

عقلانیت در فلسفه اسلامی*

ماجد فخری ترجمه محمد زارع

مقدمه

امروزه بحث عقلانیت را فقط با توجه به پیشینه هجوم جریان پست مدرنیست و ساخت شکن افراطی به «پناهگاه عقل»، تعبیری که اخیراً نویسنده ای مطرح کرده است، می توان به پیش برد. گرچه نزاع های پست مدرنیست رایج بر ضد مدرنیسمی که دکارت و کانت عرضه کرده اند، آغاز شده، [اما] روشن است که بیانیۀ راجع به ناکامی و شکست عقل یا به تعبیر مارتین هایدگر و ریچارد رورتی «پایان عمر فلسفه» از مدرنیسم دکارت و کانت، بسا پا فراتر می گذارد و بخشی از نزاع واقعاً همیشگی میان عقل و ضد عقل است.

بزرگ ترین منطق گریزاً روزگاران قدیم، احتمالاً سوفسطایی سسیلی، گورگیاس لئونتنی (متوفی حدود ۳۸۰ قبل از میلاد) بود که کار خود را با انکار «معیار» آغاز کرد و کتابی با نام در باب طبیعت یا در خصوص امر موجود و امر ناموجود، انتشار داد و در آن استدلال کرد که اصلاً چیزی وجود ندارد؛ و اگر هم وجود می داشت شناخت آن ممکن نمی بود و اگر شناختی هم می بود امکان انتقال آن شناخت به دیگران وجود نمی داشت. برخی از «منطق گریزان» معاصر مانند رورتی و ژاک دریدا که در این مقاله از آنان سخن به میان خواهیم آورد نیز، ظاهراً، از همان استدلال ضد مابعدالطبیعی و ضد معرفت شناختی دفاع می کنند، زیرا به زعم رورتی، «آینه طبیعت» چیزی را

منعکس نمی‌کند، و اگر هم منعکس می‌کرد، نمی‌شد اعتماد کرد که [آیا] شیء یا اشیاء خارجی را دقیقاً «منعکس» می‌کند یا نه.

در این جا باید متذکر شد که «پایان فلسفه» که پست مدرنیست‌ها با چنین اعتماد به نفسی آن را اعلام کرده‌اند، به طور کلی پایان عمر نیست، چرا که می‌توان با توسل به دیگر شیوه‌های گفتمان به اهداف فلسفی سنتی نائل شد. با هرمنوتیک، آن گونه که میشل فوکو و پل ریکور پیشنهاد کرده‌اند، با روایت یا گفت‌وگو بدن‌سان که رورتی و ژان فرانسوا لیوتار مطرح کرده‌اند، با ارشاد یا جان پروری^۲ بنا به نظر هانس گئورگ گادامر و حتی با نومادولوژی^۳ آن طور که ژیل دولوز پیش نهاده است. حمله به عقل یا لوگوس، به دست دریدا به شکل «ساخت شکنی» یا «نوشتارشناسی» مطرح شده است، همو که استدلال می‌کند به «نوشتار» فلسفی باید در همان حال و هوای باز و بیکرانی پرداخته که انواع معانی را در نظر می‌گیرد و نه یک معنای یگانه یا ممتاز را.

پاسخ‌گویی به منطق‌گریزی قدیم، البته با افلاطون و ارسطو آغاز گشت که به رغم اختلاف نظرهای بنیادین آنها [در این مسئله باهم] همداستان بودند که چیزی یا موجودی وجود دارد و آن موجود، شناختی است و می‌شود این شناخت را به دیگران انتقال داد. شیوه بارز انتقال شناخت یا علم به موجود، عبارت بود از دیالکتیک یا منطق که افلاطون آن را به کار بست و ارسطو آن را در قالب یک نظام قیاسی روشن تدوین کرد. این منطق، ساختار زبان و نیز ساختار اندیشه انسان را نشان می‌داد و گرچه ممکن بود درباره ماده یا محتوای اندیشه نیز به کار رود، به واقع «صوری» یا فارغ از این ماده بود.

به مدت دو هزار و پانصد سال در عقلانیت یا «عقل پرستی» چون و چرایی نمی‌کردند. کانت در سال ۱۷۸۱ میلادی و به هنگام نگارش سنجش خرد ذاب هم‌چنان از ارسطو تمجید می‌کرد؛ به این دلیل که وی منطق را با چنان روش قطعی‌ای تنظیم و تدوین کرده بود که از آن زمان دیگر نتوانسته بود حتی یک گام به جلو بردارد. با این همه، کانت ناگزیر بود از منطق «صوری» ارسطو فراتر رود و در جهت منطق «استعلایی» به پیش برود که در آن از ماده یا محتوای شناخت، به سبب ارتباط و پیوند ارگانیکی شناسنده که کیهان را «می‌آفریند» - و داده‌های حسی یا «شهودهای گوناگون» که تصورات ما از جهان از روی آنها ساخته می‌شود، یک سره چشم‌پوشی نمی‌شود. اما کانت هم‌چنان با عقل به صورت فاهمه^۴، یک نقش اولیه در قلمرو طبیعت (همانند نقش آن در علم فیزیک)، موافق بود، اگر چه مشروعیت عقل را در قلمرو فوق طبیعت (یا مابعدالطبیعه)

انکار می‌کرد. از آن مرحله به بعد، کار از کار گذشت و فلسفه نوین در برابر حملات پُست مدرنیست‌ها و ساخت شکنان ضعیف و آسیب پذیر شد.

