فلسفه ایمانی

گفت‌وگو با دکتر حسین ضیایی

پروفسور حسین ضیایی، لیسانس ریاضیات و فیزیک خود را در سال ۱۹۶۷ از دانشگاه ییل و دکترای فلسفه اسلامی را در سال ۱۹۷۶ از دانشگاه هاروارد اخذ کرد. وی مدتی نیز در ایران (در دانشگاه‌های تهران و صنعتی شریف) تدریس کرده است. وی از سال ۱۹۸۸ در گروه شرق‌شناسی و مطالعات ایرانی و اسلامی دانشگاه U.C.L.A کالیفرنیای آمریکا مشغول تدریس و پژوهش است. ضیایی آثار متعددی درباره فلسفه اسلامی و به‌ویژه سهروردی در غرب به زبان انگلیسی منتشر کرده است. کتاب‌های «اشراق و معرفت در اندیشه سهروردی» و «نور در حکمت سهروردی» از ضیایی با ترجمه سیما نوربخش منتشر شده است. متن حاضر گفت‌وگویی است با او.

اگر بپذیریم که فلسفه اسلامی در بطن خود عقلانیتی همراه با ایمان به خداوند دارد شما چه جایگاهی برای خداوند در بینش فلسفی قائل هستید؟ آیا می‌شود در فلسفه اسلامی صحبت از فلسفه بدون خدا کرد؟ اگر این کار صورت گیرد آیا امکان دارد به مواجهه با فلسفه‌های غربی بپردازیم؟ به عبارت دیگر، مقصود از این پرسش اشاره به این مطلب است که فلسفه اسلامی بیشتر در تبیین خداوند و وجود و بحث انتولوژی نباشد بلکه بتوان از این مسائل فاصله گرفت و به دیگر موضوعات معرفتی پرداخت.

این سؤال مربوط به ایمان فرد به خداست. در فلسفه اسلامی یا انواع دیگر -بحث چیستی خداوند تبارک و تعالی- شاید صرفا در زمینه اصول اعتقادی مطرح می‌شود. اگر دقت کنیم بیان هر مطلبی که از هر طریقی مضاف به دانش یا شناخت بشر از خداوند بشود، در واقع بیانی است از عدم امکان هر نوع توضیح یا توصیفی از ماهیت، چیستی یا ذات خداوند آن چنان که هست. چنین بیانی تنها اقرار و شهادت فرد و ایمان او به وجود خداوند است. مثلا فرد مومن می‌گوید «به خداوند ایمان دارم» یا «أشهد أن لا اله الا الله». چنین بیاناتی البته آن قدر گویا هستند که محتاج تبیین فلسفی نباشند. در زمینه علم کلام و فقه هم می‌توان ارزش چنین گفتارهایی را سنجید و جایگاه آنها را معین کرد. اما اگر بگوییم: «خداوند داناست» و چنین بپنداریم که این گفتار (یا گزاره‌هایی مانند آن) انسان را از ماهیت خداوند آگاه می‌کند مرتکب اشتباه شده‌ایم. زیرا در اینجا صرفا صفت «دانایی» را به عنوان محمول به موضوع این گزاره حمل کرده‌ایم ولی دانش ما از این صفت محدود به وجود محدود خود انسان است و از صفت دانایی خداوند فقط در حد و اندازه دانایی محدود انسان آگاهی داریم و این صفت نسبتی با وجود نامحدود خداوند (و به همین دلیل با دانش نامحدود او) نمی‌تواند داشته باشد. شناخت هر داننده کرانمند و هر موضوع محدودی به نسبت اشتدادات زمانی -مکانی نمی‌تواند نامحدود باشد و البته حتی صفت «بی‌کرانگی» هم باز به نسبت دانش محدود انسان دانسته می‌شود و باز این نشان هم کرانمند است و تنها فرض بی‌کرانگی و بی‌نهایت بودن را انسان می‌تواند بیان کند و آن هم تنها به گونه پیش‌فرض اولیه‌ای در ساختاری استنتاجی و در قالب قیاسی مرکب.

پس دانش من از وجود و چیستی خداوند تنها در بیان «ایمان» من به او و اقرار من به آن می‌گنجد. توجه کنید که یک موضوع محدود، موجود نامحدود را -چنانچه هست- نمی‌داند بلکه به موجود بودن او تنها «ایمان دارد» و به آن ایمان از طریق منطقی اقرار می‌کند. شاید مثال ساده‌ای به طرح این مطلب که بیشتر رفت کمک کند.

ساختار استنتاجی ساده‌ای را می‌سازیم:

-الف موجود است

-الف بی‌نهایت است

-الف منقسم نمی‌شود

N تا «ب» را فرض می‌کنیم و تعداد N محدود است (مثلا ۱۲ تا). اکنون هر گزاره‌ای مانند «الف ب است» تنها الف را محدود به محدودیت‌های «ب» کرده است و حتی مجموعه گزاره‌های {الف ب۱-بN است} تنها کاری که کرده آن است که الف را محدود به «ب۱-بN» می‌کند. در واقع این مجموعه منجر به شناخت من از «الف» چنانچه هست نمی‌شود. پس برای شناخت الف نمی‌توان صرفا از طریق تالیف حمل‌های تام به صورت گزاره‌های حملیه در مرحله اول اقدام کرد. این مرحله اول شناخت، تنها بر مبنای دریافت‌های غیرحملی (مثلا اشراقی یا الهامی) دست می‌دهد.

