه مطرح شد، فلسفه پیش از آنکه در قالب احکام و قضایا تفصیل بیابد، دریافتی از ص: ۶

حقیقت وجود و نسبتی با آن پیدا کرده و در واقع با نظر به این دریافت به تفصیل می‌رسد. از سوی دیگر، هر تاریخی با تلقی خاصی از وجود، به ویژه افق آن آغاز میشود و اینجاست که فلسفه و تاریخ، زبان هم‌دیگر را می‌فهمند و میتوانند با یکدیگر به گفتگو بنشینند و بر یکدیگر تاثیر بگذارند.

این مسئله بسیار قابل توجه است که درصد اثرگذاری فیلسوفان در تاریخ و تمدن، بسته به میزان پرداختن آنها به مسائل سیاسی - اجتماعی و حتی تدوین حکمت عملی نیست؛ زیرا کم نیستند کسانی که به این مسائل یا اصلاً نپرداخته‌اند و یا بسیار کم توجه کرده‌اند، اما در تاریخ برای آنها نقش بسیار بالایی قائل هستیم. دکارت و کانت در تمدن غربی و ملاصدرا در تاریخ اسلامی از همین قبیل‌اند. بنابراین، عامل این تاثیر و تاثیر را در سطح تفصیلی فلسفه نباید جست. هر تاریخی نسبتی با حقیقت و افق وجود دارد و فیلسوفی که به عمق آن نفوذ کند، میتواند راهگشا و آغازگر باشد. این

مسئله نه فقط درباره فلسفه عملی، بلکه درباره فلسفه نظری هم مطرح است. چنین نیست که میزان پرداختن به فلسفه نظری نقش فلسفه ای را در تاریخ بالا ببرد. به طور مثال ابن سینا اگر چه فلسفه نظری را به بالاترین تفصیل رساند، اما به میزانی که از ملاصدرا در تاریخ و تاریخ اندیشه اسلامی میتوان سخن گفت از او نمیتوان گفت.

یک فلسفه زمانی در تاریخ تاثیر خواهد داشت که فیلسوف، افق آن تاریخ را درک کند و نسبتی؛ خواه به نحو تعامل یا تقابل با آن برقرار کند. این که میگوییم تعامل یا تقابل اشاره به این مطلب است که فلسفه ها همیشه سازنده نیستند؛ زیرا گاه میتوانند تخریگر هم باشند. اینکه هگل میگوید؛ فلسفه یونان بنیان جامعه یونانی را ویران کرد، چندان هم بی راه نیست. اما مسلم است که این تاثیر جز با نفوذ فیلسوف یونانی به کنه تاریخ یونان و پیوستن به افق آن امکانپذیر نبود. تاسیس هم در تاریخ، زمانی اتفاق می افتد که فیلسوف، افق یک تاریخ را دیده باشد و به تعامل با آن بپردازد. فارابی اولین فیلسوف مسلمان نیست، اما چرا او را موسس فلسفه اسلامی میخوانیم. تاسیس؛ یعنی استقرار یافتن فلسفه در عالم اسلامی و این، جز با هم افق شدن فلسفه یونانی با تاریخ اسلامی امکانپذیر نبود.

تاثیر گذار بودن فارابی در تاریخ و تاریخ، اندیشه اسلامی به این نیست که او توجه خاصی به حکمت عملی کرده است. اساساً حکمت عملی در نظر فارابی ارزش استقلالی ندارد. فیلسوف اسلامی، به تعبیر لئو اشتراوس، وقتی به دین میپردازد که در واقع در حوزه فلسفه سیاسی تامل کند و پرداختن او به فلسفه سیاسی هم در واقع به بهانه تمهید طریق فلسفه و استقرار آن در عالم اسلامی صورت میگیرد. دین هم در نظر او مجموعه ای از آموزه ها، احکام و آیینها نیست. اساساً دین به معنای جامعهشناسی آن، توجه فیلسوفی مانند فارابی را به خود مشغول نکرده است. دین در واقع نوعی نگاه به عالم وجود است که در آن، افق، آغاز و انجام خاصی برای وجود لحاظ شده است.