پیوند و اتصال با عقل فعال

شأن و منزلتی را که کانت از عقل سلب کرده بود، هگل به یک معنا با «الاهی کردن» عقل و به تعبیری، با یکی دانستن آن با امر مطلق^۵ که در مقیاس بشری یک پدیدار یا تجلی و ظهور بود، به آن باز گردانید. در فلسفه عربی اسلامی، نوافلاطونیان، از جمله فارابی (متوفی ۹۵۰ م) و ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷ م) پیشتر، عقل فعال را به صورت واسطه یا کارگزاری موسوم به «عقل فعال» الاهی کرده بودند؛ عقل فعال، به تعبیر توماس آکوئیناس و ابن سینا، «مخزن» همه معقولات بود. بر طبق این نظر، اکتساب دانش یا آنچه ممکن است عمل شناخت یا معرفت انسانی بنامیم، در نهایت بستگی داشت به برداشتن گام نهایی «پیوند و اتصال» یا تماس با این واسطه فرازمینی که فرومرتب‌ترین عقل از مجموعه «عقول ده گانه» یا «جوهر مفارق» است، بدان سان که ارسطو در متافیزیک (کتاب دوازدهم، لامبدا، فصل هشتم) مجموعه محرک‌های فرعی [تبعی] پنجاه و پنج گانه افلاک را با آن اسم نامیده بود. اما آن محرک‌های فرعی در کیهان‌شناسی ارسطو نقش صرفاً کیهانی دارند، یعنی نقش به حرکت در آوردن افلاک متناظرشان را، در حالی که «عقول» ده گانه نقش‌های بیشتری را به انجام می‌رسانند. به ویژه عقل دهم یا عقل فعال که بر جهان کون و فساد، که به نحو دیگری در منابع عربی جهان تحت قمر نامیده شده است، سیطره دارد.

برای فهم این سیر تکاملی، که به نظر نمی‌رسد سلف مستقیم یونانی داشته باشد و در کانون نگرش اسلامی به عقلانیت، قرار دارد ضروری است که مراحل را باز نگریم که نگرش به عقل در سنت فلسفی عربی-اسلامی سپری کرده است. همان گونه که انتظار می‌رود این نگرش به طور کلی با افلاطون و ارسطو یا بیشتر با افلوپین-همان گونه که او [آثار] دو استاد بزرگ یاد شده را تفسیر کرده، آغاز شده است. به اعتقاد افلوپین، نوس^۶، صادر نخستین از واحد یا خدا بود و از آن به «خدای ثانی» یاد شده است. افلاطون در رساله^۷ ثتتتوس^۷، (B ۱۷۶) حیات عقل را homoistheo یا تقلید از خدا، به قدر طاقت بشری، تعریف کرده است. از سوی دیگر، ارسطو در اخلاق نیکوماخوس (۱۰، ۷) فعالیت عقل را والاترین فعالیتی که انسان بدان قادر است، توصیف کرده، و ادعا نموده است که انسان بیشتر از هر چیز دیگر عقل است. در متافیزیک (کتاب دوازدهم، ۱۰۷۲ b ۱۷) این

فعالیت باخدا یا محرک نامتحرک یعنی فعلیت اندیشه‌ای که خودش را می‌اندیشد، یکی دانسته شده است. فیلسوفان مسلمان، با این‌که شیفته‌چنین اندیشه‌ای شدند، اما با ارتقاء عقل به مرتبه الوهیت تا حدی دچار مشکل گشتند؛ زیرا ارتقاء بدان مقام با مفهوم دقیق قرآنی تعالی و تنزه خداوند که در قرآن (سوره ۴۲، آیه ۱۱) با عبارت «لیس کمثله شیء» آمده است، مغایرت داشت. بدین ترتیب، آنان عقل فعال را حد واسطی میان انسان و خدا و در حقیقت، میان جهان تحت قمر و جهان معقول ماوراء، فرض کردند. عقل فعال در آن مقام سه نقش عمده در فلسفه اسلامی ایفا می‌کرد:

۱. در سطح معرفت‌شناختی، نقش منبع یا مخزن همه معقولاتی را ایفا می‌کرد که جوهر همه شناخت‌ها را شکل و قوام می‌بخشید.

۲. در سطح کیهانی، کارکرد محرک جهان تحت قمر و علت غایی همه دگرگونی‌ها یا تغییرات در آن را داشت.

۳. در سطح زیست‌شناختی، انواع مختلف «صورت‌های جوهری» حیات و رشد (یعنی نفوس) را به اندام‌واره‌های زنده می‌بخشید، به مجرد این‌که آماده پذیرش و قبول آن صورت‌ها شوند.

این فرآیند که از طریق خود عقل فعال پدید آمده، «صدور» یا «فیض» تلقی می‌شد که نوافلاطونیان مسلمان پیرو افلوطین و پروکلس آن را در واقع به مثابه بدیلی برای مفهوم قرآنی خلق از عدم، وارد کرده‌اند. این مفهوم مورد توجه و عنایت فیلسوفان یاد شده بود، زیرا به نظر می‌رسید که فاصله و شکاف میان جهان معقول و جهان مادی را پر می‌کرد؛ اما متکلمان و توده‌ها عمدتاً در برابر آن به شدت تمام ایستادگی کردند زیرا چنان به نظر می‌آمد که آزادی و اختیار خدا را در مقام گزینش بین آفریدن یا نیافریدن جهان در آن لحظه‌ای از زمان که اراده و مصلحت خود خدا بر آن تعلق گرفته بود، سلب می‌کرد. فرآیند صدور را مدافعان نوافلاطونی آن، ازلی و ابدی توصیف می‌کردند. وانگهی به نظر می‌رسید که این فرآیند با مفهوم خلق از عدم، تعارض داشت؛ زیرا به عقیده آنان اقتضا می‌کرد که جهان به تدریج از ذاتی واحد صادر یا سرریز شود، و در نتیجه نخست، سلسله‌های معقولات و سپس سلسله‌های نفوس، و به دنبال آنها سلسله‌های افلاک آسمانی و بالاخره جهان مادی عناصر پدید آیند.