با توجه به پاسخ شما که به نظر می‌رسد در آن از استدلال‌های ریاضی و منطقی بسیار بهره بردید، چه مناسباتی میان فلسفه و دین در جهان اسلام قائل هستید؟ به نظر می‌رسد که امروزه اگر بتوانیم این مناسبات را قدری همسان سازیم -به طوری که کفه ترازوی عقل را سنگین‌تر کنیم- جا را برای فلسفه‌های معرفت‌شناسانه بیشتر باز خواهیم کرد به طوری که بتوانیم فلسفه‌های جدیدی را در جهان اسلام به وجود آوریم.

به سادگی نمی‌توان پاسخ دقیقی به سؤال شما داد. اما در مرحله نخست و به گونه‌ای کلی می‌توان چنین گفت که «فلسفه اسلامی» اصولا در غرب به خوبی شناخته نشده است. ولی اگر بنا باشد گفت‌وگویی فلسفی داشته باشیم باید جنبه‌های متشکله گزاره «الف» را با دقت بیشتری تحلیل کنیم؛ یعنی باید دید منظور از «غرب» چیست و غرب در چه زمان و در کدام مکان. و نیز باید فلسفه اسلامی را کاملا تعریف کنیم. بررسی همه این مطالب هم نیاز به زمان بیشتری دارد و در این قالب محدود نمی‌گنجد. اما به طور خیلی خلاصه غربیان -در اینجا منظور علمای کاتولیک قرون وسطی در ممالک اروپای غربی و جنوبی است- از طریق ترجمه لاتینی تالیفات فلسفی فارابی، ابن سینا، غزالی و برخی دیگر از فلاسفه مسلمان ایرانی با اصول و مبانی فلسفه -به خصوص مکتب مشائی ارسطویی- آشنا شدند. متون با دقت تمام ترجمه و منتشر می‌شدند و بنابراین فلسفه به درستی به غرب رسید.

اروپا -یعنی تمدن غرب پس از دوران کلاسیک یونانی- برای اولین بار با فلسفه و فلاسفه صاحب مکتب چون افلاطون و ارسطو از طریق ترجمه لاتینی متون عربی از سده‌های ۱۲ میلادی به بعد آشنا شد و تنها قرن‌ها بعد در دوران رنسانس است که نسخه‌های متون یونانی کشف شدند و اروپاییان با فلسفه یونانی بر مبنای متون یونانی آشنایی‌ای از نوع دیگر یافتند. در نوبت اول علمای عیسوی در سده‌های ۱۲ تا ۱۵ آرای فلاسفه اسلامی را ملاحظه کرده با فلسفه آشنا شدند و از این طریق روش دانش فلسفه مشائی را آموختند. مثلا در اثر پرارزش سن توماس -Summa Theologikae- به کرات با عبارت «قال ابن سینا» (dixit Avicenna) مواجه می‌شویم و در بسیاری متون لاتینی دیگر نیز تاثیر فلسفه اسلامی به درستی پیداست.

از همان ادوار مختلف قرون وسطی تا به امروز، علمای کاتولیک و اهالی یسوعی و متخصصان فلسفه لاتینی با فلسفه اسلامی بیشتر از هر گروه دیگری آشنا بوده‌اند و شناخت آنها از مباحث فلاسفه ما عمیقا فلسفی و تحلیلی است. برای اینجانب طی مباحثات صدها ثابت شده که در غرب همین گروه علمی‌ترین آشنایی را با فلسفه اسلامی دارند و مثلا در پژوهش‌های فلسفی در باب ادراک ذات و تثلیث متعالیه به ترجمه‌های لاتینی متون ابن سینا رجوع می‌کنند و برای ایشان آرای ابن سینا پویایی فلسفی دارد همان طور که برای خود ما.

علمای اهل فلسفه اما کمتر سر و کاری با مباحث تاریخی دارند و توصیفات مستشرقان را مرتبط با چیستی مبانی و ساختارهای فلسفه نمی‌دانند. به هر حال این گروه -یعنی اهل فلسفه و دانشمندانی که در حوزه‌های آکادمیک فلسفه فعالیت دارند- مناسب‌ترین مخاطبان گفت‌وگو در باب فلسفه اسلامی هستند. خود ما باید این نکته مهم را مد نظر قرار دهیم و به بیانات مستشرقان که تعریف و تمجید [illegible] توجه نکنیم.

می‌توان اسباب و شرایط گفت‌وگویی واقعا فلسفی را میسر و فراهم کرد و می‌توان مباحث مکتب‌ها، اصول و ساختارهای فلسفه اسلامی را همان طور که در متون اولیه عربی و فارسی عنوان می‌شوند به میان آورد و در سمینارها درس داد. باید موضوع فلسفه اسلامی را وارد مواد تدریس فلسفه در دانشگاه‌های غرب کرد و آن را از انزوای فعلی مندرج در موضوعات تاریخ و «خاورمیانه‌شناسی» در آورد و بدان مقام اصیل خودش را داد.