نتیجه مهمی که این نوع تلقی از رابطه فلسفه و تاریخ در پی خواهد داشت، این است که نگاه ص: ۷

سطحی و سیاست زده ای که صرف پرداختن و یا پرداختن به حکمت عملی توسط فلاسفه اسلامی را ملاک تعامل و ارتباط فلسفه اسلامی با تاریخ و سیاست می داند، کنار می زند. بنابراین، نه فارابی صرفاً به این دلیل که به حکمت عملی پرداخته است، فیلسوف سیاسی و یا فیلسوف فرهنگ است و نه ملاصدرا به این دلیل که حکمت عملی را تفصیل داده، دور از فلسفه سیاسی و تعامل عمل و نظر است. بلکه به تعبیر دکتر داوری: «فلسفه تاثیرش از طریق طراحی جهان و تعدیل و تغییر آن طراحی است و فیلسوف اگر وارد سیاست شود به رسوم هر روزی سیاست کاری ندارد» (۲۰).

شاید بتوان گفت: یکی از علت هایی که رابطه فلسفه و تلویخ را در تاریخ اندیشه اسلامی دچار ابهام ساخته، مقایسه

نادرستی است که میان این رابطه در تاریخ اندیشه اسلامی و تاریخ اندیشه غربی صورت میگیرد. در عالم غربی به خصوص غرب مدرن، تا حدی میتوان گفت که فلسفه در بنیانگذاری عالم غربی استقلال دارد و لذا این بنیانگذاری، توسط متفکران دیده میشود، یا حداقل «کسانی در فلسفه غربی پیدا شده اند که بگویند: این نظام غربی که میبینید، دکارتی و یا کانتی است» (۲۱). اما در جامعه دینی اسلامی، فلسفه به عنوان یک شیوه خاص تفکر از نوع یونانی، بنیانگذار نیست. و لذا تمدن موسوم به اسلامی، در سده های میانه، بر پایه چنین فلسفه ای بنا نشده بود و شاید اگر فلسفه اسلامیتاسیس نمی شد، عالم دینی راه خود را میپیمود.

بنابراین در مقایسه میان رابطه فلسفه و تاریخ، در این دو حوزه تفکر، این وجه تفاوت، اهمیت ویژه ای دارد و بدون توجه به آن، درک درستی از این رابطه در تاریخ اندیشه اسلامی پیدا نخواهیم کرد. در عالم اسلامی، فلسفه تنها راه تفکر نبوده است. اینکه ملاصدرا میتواند، چهار نوع تفکر عرفانی، دینی، کلامی و فلسفی را به هم پیوند بدهد، بیانگر این است که در نظر او، تنها راه تفکر بنیادین و وصول به حقیقت اشیاء، فلسفه نبوده است. کاری که ملاصدرا و بیشتر فارابی انجام داد، این بود که تلاش کردند تا با وحدت دادن به راه های مختلف، نشان دهند که بر فراز همه این انواع تفکر، فلسفه

صحیحی وجود دارد که باید شناسایی و حفظ شود، تا هم راه نفوذ جدل و سفسطه به درون هر یک از آنها بسته شود، و هم به شکلی نظام یافته بتوانند، به سمت یک نقطه آرمانی واحد تکامل یابند.

البته فلسفه نیز در این میان از این همراهی سود برده است. اینکه ملاصدرا هنر خود را در این می داند که فلسفه را به پای عرفان رسانده است، از زوال و افول فلسفه خبر نمی دهد، بلکه سیر صعودی فلسفه اسلامی را می رساند. نقدی که هایدگر بر فلسفه؛ چه یونانی و چه مدرن آن داشت، این بود که فلسفه با موجودی متولد شده و اساساً خودش، وجود بین نیست. یا به تعبیر دکتر داوری: «وجود ظاهر میشود و در حجاب می رود و فلسفه، حاصل غفلت از این حجاب است و به اعتباری میتوان آن را عین حجاب هم دانست» (۲۲). فلسفه اسلامی نیز مانند فلسفه یونان مستعد این بود که در موجودی خود بماند و امکان داشت سیر - به نظر ما - نزولی که در غرب مدرن پیدا کرد، گریبانگیر فلسفه اسلامی نیز بشود، اما میتوان گفت: در سیر تکاملی که ص: ۸

فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا طی کرد، به مرور خود را از موجودی رهایی داد و به سمت وجودی حرکت کرد. به نظر می رسد که این تفسیر، تفسیر درست رساندن فلسفه به پای عرفان باشد. فلسفه یونانی در برخورد با اسلام و تشیع با افق بلندتری از وجود آشنا شد. تلویح فلسفه اسلامی از فارابی تا ملاصدرا بیانگر تلاشی است در راستای برطرف کردن محدودیتهای فلسفه و ارتقاء آن به بلندای این افق. در این میان حتی منتقدین فلسفه؛ مانند غزالی و دیگران به این سیر تکاملی کمک کردند. فلسفه در سیر تاریخ، خود را با موانع زیادی روبرو می دید و بر خلاف دیدگاه کسانی که تلاش میکنند ضربات غزالی به فلسفه را پایان فلسفه اسلامی قلمداد کنند، توانست از این موانع عبور کند. این برخوردها، اگر چه به ظاهر، جدالی در سطح تفصیل فلسفه است، اما در واقع جدال درونی و در سطح اجمال خود فلسفه برای نفوذ به عمق وجود و رسیدن به افق وجودی است که اسلام و تشیع پیشنهاد داده است.