گذار از عقل بالقوه به عقل مستفاد

نوافلاطونیان، با توجه به کارکردشناختی یا معرفت‌شناختی عقل، همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، پیوند و اتصال یا تماس با این واسطه یا عامل نیمه‌الاهی را نقطه‌اوج فرآیندی تدریجی که شامل چهار مرحله یا گام اساسی است، در نظر گرفتند. از زمان‌کندی (متوفی حدود ۸۶۶ م) تقریباً همه فیلسوفان بزرگ اسلام به تأسی از رساله مشهور مفسر بزرگ [آثار] ارسطو، اسکندر افرودیسی (متوفی حدود ۲۰۵ م) با عنوان *Peri Nou*، رساله‌هایی در باب عقل نوشتند. فارابی که مفصل‌ترین رساله را در این باب نوشت، کار خود را با ارائه سیاهه‌ای از معانی مختلف واژه عقل آغاز می‌کند:

۱. عقل به مثابه چیزی که در گفتار متعارف بر انسان «عقل» حمل می‌شود، و ارسطو، به گفته فارابی، آن را «تعقل»؛ یعنی خرد عملی یا دور اندیشی^۸ می‌نامد.

۲. عقلی که متکلمان آن را قوه‌ای فرض می‌کنند که پاره‌ای اعمال را به حکم صواب یا ناصواب بودنشان، جایز می‌داند یا از آنها نهی می‌کند، و مترادف و هم‌معنا با آن عقل مشترک [فهم عرفی] یا حکم سلیم است.

۳. عقلی که ارسطو در *آنالوطیقای ثانی*^۹ چونان قوه‌ای توصیف می‌کند که اصول اولیه برهان را به نحو غریزی [بالتبع] یا شهودی درک می‌کند.

۴. عقلی که در مقاله ششم اخلاق نیکوماخوس از آن به قوه ادراک اصول در صواب و خطا به روشی خطاناپذیر یاد می‌کند.

۵. عقلی که از آن در کتاب *النفس*^{۱۰} یاد می‌کند و ارسطو، به زعم فارابی، چهار معنای متمایز به آن نسبت می‌دهد.

اینها معانی ضمنی عقل از لحاظ معرفت‌شناختی است که در باب آنها در محافل فلسفی عربی - اسلامی و محافل فلسفی لاتینی - مدرسی در قرون وسطی، مشاجرات و گفت‌وگوهایی در گرفته است.

الف) نخست عقل بالقوه است که ارسطو آن را «یک نفس (نفس^{۱۱} ما)، جزئی از نفس، یا قوه‌ای از قوای نفس»، تعریف کرده است. این عقل قادر به انتزاع صور موجودات مادی است که از آن پس با آنها یکی می‌گردد. به این دلیل بود که از عقل بالقوه در منابع عربی با عنوان عقل مادی [هیولانی] یاد شده است.

ب) وقتی که عقل بالقوه صورت‌های یاد شده را ادراک کند و با آنها یکی شود، «عقل بالفعل» نامیده می‌شود. در این سطح، عقل بالفعل و معقول بالفعل یک چیزاند.

ج) وقتی که عقل بالفعل همه معقولات، چه معقولات مادی و چه معقولات دیگر، از جمله اصول اولیه برهان و نیز خودش را ادراک کرد، از آن به «عقل مستفاد» نام می‌برند. این عقل مستفاد از نظر فارابی و نوافلاطونیان مسلمان عموماً از نقطه اوج فرآیند شناختی در مرتبه انسانی حکایت دارد.

د) اما در فراسوی این عقل مستفاد، عقل فعال ظاهر می‌شود که فارابی آن را صورتی غیرمادی که نه ذاتی ماده است و نه می‌تواند ذاتی ماده باشد، توصیف می‌کند و در واقع واسطه‌ای فرازمینی است که بر جهان تحت قمر سلطه و حاکمیت دارد و چنانکه پیش از این گفته شد، مخزن همه معقولات است و نیز همان گونه که اشاره کردیم، با پیوند و اتصال یا تماس با آن است که فرآیند شناخت به کمال و تمامیت خود می‌رسد.

منطق و عقلانیت

فیلسوفان مسلمان، آن تمامیت یا قطعیت فرآیند شناخت را وقتی که بر اثر پیوند با عقل فعال بدان دست می‌یابد، هرگز مورد شک و تردید قرار ندادند و آن را منحصر و مختص به طبقه خاصی از فیلسوفان مابعدالطبیعی دانستند. به تعبیر ارسطویی، روشی که به این پیوند و اتصال می‌انجامد، برهان^{۱۱} است که بر اساس شهود اصول اولیه برهان استوار است. به این دلیل بود که ابن رشد (متوفی ۱۱۹۸ م)، کمتر از سه قرن بعد، به تفسیر «جامعه شناسانه» از این نظریه شناختی یا معرفت‌شناختی دست زد. به عقیده او، نوع بشر به سه طبقه تقسیم می‌شود:

۱. فیلسوفان یا «اهل برهان».
۲. متکلمان یا اهل جدل [اهل دیالکتیک].
۳. توده‌های مردم یا خطابیون.

از نظر ابن رشد، این سه طبقه و روش‌های شناخت آنها به نحو سلسله‌مراتبی، نظم و ترتیب یافته‌اند. نه متکلمان و نه عموم توده‌های مردم، به سبب ضعف مقدماتی که استدلال‌های آنان بر آن مقدمات استواراند و هم‌چنین به این دلیل که استدلال‌های آنها بر عقاید و آرای مقبول متداول که کاملاً دل‌بخوایی هستند مبتنی‌اند، نمی‌توانند به مرتبه یقین‌برهانی برسند.

