

منطق و مشرق

سربرآوردن حکمت عملی از بطن منطق اشراقی

سیده زهرا مبلّغ*

چکیده

این پژوهش، کوششی است در راستای به زبان آوردن بخشی از متون فلسفه اسلامی که ممکن است برای جهان فلسفه و زیست‌امروزی، سخنی نو داشته باشند. در بخش نخست، به اهمیت بازخوانی و کوشش برای به سخن آوردن متون خاموش فلسفه اسلامی پرداخته می‌شود. به سخن آوردن متون، مفاهمه با سنت فلسفی اسلامی و گسترده آن سنت را ممکن می‌کند... برای نشان دادن این امکان، سیر تطور یکی از مسائل مهم در تاریخ اندیشه مرور می‌شود. مسأله نسبت میان نظر و عمل که به جدایی عقل نظری از عملی بازمی‌گردد، از قرن هجدهم میلادی با رویکردهای متفاوتی دیده شد. بسیاری از فیلسوفان نامبردار از قرن نوزدهم تا در دوره معاصر، از کلیشه جدایی عقل نظری و عملی عدول کردند و بحث از ساحت نظر و عمل را درهم تنیدند. این رویکرد یگانه‌نگر و شکستن کلیشه جدایی نظر از عمل در نظام حکمت اشراقی نیز قابل‌بازیابی است. این نظام فلسفی، چنان نظر و عمل را در هم تنیده و در هماهنگی عمیقی با یکدیگر پروراند است که می‌توان نشان داد از بطن انتزاعی‌ترین بخش فلسفه، یعنی منطق، فلسفه‌ای برای اخلاق و عمل متولد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراقی، به سخن آوردن متن، منطق اشراقی، عقل عملی و عقل نظری

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، zmobalegh@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۲/۲۰

۱. تمهید: ضرورت به سخن آوردن متون خاموش فلسفه اسلامی

پرسش از فایده و جایگاه سنت فلسفه اسلامی در جهان امروز و برای ما مسأله مهم و تعیین کننده‌ای است. هنگامی که به نسبت خویش با میراث فلسفی مان می‌نگریم، این پرسش چندان ضروری می‌نماید که نمی‌توانیم از اندیشیدن به آن شانه خالی کنیم — گویانکه این پرسش را مدام به تعویق انداخته‌ایم. برای اهل اندیشه در علوم انسانی این مسأله جدی و سرنوشت‌ساز است که آیا امروز فلسفه اسلامی زنده است، ادامه دارد، یا جایی در تاریخ، منجمد شده است. آیا نظام‌ها و دیدگاه‌های فلسفی فارابی تا ملاصدرا و تابعانش، امروز به هیچ کاری می‌آیند؟ آیا نسبتی با جهان امروز ما و با جریان‌های فلسفی امروزی دارند؟ آیا آن همه متون و ایده‌های ظاهراً انتزاعی پدیدآمده در سده‌های پیشین، هیچ راهی پیش پای ما می‌گذارند، هیچ گرهی از گرفتاری‌های فکری و عملی ما باز نتوانند کرد، هیچ سهمی در اندیشه فلسفی معاصر ما نتوانند داشت، هیچ گفت‌وگویی با جهان فلسفه و زندگی عملی امروز می‌شود برقرار کنند؟ آیا آن میراث عظیم و غنی، دیگر به تاریخ پیوسته و سه قرنی می‌شود که صدایی از او نیامده است؟ آیا متون فلسفه اسلامی را باید در موزه‌ها نگاه داریم و در بهترین حالت، تنها برای نگاشتن شرح و تعریضی سنتی در حاشیه متون یا برای مطالعات تاریخی سراغشان بریم؟ آیا آن سنت خاموش شده است و باید به سان مردگان به او نگریم؟