در این زمینه ولی محدودیت‌هایی نیز وجود دارد. مهم‌ترین آن است که گروه مذکور -یعنی علمای اهل فلسفه در غرب- معمولا زبان‌دان نیستند و دسترسی آنها به فلسفه اسلامی محدود است به ۱- متون لاتینی قرون وسطی ۲- برخی ترجمه‌های اخیرتر، از قرن ۱۹ به بعد. البته این محدودیت فراگیری است و این دسته از غربیان از بیشتر متون فلسفی بعد از ابن سینا مطلقا بی‌خبرند و حتی تعداد معدودی از آنها که علاقه‌مند به پژوهش در فلسفه اسلامی قرون ۶ و ۷ هجری به بعد شده‌اند به علت کمبود ترجمه‌های خوب فلسفی و نیز رواج تفسیرهای غلط مستشرقان در کتاب‌های تاریخی -که فلسفه ما را به صورت نوعی صوفی‌گری یا مراقبات عملی و مستی مبهم مرتاضانه مطرح می‌کنند- به زودی علاقه‌شان را از یاد می‌برند و خود ما هم مع‌الاسف جلوی توصیفات و تعارفات مستشرقان را نگرفته‌ایم. در حالی که روش این دسته از غربیان عاری از تحلیل است و اکثرا از روش فلسفه ما کلا و کمتر با عبارات فلسفی و روش فلسفه تحلیلی سر و کار دارند ولی می‌کوشند از راه تعریف و تمجید بیرون از حد و صرفا توصیفاتی به دور از تحلیل فلسفی، نظریات خود را به ما و دیگران بقبولانند.

فلسفه اسلامی را اما بر مبنای توصیفات و تمجیدات صرف نمی‌توان شناخت و اصولا بیان توصیفی منجر به شناخت فلسفی نمی‌شود. ما خود باید در امر شناساندن درست فلسفه اسلامی کوشا باشیم. تهیه و ارائه ترجمه‌های درست به زبان رایج فلسفه تحلیلی مسئولیت خود ماست و در این امر هر چه بیشتر بکوشیم نتایج بهتری به دست می‌آوریم. البته در چند دهه اخیر به این مهم در ایران توجه خاصی شده و اثرات شایسته‌ای داشته است. بنیاد حکمت اسلامی صدرا توانسته به درستی باب نوینی را در راه شناساندن علمی فلسفه اسلامی به علمای اهل فلسفه در غرب بگشاید. همچنین این بنیاد در راه پژوهش‌های تحلیلی در فلسفه اسلامی قدم‌های نوینی برداشته و در امر انتشار مباحث فلسفی موفق بوده است.

مساله دیگری که طرح شد شامل مباحث فلسفه عملی است و این گونه مسائل در کتب و رسائل ابونصر فارابی مانند «آراء اهل المدینه الفاضله»، «تحصیل السعاده» و «السیاسه المدنیه» و نیز کتب دیگر دانشمندان مسلم فلسفه عملی و علم اخلاق مانند «کیمیای سعادت» مسکویه رازی، «اخلاق ناصری» نصیرالدین طوسی و بسیاری دیگر عنوان می‌شوند.

در این میان، مساله ارتباط بین دین و عقل مساله‌ای دانسته است. فی‌المثل در احادیث نبوی چنین می‌خوانیم: «فیخاطب الناس علی قدر عقولهم»، «قوام المرء عقله و لا دین لمن لا عقل له»، «لکل شیء دعامه و دعامه المؤمن عقله». موضع عقل در فلسفه اسلامی موضعی اساسی است و نظرگاه اصالت عقل از جمله مبانی مسلم فلسفه اسلامی است. اگر بخواهیم مساله «زیبایی» و شناخت آن را از دیدگاه فلسفه اسلامی بسنجیم باید آن را به نسبت مباحث فلسفه عملی و هم روش عقلانی تحلیل کنیم. البته که چیستی زیبایی در ساختار شناختی می‌گنجد. هر گونه حرکت استکمالی به نسبت چندین لازمه و ملحقه مشخص می‌شود و یقینا زیبایی از عناصر متشکله همان لوازم و ملحقات است. هر حرکتی را به نسبت تمامی مواردی که ذکرش رفت مشخص کرده و می‌شناسیم و زیبایی هم از مندرجات همین مجموعه است.

با اشاره به جدول اضداد ارسطویی بحث را به پایان می‌رسانیم. موجودات زیبا به نسبت موجودات زشت شناخته می‌شوند همان طور که فضایل اربعه را در تقابل با رذایل می‌شناسیم. زیبایی در هستی هم همین طور است. در وجود زیبایی شکی نیست زیرا حرکت استکمالی ذکر شده هیچ گاه در این عالم ساکن نیست و از جمله لوازم مندرج در آن زیبایی است و آن نیز یکی از موجبات همان موجودیت است. ◆

گفت‌وگو: منوچهر دین‌پرست