مقصود ابن رشد از برهان، به تبع ارسطو، فرآیند استنتاج قیاسی است تا آنجا که بر مقدمات اولیه ضروری و کلی استوار است، و جدل و خطابه نمی‌توانند این شرط را برآورده سازند. در این قول، منطق دانان و فیلسوفان مسلمان از فارابی گرفته تا ابن سینا، ابن باجه (متوفی ۱۱۳۸ م) و غیره، متفق‌اند.

افزون بر این، دانش برهانی این دسته از فیلسوفان، بر خلاف ادعاهای پست مدرنیست‌های امروزی، علم و شناختی را به وجود شیء و نیز علل و اسبابی را که شالوده این وجود و هستی را تشکیل می‌دهند، نشان می‌دهد. به این دلیل بود که آن فیلسوفان و منطق دانان، مفهوم علیت را در کانون دغدغه‌های معرفت‌شناختی خود قرار دادند و این مفهوم در جای خود موضوع عمده بحث و مشاجره میان آنها و متکلمان، به ویژه اشاعره، واقع گردید. مثال کلاسیک این بحث و مشاجره کتاب تهافت الفلاسفه غزالی و ردیه آن، یعنی تهافت التهافت ابن رشد است. در نظر غزالی (متوفی ۱۱۱۱ م) یقین ادعا شده در خصوص نسبت علت و معلول نوعی توهم است، و این یقین تماماً قابل تحویل به عادت است که خدا در هر زمانی می‌تواند آن را تغییر دهد. از سوی دیگر، به نظر ابن رشد، مفهوم عادت آن گونه که بر خدا یا اشیاء بی‌جان اطلاق می‌شود، بی‌معناست. از این گذشته، دانش راستین عبارت است از استنباط عللی که شالوده هر رخدادی در جهان است، به طوری که فعالیت خود عقل را می‌توان چنین توصیف کرد که «فعل عقل، معرفت عقل به موجودات، صرفاً از طریق علم به علل آنها است و بدین طریق از قوای معرفتی دیگر متمایز می‌گردد. بنابراین هر کس علل را طرد کند، در واقع، عقل را کنار گذاشته است. (تهافت التهافت، ۱۹۳۰، ص ۵۴۴). ابن رشد نتیجه می‌گیرد که این طرد، بنیان هر گونه «فن منطق» را ویران خواهد کرد و دانش راستین^{۱۲} را غیر ممکن می‌سازد و ما را صرفاً با پندار^{۱۳} تنها خواهد گذشت.

خطابه و شعر

این که کارکرد «فن منطق» در نظر فیلسوفان مسلمان چه بود، واقعاً پیچیده‌تر از آن چیزی است که این اظهار جزمی به ظاهر می‌رساند. منطق دانان مسلمان غالباً منطق را در چارچوبی بسیار گسترده‌تر از آن چه ارسطو در نظر می‌گرفت، در نظر می‌گرفتند. شاید بهترین شاهد مثال، شیوه‌ای است که با آن، منطق دان مذکور از قدیمی‌ترین زمان‌ها قلمرو ارغنون ارسطو را تا آنجا

گسترش دادند که دو رساله «خطابه» (ریطوریکا) و «شعر» (بوطیقا) و نیز ایساغوجی فورفور یوس را شامل شود، به طریقی که از قرار معلوم در نظر ارسطو نبوده است.

باین حال، شایان ذکر است که گنجاندن خطابه و شعر در مجموعه و بدنه منطقی بسیار پیشتر از قرن دهم - که شاهد ترجمه و انتشار و رواج متون منطقی در جهان اسلام بود - آغاز شده بود. پژوهش گران آثار کلاسیک، از جمله ریچارد والزر، در اوایل ۱۹۳۴ [میلادی] نشان داده اند که شعر (بوطیقا) را پیش از این مفسران یونانی اسکندریه که در قرن سوم به مکتب آمونیوس تعلق داشتند، در ارغنون ارسطو گنجانیده بودند؛ این در حالی است که سیمپلیکوس (متوفی حدود ۵۳۲ قبل از میلاد) سه قرن بعد، خطابه (ریطوریکا) را در کنار رساله های منطقی ارسطو دسته بندی کرد. اگر فارابی و ابن رشد را نمایندگان سنت منطقی عربی - اسلامی لحاظ کنیم، بی مناسبت نخواهد بود که درباره دلایل آنها برای این کار (گنجانیدن خطابه و شعر در مجموعه منطقی) به بحث و گفت و گو پردازیم. فارابی، که ابن رشد در این خصوص اغلب از او یاد می کند، کار خود را با تعریف خطابه به عنوان «فن قیاسی» که هدف آن اقناع است - هدفی که با ابزارها و شیوه های خطابی و جدلی و نیز برهانی امکان پذیر می شود - آغاز می کند. در واقع، او در یادداشتی تاریخی استدلال می کند که روش های اقناع خطابی و جدلی در آن برهه از زمان واقعاً بر روش برهانی تقدم داشتند، هم چنان که روش سفسطه گرانه چنین بود. تا زمان افلاطون، روش های گفتاری جدلی، سفسطه گرانه، خطابی و شعری، به روشنی از هم متمایز نشده بودند، هر چند ارسطو بود که قواعد حاکم بر شیوه های مختلف گفتمان را صورت بندی کرد (فارابی، ۱۹۷۰، ص ۱۳۲).