برای پویندن مسیرمان به سوی گره‌گشایی از این پرسش‌ها، در کنار مجموعه گرانقدر شرح‌ها، پژوهش‌های تاریخی، بازخوانی‌های تطبیقی و مطالعات موردی، ما به پژوهش‌ها و بازخوانی‌هایی از نظام‌های فلسفی برآمده در جهان اسلام نیز نیاز داریم که آن نظام‌ها و دیدگاه‌های فلسفی را «برای امروز ما» نقد و بازخوانی کنند؛ پژوهش‌هایی که جریان خاموش مانده اندیشه فلسفی را از نو «به سخن بیاورد». به عبارت دیگر، ما امروز شدیداً به بازخوانی‌های انتقادی و کوشش برای به سخن آوردن دیدگاه‌های فیلسوفان اسلامی نیازمندیم. اما به همان سبب که به چنین بازخوانی و کوششی نیازمندیم، از آن بسیار دوریم. چه، از یک سو باید متون خاموش مانده در چند سده اخیر را به زبان امروزمان به سخن آوریم، و از سوی دیگر، به سبب همین خاموشی و سکوت بلند مدت، به سبب معطل ماندن اندیشه فلسفی در دوره‌ای نه چندان کوتاه، ما به درستی نمی‌دانیم چگونه باید متون را برای امروز بفهمیم و بازسازی کنیم. در دوران فترتی که بر اندیشه فلسفی رفته، شکافی

تاریخی میان ما و آن سنت پدید آمده است و این گسست، کار فهم و مفاهمه و گفت و گو را دشوار می‌کند.

هرچند، فترت اندیشه و گسست تاریخی از یک سو و رویکردهای افراطی غالب از سوی دیگر موجب شده‌اند از بازاندیشی انتقادی و مفاهمه با دیدگاه‌های فلسفی در سنت اسلامی بسیار دور باشیم؛ با این وجود، کوشش‌های برخی متفکران و محققان معاصر برای گسترش و نقادی و واسازی تفکر فلسفی اسلامی در سده اخیر، امیدها به امکان زنده شدن و به سخن آمدن و فایده‌مند شدن فلسفه اسلامی را جان می‌دهد.^۱ بازخوانی‌های انتقادی مرحوم سید محمدحسین طباطبایی از اصول حکمت متعالیه، نوآوری‌های او در تبیین برخی فرایندهای معرفت‌شناسی، توجه وی به اهمیت امور واقع اجتماعی در گسترش دادن متافیزیک، مسیر به سخن آوردن و گستردن و پروردن برخی از دیدگاه‌های فلسفی در حکمت متعالیه را هموار کرده است.^۲ پژوهش‌های دقیق محققان معاصر در بررسی تطبیقی مابعدالطبیعه در سنت فلسفی اسلامی با جریان‌های متافیزیکی معاصر، نشان می‌دهد که راه مفاهمه شاید نزدیک باشد.^۳ همچنین برخی تأملات تاریخی - فلسفی در باب نسبت فلسفه‌های اسلامی با وضعیت امروز ما، الهام‌بخش و روشن‌گر در این مسیر دور نزدیک‌اند.^۴ گرچه این دست کوشش‌های اصیل، اندک‌اند، اما گام‌های بلندی برای به سخن آوردن و مفاهمه با متون فلسفی اسلامی برداشته‌اند. مهم‌ترین گام همین نشان دادن امکان‌های شگفت‌انگیزی در نظام‌های فلسفی است که می‌توانند با جریان‌های معاصر فلسفی هماوردی کنند و نسبتی محصل با زندگی امروزی ما داشته باشند. پی گرفتن این گام بلند، نه فقط کار کشف امکان‌های موجود در فلسفه‌های اسلامی را میسر می‌کند، که همچنین به فهم و تفسیر روشن‌تر ما از خویش و نسبت‌مان با جهان معاصر و گذشته‌مان کمک می‌تواند کرد.

سطرهای آینده این نوشتار، کوششی است در راستای بازخوانی یکی از نظام‌های فلسفی اسلامی به شیوه‌ای که بتوان آن را برای مخاطب امروزی، برای زندگی و فهم معاصر معنادار و مفید باز نمود. دغدغه اصلی این نوشتار، نشان دادن اهمیت و امکان سخن گفتن با متون خاموش فلسفه اسلامی است. در این راستا، می‌کوشم این امکان را در بازخوانی بخشی از متون اشراقی نشان دهم. دغدغه امکان به سخن آوردن متون را از طریق جست و جوی یک مسأله خاص دنبال می‌کنم: مسأله نسبت میان نظر و عمل در فلسفه اشراقی. در ادامه این نوشتار، نخست به اهمیت مسأله نسبت میان نظر و عمل در تاریخ اندیشه فلسفی پرداخته