و لذا اگر قرار باشد که ما نقشی این چنین برای فلسفه، در جامعه دینی اسلامی ببینیم، آن وقت انتظارات ما از فلسفه اسلامی نیز همانند آنچه از فلسفه غربی متوقع است، نخواهد بود و البته این موضوع نقضی نهی فلسفه اسلامی محسوب نمیشود.

بنابراین، ما شاهد یک تاثیر متقابل میان فلسفه و تاریخ اسلامی هستیم. فلسفه اسلامی که با فارابی آغاز و با ملاصدرا به اوج خود می رسد، از طرفی با کاوش در لایه های زیرین تاریخ اسلامی و پردهبرداری از افقهای این تاریخ، خدمت فلسفی خود را به تاریخ اسلام کرده است و از طرف دیگر خود را نیز در این تعامل ارتقاء داده است؛ یعنی با پیوستن به افق تاریخ اسلامی افق وجود را ارتقاء داده است.

چنانچه اشاره شد، حدود و ثغور و صعود و سقوط یک تاریخ در گرو افقی است که در لایه های زیرین آن تاریخ لحاظ شده است. اما باید توجه داشت: ثبات و ارتقاء افقها که رمز رشد و تکامل یک تاریخ است، نیازمند دو شرط اساسی است: یک شرط لازم و یک شرط کافی. شرط لازم این ارتقاء و عدم تنزل، وجود آگاهی و تفکر در سطح افقها و لایه های زیرین است. اما با توجه به اینکه بشر راه ارتقاء را تنها با حجت باطن نمیتواند طی کند، شرط کافی این عدم تنزل، تعامل این اندیشه به عمق رفته با افقهای گشوده تاریخ دینی و اسلامی است. در تاریخ فلسفه غرب، شرط لازم وجود دارد، اما به دلیل نبود شرط کافی، تفکر فلسفی حتی از شرط اول و امکان اولیه خود؛ یعنی به عمق وجود و تاریخ رفتن هم دست کشیده و این علت اساسی تنزل افقها و در نتیجه بحران فلسفه سیاسی، فلسفه تاریخ و به طور کلی فلسفه در تاریخ غربی است.

بنابراین، تاثیر بسیار بزرگ حکمت متعالیه در تاریخ و تاریخ اندیشه اسلامی همین است که در یک سیر دیالکتیک میان افقبنی فلسفه و افقگشایی دین اسلام، مانع از تنزل افقهای این تاریخ شده است. البته نباید تصور کرد که این تاثیر،

اندیشه اسلامی را دچار یک نوع آرمانگرایی بیحاصل کرده است. آرمانگرایی آنگاه بی اثر و کسل کننده است که مانند اوتوپیه‌های غربی موهوم باشد. اما آرمانگرایی اسلامی به کمک فلسفه اسلامی تا عمق وجود نفوذ کرده است. آرمان و افق ص: ۹

وجود در فلسفه اسلامی و تا اندازه ای در فلسفه افلاطون، یک شانس یا تصادف نیست که برای غلبه بر آن (چنانچه ماکیاوولی چنین دغدغه ای داشت) به تنزل افقهای وجود و در نتیجه تاریخ و سیاست دست زد. شان فلسفی امر تاریخ و سیاست اقتضا میکند که مدینه فاضله در بالاترین افقها ترسیم شود.

افلاطون در رساله های خود بارها این اصل را برجسته میکند که در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن مطرح نیست. به عبارت دیگر، شهر آرمانی افلاطون افقی است که باید پیش رو قرار گیرد. وی در یکی از فقرات «رساله جمهور»، درباره این شهر آسمانی یا مدینه فاضله میگوید: گفت: «... گمان نمیکنم که یک چنین شهری در هیچ نقطه جهان وجود داشته باشد»، گفتیم: «شاید نمونه آن در آسمان موجود باشد تا هر کس بخواهد بتواند آن را مشاهده کند و در تدبیر نفس خود از آن سرمشق گیرد. اما اینکه چنین حکومتی وجود خارجی داشته باشد، یا در آینده وجود پیدا خواهد کرد و یا نه، دارای اهمیت نیست» (۲۳).