و اما درباره شعر، فارابی استدلال می کند که درون مایه و جوهر این فن از نظر قدما، یعنی ارسطو و پیروان او «عبارت بود از گفتاری که از آن چه در بردارنده تقلید از چیزی است، تشکیل شده باشد»، تقلید از چیزی از طریق عمل یا سخن که در آن تمثیل خیالی^{۱۴} آن چیز جست و جو می شود، هم چنان که در مورد اقوال و گزاره های علمی و منطقی، قضیه از این قرار است. به همین دلیل است که تخیل با معرفت علمی^{۱۵} در برهان، پندار^{۱۶} در جدل، و اقناع در خطابه قابل قیاس است. به همین سبب، فارابی معتقد بود که شعر را می توان جزو منطقی دانست. ابن سینا و ابن رشد هم در این اعتقاد از او پیروی کرده اند.

به اعتقاد ما، استدلال فارابی، به رغم خصیصه ابتکاری و بدیع اش، اندراج شعر در مجموعه منطقی را توجیه نمی کند و این اندراج، به هر تقدیر، مغایر با مقصود و منظور ارسطو

به نظر می‌رسد. به عقیده ارسطو، گفتار شاعرانه مشمول صدق و کذب نیست و به تعبیر او «کارکرد شعر، توصیف است نه توصیف آن چیزی که روی داده است، بلکه چیزی که ممکن است روی دهد؛ یعنی آن‌چه به عنوان محتمل یا ضروری، ممکن است.» اما مورد خطابه فرق می‌کند و دارای اهمیت است که مجموع کل نویسندگان دارای گرایش فلسفی مانند ابوحنیفان توحیدی (متوفی ۱۰۲۴ م) و ابن طفیل (متوفی ۱۱۸۵) می‌توانستند، بیشتر از فیلسوفان حرفه‌ای، مقصودشان را در قالب و اسلوبی خطابی یا ادبی بیان کنند، حتی هنگامی که پیامی کاملاً فلسفی را بیان می‌کردند.

کاربردهای روش هرمنوتیکی [تأویلی]

هم‌چنان‌که دیده‌ایم، برخی پُست مدرنیست‌ها در تلاش برای طرد فلسفه به کلی، به سبب تعلق و اشتغال فلسفه به امور عینی، یقینی و کلی، هرمنوتیک را جایگزینی برای فلسفه معرفی کرده‌اند. فیلسوفان مسلمان از زمان‌های قدیم هرمنوتیک، یا معادل عربی آن [یعنی] تأویل را بیشتر به مثابه جزءمکمل فلسفه پذیرفته بودند تا به منزله جایگزین آن، حتی متکلمان که غالباً روش هرمنوتیک را یک سره مشکوک می‌دانستند، به دو گروه قابل تقسیم بودند: (۱) نص‌گرایانی هم‌چون ابن حنبل (متوفی ۸۵۵ م) و ابن حزم (متوفی ۱۰۶۴ م) که مخالف کار بست روش تأویلی در تفسیر نص مقدس قرآن بودند؛ و (۲) عقل‌گرایان یا شبه عقل‌گرایانی نظیر معتزله و اشاعره که چنین کاربستی را جایز می‌شمردند و بنابراین می‌توان آنان را عقل‌گرایان طرفدار فلسفه تلقی کرد. از جمع فیلسوفان، ابن رشد شاید در دفاع از کار بست روش تفسیر در نصوص قرآن بیش از همه قاطع و صریح بود. او که در مکتب ارسطویی تربیت یافته بود و یکی از بزرگ‌ترین مدافعان آن در قرون وسطی، هم در شرق و هم در غرب، بود در یکی از رساله‌های مهم کلامی اش با نام فصل المقال کار خود را با ارائه تعریفی از فلسفه آغاز می‌کند که با توصیه و ترغیب قرآن به مذاقه و تأمل در آفرینش خداوند (اعراف: آیه ۱۸۵) و نیز با این سخن قدیس پُل (پولس حواری) در نامه به رومیان (۱: ۲۰) سازگار است که «قدرت ازلی و الوهیت خداوند، هر قدر هم که نامرئی و نامحسوس باشد، وجود داشته‌اند تا عقل آدمی آنها را در چیزهایی که خدا آفریده است دریابد.» این تعریف از فلسفه که آشکارا غیرارسطویی است، بیان می‌کند که «بررسی موجودات و مذاقه در آنها تا آن‌جا که به آفریدگار دلالت می‌کنند، یعنی تأمل و مذاقه در موجودات از آن لحاظ

که مخلوق اند»، بر این دلالت دارد که دین (شرع)، ما را به تأمل عقلانی درباره موجودات ترغیب و تخریب می‌کند. ابن رشد استدلال می‌کند که چنین تأملی، چیزی جز استنتاج و انتزاع امر مجهول از امر معلوم نیست، و این دقیقاً همان چیزی است که منطق دانان آن را قیاس یا استدلال قیاسی نامیده‌اند.

اگر ایراد بگیرند که استفاده از استدلال قیاسی نوعی نوآوری و بدعت است، به گفته ابن رشد، ما می‌گوییم که مخالفان «استدلال فقهی» را که در اوایل تاریخ مسلمانان وارد شده [و در خود اسلام نبوده] نوآوری یا بدعت تلقی نمی‌کنند. بدین ترتیب، ما باید علاقه‌مند به کاربست روش‌های قیاسی استدلال - که روش برهانی برترین شکل آن است - در تفسیر متون مقدس باشیم، وقتی که به نظر برسد آنها مغایر با اصول یا شناخت‌های از نظر برهانی موجه، هستند. ابن رشد سپس توضیح می‌دهد که تلقی ما از تفسیر باید این معنا باشد که «توسعه مدلول لفظ از معنای حقیقی به معنای مجازی، بدون نقض نحوه کاربرد زبانی آن در میان عرب زبان‌ها که نامیدن چیزی را به آن اسم، متناظر و معادل با آن، علت آن، عرض یا ملازم آن در نظر می‌گیرد.» اگر کاربرد این روش در احکام شرعی به دست فقها جایز است، فیلسوفان یا «اصحاب برهان» که درباره سرشت واقعیت تحقیق و تفحص می‌کنند، به طریق اولی باید مجاز به کاربرد آن باشند.