می‌شود. تغییر رویکرد فیلسوفان به این مسأله، دگرگونی بنیادینی در برداشت ما از چیستی و کارکرد فلسفه داشته است. در بخش‌های مهمی از اندیشه فلسفی معاصر، کلیشه جدایی نظر و عمل نقد و نفی می‌شود. نقد جدایی نظر و عمل، با نقد بیگانگی فلسفه اولی از زندگی انضمامی یا نقد جدایی متافیزیک (و معرفت‌شناسی) از فلسفه اخلاق و عمل انسانی همراه است. بسیاری از فیلسوفان معاصر، بحث از شناخت و وجود را با بحث از عمل و تعامل‌های انسانی یکی می‌کنند و موضوع فلسفه را از آسمان‌ها به زمین پیوند می‌زنند. پس از این مرور کوتاه، در بخش سوم نوشتار توضیح می‌دهم که چگونه برخی از انتزاعی‌ترین وجوه نظام فلسفه اشراقی ممکن است با زندگی عملی پیوند داشته باشند. می‌کوشم نشان دهم که این نظام فلسفی، چگونه کلیشه جدایی حکمت نظری و عملی را با ظرافت و رندی به چالش می‌کشد؛ چگونه در برخی مسائل مهم فلسفی می‌تواند با دیدگاه‌های فلسفی معاصر هم‌آوردی کند و چیزی نو به جهان فلسفه امروزی و به زیست اکنون ما بیفزاید.

۲. مروری بر تاریخ تطور نسبت میان نظر و عمل: از جدایی تا یگانگی

جدایی عقل نظری و عملی از یکدیگر و همراه با آن، دسته‌بندی دانش به نظری و عملی (و هنری) یک سنت عموماً مقبول در تاریخ اندیشه فلسفی بوده است. شاید منشأ این جدایی و دسته‌بندی‌ها، تقسیم افلاطون میان اجزای نفس در کتاب چهارم جمهوری/ درباره شهروندی (435e-441d) و برخی توضیح‌های او درباره تفاوت و ارزش‌گذاری میان صناعت τέχνη (Techne) و معرفت ἐπιστήμη (Episteme) و درجات دانش در کتاب ششم (510a-511e) و برخی محاورات دیگر باشد.^۵ محتمل‌تر این است که تفکیک پرتفصیل ارسطو درباره ساحت‌های مختلف عقل، در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوسی (1139 a) مبنای این جدایی باشد:

دیدیم که نفس انسانی دو جزء دارد: جزء عقلانی و جزء غیرعقلانی. پس بیایید به همین منوال، جزء عقلانی را نیز تقسیم کنیم و بگوییم که آن دو قوه مختلف دارد: یکی آنکه به وسیله او درباره اشیا می‌اندیشیم که مبادی‌شان تغییرناپذیر است، و دیگری قوه‌ای که به واسطه آن به اشیا می‌اندیشیم که تغییر می‌پذیرند... این دو قوه عقلی را می‌توان به ترتیب، همان قوه مربوط به دانش ἐπιστημονικόν (Epistemonikon) و قوه مربوط به مهارت Λογιστικόν (Logistikon) دانست... و قوه مهارت، بخش جداگانه‌ای از جزء عقلانی نفس است.^۶

ارسطو در این فقره با تمایز گذاشتن میان حقایق ضروری (ثابت) و امکانی (متغیر)، بنیاد تقسیم عقل و دانش را به نظری و عملی، استوار می‌کند. این تفکیک را با اجمال در فصل نخست *متافیزیک* (۹۸۱ ب) هم تکرار می‌کند و آنجا توضیح می‌دهد که دانش نظری، به طور خاص متافیزیک، چون با علل نخستین سر و کار دارد، حکیمانه‌ترین و برترین دانش‌هاست. با این ارزشگذاری موضوع دانش، ارسطو همزمان درباره ارزش و وثاقت دانش‌های مختلف هم داوری می‌کند. این تقسیم میان عقل نظری و عملی یا قوه‌های عقل، همچون یک اصل موضوعه در بیشتر سنت فلسفی غربی و اسلامی پذیرفته شد. البته بسیاری از مفسران امروزی افلاطون و ارسطو نشان می‌دهند که از دید این دو فیلسوف، در واقع میان این قوای نفس / عقل تفکیک قاطعی در کار نیست و نفس / عقل موجودی یکپارچه است.^۷