بر مبنای فلسفه افلاطون طرح این شهر آرمانی به معنای امکان تحقق آن در «واقعیت» جامعه های موجود و شهرهای کنونی نیست، بلکه طرح این کمال، لازمه بحث فلسفی در امر سیاسی است و در نتیجه، لازمه فلسفه سیاسی است. به گفته افلاطون: اگر یک نقاش، انسانی را با کمال حسن و زیبایی به تصویر بکشد، آیا شده که وی را به خاطر اینکه انسانی با این حسن و زیبایی که در خارج هم دیده نمیشود، مورد انتقاد قرار دهیم و وی را نقاش خوبی ندانیم؟ فیلسوف سیاسی نیز همین نقش را ایفا میکند. وی در «رساله نوامیس» با تصریح بیشتری هدف خود را از طرح شهر آرمانی چنین توضیح می دهد:

چنین طرحی، به یک معنا، به درستی، بد در افکنده نشده، اما باید ملاحظات زیر را نیز از نظر دور نداشت. بار دیگر، من قانونگذار را در نظر مجسم میکنم که میگوید: «دوستان من، گمان نبرید که در این سخنان، من، غافل ام از این که طرح کنونی به نوعی با حقیقت هماهنگی دارد، اما هر بار که سخن از طرحی برای آینده در میان است، من بر آنم که آن کس که سرمشق پیشنهاد میکند که بایستی در عمل تحقق یابد، چیزی از زیبایی و حقیقت را از نظر دور نخواهد داشت، ولی آن کس که نمیتواند به یکی از وجوه این امر آرمانی جامه عمل ببوشاند، بی آنکه بخواهد آن را اجرا کند، به کنار خواهد گذاشت. او فرضهای دیگری را که به سرمشق کامل نزدیک خواهد یافت، به اجراء در خواهد آورد. قانونگذار نیز او را در این امر، آزاد خواهد گذاشت و آنگاه، همراه با او، بررسی خواهد کرد که امور مناسب در طرح کدام بوده و چه اموری در این قانونگذاری بیش از حد توان بوده است» (۲۴).

در فلسفه اسلامی نیز فیلسوف، در صدد ترسیم افقی است که امکانات وجود به او می دهد. این افق اگر چه در دور دستترین مراحل تاریخ تحقق مییابد، اما موهوم و خیالی نیست. علاوه بر اینکه در ابتدای تاریخ اسلامی؛ یعنی مدینه النبی، جلوه کوتاهی از این افق تحقق یافته و این مسئله نقش بسیار مهمی در عدم تزلزل در آرمانگرایی شیعی دارد.

ص: ۱۰

فارابی با تفکر فلسفی، در صدد بود تا افقی که با بستهشدن دایره نبوت (خاتمیت) و گذشتن نمونه ای از مدینه فاضله، امکان گمشدن آن وجود داشت، بازسازی کند و این تلاش در تاریخ فلسفه اسلامی تداوم یافت. اگر فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا تنها همین نقش را برای تاریخ اسلامی ایفا کرده باشند، کافی است در اینکه نقش فلسفه اسلامی را در تداوم این عالم پررنگ بدانیم؛ زیرا استوار نگاه داشتن - به تعبیر کنایی - ستون یک خیمه به تمامی آنچه در زیر آن خیمه

است، ممد می رساند. حفظ بلندای افق تاریخ شیعی تمامی ابعاد این تاریخ را؛ اعم از اندیشه و عینیت ارتقاء میبخشد. نقشی که فلسفه اسلامی در تاریخ تشیع ایفا کرده، زمانی روشنتر میشود که تاریخ و اندیشه شیعی را با تاریخ و اندیشه سنی مقایسه کنیم. یکی از وجوه تفاوت میان این دو حوزه این است که تشیع به مدد فلسفه، عرفان نظری و فقه سیاسی، آرمان و افقی را ترسیم کرده که همیشه جلوتر از آنچه اتفاق می افتد، قرار دارد و شیعه همواره با نظر به آن افق راه میپیماید. البته برخی بدین لحاظ، به غلط تصور کرده اند که اندیشه سیاسی شیعه، نوعی اندیشه تخریبگر است تا سازنده، اما در واقع این روحیه نقادی و عقل انتقادی تشیع است که با نظر به بالاترین افقها، همواره درصدد اصلاح وضعیت موجود به سمت وضعیت مطلوب است. و اگر نتوانیم بگوییم که فلسفه بنیانگذار چنین روحیه نقادانه ای بوده است، حداقل به عنوان بخشی از فضای تعقل در عالم تشیع، به حفظ این روحیه مدد رسانده است.