پیش از این متذکر شدیم که، در سطح اجتماعی، ابن رشد می‌پذیرد که روش تفسیر برهانی باید به فیلسوفان اختصاص داشته باشد و عامه مردم، به سبب اختلاف استعدادهای عقلی شان، نمی‌توانند در آن وارد شوند. حتی او برای تأیید این رأی خود، آیاتی از قرآن را ذکر می‌کند: «اوست که این کتاب [= قرآن] را بر تو فرو فرستاد. پاره‌ای از آن، آیات محکم [= صریح و روشن] است: آنها اساس کتاب‌اند و [پاره‌ای] دیگر متشابهات‌اند [که تأویل پذیرند]. اما کسانی که در دلشان انحراف است، برای فتنه جویی و طلب تأویل آن [به دل‌خواه خود] از متشابه پیروی می‌کنند، با آن که تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش، کسی نمی‌داند. [آنان که] می‌گویند: ما بدان ایمان آوردیم، همه [چه محکم و چه متشابه] از جانب پروردگار ماست و جز خردمندان کسی متذکر نمی‌شود.» ابن رشد ادعا می‌کند که به واقع، مقصود از «ریشه‌داران در دانش» (راسخون فی العلم)، فیلسوفان یا «اهل برهان»‌اند و برای اثبات این ادعا به راه حل موجهی متوسل می‌شود؛ او سکت [وقف] که بعد از «جز خدا نمی‌داند» در

آیه هست، در نظر نمی‌گیرد و آیه را چنین قرائت می‌کند: «تأویلش را جز خدا و ریشه‌داران در دانش کسی نمی‌داند»، یعنی فیلسوفان.

با این وجود، شاید جالب‌ترین کار بست روش تأویلی، چنان‌که ابن رشد صحیح و مناسب دانسته است، روشی باشد که او با آن، سه اتهامی را که غزالی بر فیلسوفان وارد کرده، رد و ابطال می‌کند، یعنی اتهام‌های انکار علم خدا به کلیات، اعتقاد به ازلی بودن عالم و انکار جاودانگی شخصی را. ابن رشد می‌گوید که غزالی در هیچ یک از این موارد، نمی‌تواند [حتی] یک مورد نص قرآنی صریح و نامتشابه [تأویل ناپذیر] ارائه کند که مؤید نظر او باشد.

برای مثال، ازلی بودن جهان را در نظر بگیرید. غزالی و متکلمان مسلمان عموماً معتقد بودند که آفرینش جهان در زمان و از عدم (حدوث جهان)، صریحاً در قرآن بیان شده است. در حالی که بررسی و مطالعه دقیق نصوص قرآنی مربوط به این موضوع، صرفاً این را اثبات می‌کند که «صورت» جهان مخلوق است، اما وجود آن به طور ازلی و ابدی استمرار دارد. بنابراین آیه هفتم سوره هود که می‌فرماید: «اوست [خدا] که آسمان‌ها و زمین را در شش روز [= هنگام] آفرید و عرش او بر روی آب بود»، به ظاهر این معنا را می‌رساند که آب، عرش و زمان که مدت آنها را اندازه می‌گیرند کاملاً ازلی و قدیم‌اند. بدین سان، آیه یازدهم، سوره ۴۱ که می‌گوید: «سپس آهنگ [آفرینش] آسمان کرد و آن بخاری بود»، به نظر می‌رسد حاکی از این است که آسمان‌ها از ماده‌ای، یعنی بخار (دخان) آفریده شده‌اند. چنین تفسیری از دو آیه یاد شده، آشکارا در تضاد با نظریه خلق در زمان و خلق از عدم متکلمان قرار می‌گیرد، اما کاملاً پذیرفتنی است.

هرمنوتیک [علم التأویل] و روش تفسیر

اگر هدف هرمنوتیک عبارت است از کندوکاو در معنای متن - ارتباط و نسبت جملات یا الفاظ با جملات یا الفاظ دیگر، بدان گونه که رورتی آن را مطرح کرده است - پس روش تفسیر را باید روشی ممتاز تلقی کرد. در واقع، این روش ویژگی بارز سنت اسلامی است که نمونه اصلی آن، تفسیر قرآن است. علاوه بر سنت تلمودی، تفسیر قرآن نیز تفاوت زیادی با نحوه گفتمان جدید موسوم به دبیره [نوشتار] شناسی [گراماتولوژی] ژاک دریدا و پیروانش ندارد. از آثار قدیمی‌تر دریدا چنین به نظر می‌آید که او به این رأی رسیده که نوشتار ۱۷ برتر از گفتار است؛ این نگرش، عکس‌العملی است در برابر استدلال افلاطون در فایدروس مبنی بر این که نوشتار، نوعی روش

بی ارزش برای بیان حقیقت است، زیرا نوشتار لفظ گفتاری را به کتیبه ای بی جان فرو می کاهد و صرفاً به مثابه مبنای حکمت ظاهری یا دروغین به کار می آید.