با وجود شواهد خوبی که برای چنین برداشتی از متون افلاطونی و ارسطویی در دست است، نگاه تفکیکی میان عقل نظری و عملی در تاریخ اندیشه غالب شد و مبنای تقسیم‌بندی‌های مهمی در فهم چیستی و ابواب فلسفه قرار گرفت. تقریباً همزمان با ارسطو، فلسفه نیز به سه بخش اصلی فلسفه عملی (اخلاق و سیاست و اقتصاد) و نظری (متافیزیک و گاهی منطق) و زیباشناسی تقسیم شد که هر کدام به یکی از ساحت‌های عمل و تأمل جزء عقلانی نفس اختصاص داشت. و در کنار این دسته‌بندی، ارزشگذاری ارسطویی میان درجات یا انواع دانش، به برتر انگاشتن دانش نظری بر عملی دامن زد. بلکه حتی تأمل درباره عمل که با اراده و خواست‌های متغیر نفس پیوند داشت، گاهی در متون و آموزه‌های فلسفی، از دایره عقل خارج شد و عمل به نوعی در برابر نظر نهاده شد. به بیان دیگر، دانش عقلانی یا نظری، بر پایه همان تقسیم ارسطویی، تنها نوعی از دانش بود که به یقین و شناختی نهایی و ثابت می‌رسید و بر این اساس، شناخت ناظر به عمل (و صنعت)، از تعریف اصلی دانش و معرفت بیرون نهاده شد.

استمرار و تأثیر این تقسیم و ارزشگذاری همراه آن در بسیاری از آثار فلسفی بزرگ پیداست. شاید اثر همین ارزشگذاری بوده است که برخی از فیلسوفان بزرگ^۸، مانند دکارت و ابن سینا، اثر مشخصی درباره عقل عملی یا فلسفه‌ای درباره اخلاق ندارند. گویا از دید ایشان، بحث و پژوهش عقلانی فلسفی به مباحث متافیزیکی محدود است. و فیلسوفان دیگری چون کانت و خواجه نصیرالدین طوسی، دانش عملی را در جایی کاملاً مستقل از

مباحث مربوط به عقل نظری بحث می‌کنند و گویی این دو ساحت را کاملاً جدا و بی نسبت با یکدیگر می‌بینند.

فلسفه دکارت، با وجود اینکه بر اساس اندیشه انسان مبتنی است، تنها از اندیشه و قواعدی برای اندیشه بحث می‌کند که در راستای رسیدن به یقین و حقایق ثابت باشند.^۹ گویی او اندیشیدن معطوف به عمل، بدن و خواست‌های گونه‌گون‌شونده یا اندیشیدن به زندگی عملی و اجتماعی را چندان هم عقلانی نمی‌داند که لازم باشد در تأملات فلسفی از آن‌ها بحث شود. مسأله عمل و زیست عینی و اجتماعی، از حوزه دانش فلسفی (و شاید اصلاً از حوزه معرفت به معنای راستین آن) خارج است. ابن سینا که از او نیز هیچ اثر مستقلی در زمینه اخلاق و عقل عملی از او به دست ما نرسیده است، در کتاب نفس از طبیعیات شفاء (۱۴۰۴: ۲، ۳۷) توضیح می‌دهد که نفس ناطقه دو قوه دارد، عقل نظری و عقل عملی. سپس تأکید می‌کند که نسبت دادن واژه عقل به این دو قوه، اشتراک لفظی است. در واقع، عقل به معنای درست، فقط عقل نظری است. قوه عملی، به سبب اینکه مسئول حرکت بدن و ناظر و وابسته به بدن است، از عقل بودن بسیار دور است و باید تحت تدبیر عقل نظری باشد تا کارش صحیح شود. از نظر او احکام عقل عملی، استدلالی و نظری نیستند و پیرو امور مشهور یا عادت به دست می‌آیند. «عقل عملی به تعبیر ابن سینا جنبه رو به پایین نفس انسان است، جنبه‌ای که روی سوی پایین و بدن و عالم ماده دارد.» (قوام صفری، ۱۳۹۸: ۳۴۲). باید اشاره کرد که پژوهش و بررسی دقیق‌تر در مجموعه آثار ابن سینا، به ویژه مقالات مربوط به معاد در الهیات شفاء، اندیشه پیچیده‌تر و ژرف‌نگرانه‌تری را در باب نسبت میان بدن و اندیشه نشان می‌دهد و مواردی هست که ابن سینا تأکید می‌کند سعادت با همکاری قوه عملی و نظری، هر دو، به دست می‌آید.^{۱۰} با این همه، اشارات بسیار اندک او به عقل عملی و اخلاق، و تحقیر ساحت بدن و ماده در موارد فراوان، شواهد خوبی‌اند که بتوان گفت تمایز جدی میان دو ساحت عقل یا دو قوه نفس، در فلسفه سینوی عمیقاً پذیرفته و پرورده شده است.