نتیجه

در پایان، میتوان گفت: آنچه فلسفه و فیلسوف را از دیگر علوم متمایز میسازد، تنها در روش منطقی و عقلانی آن خلاصه نمیشود. فلسفه از آن جهت که بنیادیترین پرسش بشر؛ یعنی چیستی وجود را طرح میکند، تقدم مییابد. حیات و تاریخ بشر نیز با تمام ابعادش (سیاسی، اجتماعی، علمی و ...) با نوعی پاسخ به این پرسش آغاز میشود. البته گاه فیلسوف در این پرسش و پاسخ تنهاست و لذا بنیانگذار است و گاه در این پرسش و پاسخ مشارکت میکند و لذا سهیم است.

فلسفه اسلامی در این پرسش و پاسخ اگر چه بنیانگذار نیست، اما سهیم است و لذا بیجهت نیست که در فلسفه اسلامی همواره نسبت میان فیلسوف و نبی طرح شده است. گویا راه فلسفه به عالم اسلامی با طرح این نسبت باز میشود. تاریخ اسلامی با پاسخ نبی به پرسش وجود آغاز شده است، پاسخی نه با امکانات و ادبیات قوه ناطقه، بلکه با امکانات و ادبیات قوه خیال. فیلسوف مسلمان با پیوستن به این پرسش و پاسخ، خود را در اجمال و تفصیل این تاریخ سهیم ساخته است.

پی نوشتها:

۱. این مقاله به همایش «سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه» که در سوم بهمن ماه ۱۳۸۷ برگزار شد، ارائه شده و از سوی دبیرخانه همایش برای انتشار در اختیار هفته نامه پگاه حوزه قرار گرفته است.

ص: ۱۱

۲. دانشجوی دکترای علوم سیاسی و عضو گروه تاریخ و اندیشه معاصر موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

۳. صدرالدین شیرازی، المشاعر، ص ۶.

۴. صدرالدین شیرازی، شواهد الربوبیه، ص ۱۴.

۵. کوروز، موریس، فلسفه هایدگر، ص ۲، به نقل از: مارتین هایدگر، وجود و زمان، ۱۹۴۹، ص ۴۰.

۶. همان.

۷. صدرالدین شیرازی، الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۱۱۶.

۸. رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۶.

۹. ابراهیم کالین، «علم به مثابه نور»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۳، ص ۳۱۹.

۱۰. مقدمه دکتر مجتهدی بر «صیوررت در فلسفه ملاصدرا و هگل»، نوشته محمد منصور هاشمی، ص ۱۵.

۱۱. رضا داوری اردکانی، فلسفه تطبیقی، ص ۱۳۷.

۱۲. مقاله «ادراک بسیط و ادراک مرکب در نظر ملاصدرا و در فلسفه لایب نیتس» نوشته رضا داوری اردکانی، در

- این زمینه راهگشا خواهد بود. ۱۳. رضا داوری اردکانی، فلسفه، سیاست و خشونت، ص ۹۰.
۱۴. محمود نوالی، «مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر»، ص ۱۷۹.
۱۵. غلامحسین ابراهیمی دینانی، «شواهد اصالت وجود»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۱.
۱۶. ادموند هوسرل و ...، فلسفه و بحران غرب، ص ۱۰۴.
۱۷. همان، ص ۱۰۱.
۱۸. صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه، ص ۱۴.
۱۹. محمد نوالی، «مقدمات مقایسه روش وجودشناسی ملاصدرا و هایدگر»، در: مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، تهران. بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۲۰. رضا داوری اردکانی، فلسفه، سیاست و خشونت، ص ۵۹.
۲۱. رضا داوری اردکانی، فلسفه و انسان معاصر، ص ۲۰.
۲۲. رضا داوری اردکانی، اتویی و عصر تجدد، ص ۵.
۲۳. جمهور، فقره ۵۹۲.
۲۴. نوامیس، فقره ۷۴۵، ۷۴۶.
- منابع: پگاه حوزه ۱۳۸۷ شماره ۲۵۱
- ص: ۱۲