تفسیر قرآن که به عقیده مسلمانان مؤمن، وحی مستقیم «أمُّ الْکِتَابِ» یا «لوح محفوظ» است که از ازل تا ابد در آسمان موجود است، در کل، دو شکل متفاوت به خود گرفته است: برخی تفسیرها مانند الکتشاف زمخشری (متوفی ۱۱۴۴ م) گرایش به تفسیر دستور زبانی [نحوی] یا زبانی دارند، در حالی که بعضی دیگر مانند البیان طبری (متوفی ۹۲۵ م) بیشتر به تفسیر کلامی یا استدلالی گرایش دارند. اما، تقریباً در همه موارد، مفسران غالباً در تفسیرهای خود هزار چندگانه، اطلاعات زندگینامه ای و تاریخی و دیگر اطلاعات مفصل برگرفته از سنت زندگینامه ای پیامبر (سیره) یا منابع دیگر را وارد می کنند. از این لحاظ، مفسران قرآن را می توان پیش گامان راستین هرمنوتیک نوین تلقی کرد. از سوی دیگر، فیلسوفان در اوایل قرن دهم رویکرد حقیقی تری به متون فلسفی اتخاذ کردند که تقریباً منحصرأرسطویی بود. از تفسیر بر کتاب العبارة [پری ارنیاس] بجامانده از فارابی که نخستین مفسر منطق ارسطویی بود - چنین به نظر می آید که وی ارسطو را عربی کرده است بدون این که از متن ارسطو فاصله زیادی بگیرد. افزون بر این، چنان که پیش از این گفتیم، او شرح هایی بر همه اجزای (رغنون ارسطو از جمله خطابه (ریطوریکا) و شعر (بوطیقا) و نیز ایساغوجی فورفور یوس نوشته است. او هم چنین کمک ارزشمند و، تا قبل از دوره نوین، بی نظیری به تحلیل اصطلاحات منطقی در دو رساله بزرگ اش الالفاظ المستعمله فی المنطق و کتاب الحروف و نیز دیگر رساله های کوچک منطقی اش کرده است.

ابن رشد هم که بر تمام قلمرو متون منطقی ارسطو تسلط داشته است، تفسیرهای جامع [یا بزرگ]، تفسیرهای متوسط و نیز شرح ها یا مختصر [چکیده]هایی که به زبان عربی یا لاتین باقی مانده، بر آثار ارسطو نوشته است. با در نظر گرفتن همه جوانب، ابن رشد غالباً در تفسیرهایش بیشتر مقلد کورکورانه ظاهر فهم است و از همین رو، اغلب از فارابی به سبب افزوده های غیرمجاز بر متون ارسطو یا فاصله گرفتن از آنها، انتقاد می کند.

نتیجه گیری

اگر آن گونه که برخی از پست مدرنیست ها اشاره کرده اند، فلسفه باید جایش را به هرمنوتیک، خطابه، گفت و گو یا شعر بدهد، این پرسش مطرح می شود که آیا تعارض غیر قابل حلی میان

روش فلسفی، به ویژه معرفت‌شناسی، و این روش‌های بدیل که به مثابه جایگزین در نظر گرفته شده‌اند، وجود دارد؛ آیا از کمک آنها به طور کلی نمی‌توان در خدمت و تأیید فلسفه برخوردار شد. با این همه، برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفان، که از میان آنان می‌توانم به افلاطون، نیچه، کیرکگور و سارتر اشاره کنم، گرایش به این داشته‌اند که بیشتر گفتمان ادبی و حتی شیوه‌های گفتمان خطابی را نسبت به دیگر گفتمان‌ها به کار گیرند بی‌آن که مقام و منزلت آنها را در کسوت فیلسوفان اصیل به مخاطره اندازند.

در کل، تعارض ادعا شده میان شیوه گفتمان مختلف یاد شده، برای فیلسوفان مسلمان - عرب که به استفاده تمام و کمال از آنها اشتیاق داشتند دشواری‌های جدی‌ای پدید نیاورد. دوم این که از شورش پست‌مدرنیست‌ها روشن نیست که هدف فلسفه یا روش‌های گفتمان جانشین آن، که از آن جانب داری می‌کنند به واقع چیست. در واقع، روشن نیست که هدف قطعی کل این جنبش واقعاً چیست؛ اگر این هدف گفت‌وگو یا ارشاد یا جان‌پروری است، چنان‌که رورتی و گادامر معتقداند، ضرورتی ندارد که به جرّ بحث با آنها پردازیم، اولاً به این سبب که گفت‌وگو به مثابه روشی برای جست‌وجوی حقیقت، یکی از قدیمی‌ترین روش‌هایی بود که برخی از فیلسوفان متقدم هم چون سقراط و شاگردش افلاطون و نیز بسیاری از متفکران متأخر نظیر دیوید هیوم و ای. ای. ریچی از آن استفاده کرده‌اند. اما سقراط از بیان اقوال یا گزاره‌های جزمی یا غیر نقادانه اجتناب و ادعا می‌کرد که به هنر مادرش، یعنی مامایی عمل می‌کند. یعنی زایاندن عقاید و اندیشه‌هایی که مخاطبان یا شاگردانش بدان‌ها آستن بودند. او از گفت‌وگو یا دیالوگ به منزله ابزاری برای سوق دادن آن مخاطبان یا شاگردان به تشخیص دادن برتری و اولویت برخی از اقوال و گزاره‌ها بر بعضی دیگر، پس از این که ابتدا به ناسازگاری عقاید و مواضع اولیه‌شان پی می‌بردند، استفاده می‌کرد. به تعبیر دیگر، هدف او ساخت بود نه ساخت شکنی.

سوم این که ارشاد و جان‌پروری، از جمله خودپروری، مسلماً تنها بر اساس این فرض ممکن است که گوینده پیامی برای ابلاغ داشته باشد، خواه ابلاغ آن برای تعلیم یا آگاهی‌بخشی باشد، خواه برای اصلاح و پیرایش. اما اگر بپذیریم که گفت‌وگو بدون این که هیچ هدف معینی در پیش داشته باشد، کش پیدا کند، ارشاد ممکن نخواهد بود و هیچ مقصودی جز لذت یا سرگرمی استحسانی را برآورده نخواهد ساخت. پس این سؤال پیش می‌آید که فلسفه را چگونه

می‌توان از کم‌دی، نمایش‌نامه، شعر یا گونه‌های هنری یا ادبی دیگر که برای ایجاد خوشی یا سرگرمی در نظر گرفته شده‌اند متمایز کرد.