عنوان‌های دو اثر نامبردار کانت، *نقادی عقل محض و نقادی عقل عملی* شاید روشن‌ترین نمونه‌های تفکیک تاریخی میان دو ساحت عقل باشند. گرچه برخی معاصران با بازخوانی و تحلیل این دو اثر توضیح می‌دهند که کانت تمایزی میان این دو ساحت عقل قائل نیست^{۱۱}، اما به هر حال تأکید او بر خارج کردن متعلقات اراده از حوزه عقل نظری و

جابجا کردن موضوع متافیزیک از بررسی عقلانی وجود به بررسی ساحت اراده، نشان می‌دهد که کلیشه جدایی نظر و عمل چقدر بر اندیشه فلسفی حاکم بوده است.

این فهرست را می‌توان گسترده و به نام‌ها و آثار بیشتری اشاره کرد. اما مسأله این نوشتار، مرور تاریخ جدایی نظر و عمل نیست. بلکه تنها به این نکته قرار است توجه دهم که این تفکیک مهم، همچون اصلی موضوعه و اساسی در بخش‌های مهمی از تاریخ اندیشه فلسفی، پذیرفته بوده است. فیلسوفان بسیاری در میانه آثار خود، این تفکیک را جدی گرفته و بلکه خط فاصل این دو ساحت را پررنگ‌تر هم کرده‌اند. این تفکیک در دریافت عمومی از چیستی و چشم‌انداز فلسفه و تقسیم بخش‌ها و موضوع‌های مختلف آن بسیار مؤثر بوده است. تا سده هجدهم میلادی، کمتر اثری در فلسفه دیده می‌شد که آمیزه‌ای از مباحث متافیزیکی و اخلاقی باشد. اغلب این مباحث در آثار جداگانه بررسی می‌شدند و نوعی ارزشگذاری فروتر در پرداختن به مباحث عملی و اخلاقی در آثار فلسفی را می‌توان سراغ گرفت. بخش عقلانی و راستین فلسفه، همان بخش ناظر به موضوع‌های انتزاعی و مفارق از ماده و تغییر، یعنی متافیزیک و الهیات، بوده است. پرداختن به موضوع‌های انضمامی و ناظر به بدن و ماده و حرکت و اراده، با نوعی تسامح در ساحت فلسفه بحث می‌شدند. با اینکه مسأله اراده آزاد و اختیار از مسائل مهم در مابعدالطبیعه بوده، اما آن هم بیشتر در قالب‌های استدلالی و در مباحث انتزاعی بررسی شده است. فیلسوفان مؤسس اندکی چون اسپینوزا و هیوم، به جزئیات زیست عملی و نسبت احساسات و عواطف با اندیشه انتزاعی توجه کرده و این مباحث را همراه و آمیخته با مباحث متافیزیکی یا معرفت‌شناسی آورده‌اند.

به هر ترتیب، از قرن هجدهم و فزاینده‌تر از آن در قرن نوزدهم میلادی، ساختمان مستحکم کلیشه جدایی نظر و عمل، دچار شکستگی و تردیدهای جدی شد. پس از اسپینوزا و هیوم، هگل نظام فلسفی جامعی را به تصویر کشید که دیگر بر پایه تفکیک دوگانه قوای عقل استوار نشده بود. و پس از او، شوپنهاور، به جای جوهر عقل و مبادی نخستین، اراده انسان را در مرکز متافیزیک گذاشت. و در همان قرن، کی‌یر کگارد، مارکس و نیچه، فلسفه را بسیار انسانی - زمینی و انضمامی کردند. از اینجا به بعد، فلسفه از آسمان‌ها و از ساحت عقل محض، به زمین و به ساحت ماده و بدن کشیده شد. در بسیاری از آثار بزرگ، از قرن نوزدهم، موضوع‌ها و مسائل اصلی فلسفه به احساسات انسانی، فعل، کار، سرمایه متغیر انسان، قدرت، و اساساً به اخلاق انسان‌محور تبدیل شد. و همین تغییر بنیادی موضوع، خود به خود کلیشه جدایی نظر از عمل را کمرنگ و متزلزل کرد. البته

که نفی امکان متافیزیک و نشان دادن مسائل انضمامی تر و انسان محور به جای آن در دوره مدرن و معاصر، در این ماجرا بی اثر نبوده است. اما به هر روی، آمیخته شدن اخلاق و وجه عملی و مادی زندگی انسان با وجه نظری، رخدادی مهم در سیر اندیشه فلسفی از دو سده پیش تاکنون بوده است. این آمیختگی، برداشت ما از چیستی و کارکرد فلسفه و اجزای آن را دگرگون کرده است.