فیلسوفان عرب - مسلمان با این داد و قال‌های روش‌شناسانه ناراحت و آشفتگی نشده‌اند؛ برای مثال، ابن سینا یک شعری در زمینه پزشکی دارد که در قرون وسطی با عنوان *Cantica* به لاتین ترجمه شده است؛ ابن طفیل (متوفی ۱۱۸۵ م) یک داستان فلسفی به نام *حی بن یقظان* نوشت، که معتقدان بر دانیل دی‌فو، نویسنده رابینسون کروزو، اثر گذاشته است؛ و به نظم در آوردن منطق و دستور زبان را نیز برخی نویسندگان کمتر مشهور بر عهده گرفتند. نکته این است که شیوه‌های شعری، خطابی و شیوه‌های گفتمان ادبی دیگر مغایر با گفتمان فلسفی که بیشترین میزان تنوع و خلاقیت را امکان‌پذیر می‌سازد، تلقی نشده‌اند. خود هرمنوتیک باید مورد استقبال فیلسوفان قرار گیرد، نه به عنوان یک تهدید، بلکه به مثابه ابزاری برای گسترش قلمرو گفتمان فلسفی با استفاده از منابع اطلاعات زندگی‌نامه‌ای، اجتماعی و فرهنگی‌ای که برای استحکام بخشیدن به متون فلسفی به نحو مطابق با واقع‌تری در نظر گرفته شده‌اند.

امروزه در جهان عرب - مسلمان نبرد در دو جبهه انجام می‌گیرد: (۱) بنیادگرایی که به جنگ با لیبرال‌ها و متجددان رفته‌اند؛ و (۲) نو اثبات‌گرایی که مدافعان مابعدالطبیعه و کلام کلاسیک را به چالش طلبیده‌اند. ساخت شکنی و پساتجددگرایی [پست مدرنیسم] به طور جدی به حریم عرصه فرهنگی مسلمانان تجاوز نکرده‌اند: نمونه شایان توجه و هوشمندانه، انتشار کتاب جدیدی از اکبر. س. احمد با عنوان *پساتجددگرایی و اسلام (۱۹۹۲)* است که واکنش‌های مهم و عمده اسلام به این دو جنبش معاصر را مورد توجه و تأکید قرار می‌دهد. اما، تحلیل احمد اساساً بیشتر جامعه‌شناختی و فرهنگی است تا فلسفی. در یک اثر فلسفی‌تر به نام *پست مدرنیسم، عقل و دین (۱۹۹۲)*، ارنست گلنر استدلال می‌کند که پساتجددگرایی و ساخت شکنی به این نظر رسیده‌اند که «نسبیت‌گرایی درباره همه چیز سر می‌زند» به این سبب، آن‌دو از قرار معلوم نمی‌توانند با جهان‌بینی اسلامی سازگار باشند. من هم موافق این عقیده هستم که این جهان‌بینی - که هنوز به شکل لیبرال یا بنیادگرا غالب است - بر این نظر مبتنی است که وحی اسلامی، قطعی و نهایی است و حقیقت را، چه دینی و چه غیر دینی، می‌توان با انواع ابزارهای زبانی، ادبی، فلسفی و کلامی و غیره شناخت اما نمی‌توان در آن شک و تردید کرد یا آن را «ساخت شکنی» کرد.

پی نوشت ها:

* مشخصات کتاب شناختی مقاله به شرح زیر است:

MaJid, Fakhri, "Rationality in Slamic Philosophy" , in *A Companion to world philosophy*, edited by:
Eliot Deutsch and Ronad Bontekoe, blackwell publishers, . 1997, pp. 504 - 512.

ترجمه این مقاله توسط آقای احمد رضا جلیلی با متن انگلیسی آن مقابله شده است.

1. misologist
2. *Bildung*
3. nomadology
4. Verstand
5. Weltgeist
6. Nous
7. Theaetetus
8. sisphron
9. Analgtica postriora
10. De anima
11. apodeixis
12. m'epist
13. doxa
14. mimesis
15. m'epist
16. doxa
17. ecriture

کتاب نامه:

- Ahmed. Akbar S. 1992 : *postmodernism and Islam*, (London: Routledge).
- Aristotle 1941a: *Analytica posteriora*. ed. Richard Mckeon (New York: Random House).
- _____, 1941 b: *De anima*. ed. Richard Mckeon (New York: Random House).
- _____, 1941 c: *Metaphysics*. ed. Richard Mckeon (New York: Random House).
- _____, 1941 d: *Nicomachean Ethics*. ed. Richard Mckeon (New York: Random House).
- AL -Farabi 1932: *Risala fi lAql* [Epistle on Reason] (Beirut: Catholic Press).
- _____, 1970: *kitab al Huruf* [Book of Letters] (Beirut: Dar al-Mashriq).
- Gellner. Ernest 1992: *postmodernism. Reason and Religion* (London: Routledge).
- Ibn Rushd (Averroes) 1930: *Tahfut al-Tahafut* [Incoherence of the the Incoherence] Beirut: Catholic press.
- _____, 1954: *Fasl al-Maqal* [The Harmony of Religion and philosophy]. tr. G. Hourani (London: Luzac).
- Norris, Christopher 1987: *Derrida* (Cambridge: Harvard university press).
- Ricoeur, paul 1969: *Le conflit des Interpretations* (paris: du seuil).