آثار فلسفی فراوانی در قرن نوزدهم و بیستم میلادی به رشته تحریر درآمدند که در آن‌ها میان عقل نظری و عملی خط فارقی کشیده نمی‌شود. دیدگاه‌های فلسفی به اهمیت وجوه مادی و بدنی معرفت و اندیشه بیشتر توجه کردند و به جای تقسیم کردن قوای انسان و ارزشگذاری میان آن‌ها، انسان را آمیزه‌ای یکپارچه از قوه‌های متنوع دیدند. این بینش نو نسبت به انسان، ماهیت و موضوع فلسفه را هم دگرگون کرد. فلسفه دیگر نمی‌توانست صرف بررسی مفاهیم انتزاعی با رویکردهای شبیه به متافیزیک سستی باشد. فلسفه باید همزمان به وجوه مادی معرفت و ساحت عمل انسانی هم توجه کند. بلکه اصلاً دیگر نمی‌شد اندیشه را مستقل و بی در نظر داشتن نسبتش با بدن و عمل و تعامل‌های انضمامی انسان‌ها بررسی کرد. این است که در بخش قابل توجهی از مکتب‌ها یا دیدگاه‌های فلسفی در سده بیستم، از فلسفه‌های به اصطلاح قاره‌ای گرفته تا سنت تحلیلی، تصویر انسان همچون عقل محض و مفارق از بدن و جهان ماده که روی به سوی عالمی روحانی/ عقلانی دارد یا در پی رسیدن به معرفتی یقینی و ثابت است، بسیار کم‌رنگ و بلکه ناپدید شد؛ انسان، به موجودی پیچیده، با وجوه متنوع و در میانه تعامل‌های متکثر با دیگر انسان‌ها و در حرکت و شدن تبدیل شد. کم‌کم تصویر فیلسوف خداگونه در فلسفه‌های کلاسیک و تصویر انسان معلق سینوی و دکارتی از جریان اندیشه فلسفی رخت بر بست و به جای آن تصویری از انسانی بسیار ملموس در حال زندگی کردن با دیگران در شبکه پیچیده‌ای از روابط و نسبت‌های مادی و فرهنگی و اجتماعی بازنمایی شد.

غلبه این تصویر انضمامی از انسان، وجوه ملموس و عملی زندگی را به مباحث معرفت‌شناسی و متافیزیک وارد کرد؛ مهم‌تر از آن، رویکرد، مرزها و محتوای معرفت‌شناسی و مباحث متافیزیکی را تغییر داد. برای نمونه، ایمانوئل لویناس درست در مسیر همین جریان است هنگامی که علیه متافیزیک سستی می‌شورد که چرا موضوع خود را به بررسی مفهوم بسیار انتزاعی وجود محدود کرده است. او به متافیزیک که در تاریخ اندیشه فلسفی خود را فلسفه اولی خوانده و همه قلمرو فلسفه را به خود منحصر کرده است، اعتراض

می‌کند. فلسفه خودخوانده اولی، همه چیز را به مفاهیم کلی تبدیل می‌کند و هر وجه ملموس و جزئی را به چنگ قالب‌های کلی و انتزاعی درمی‌آورد و به این ترتیب، بسیار خشونت‌بار و دور از صلح و انسانیت است.^{۱۲} در مخالفت با چنین فلسفه‌ای، لویناس معتقد است که متافیزیک یا فلسفه راستین با اخلاق آغاز می‌شود، جایی و لحظه‌ای که انسان، با دیگری و حضور انضمامی دیگری مواجه می‌شود؛ حضوری که به هیچ مفهوم کلی و انتزاعی‌ای فروکاستنی نیست.

کلیت و تمامیت، خود را در لباس امری نامتفرد می‌نمایاند و این خود، یک امر غیرانسانی دیگر است... فلسفه قدرت یا هستی‌شناسی که در جایگاه فلسفه اولی قرار گرفته است، فلسفه‌ای است که خود را به پرسش نمی‌گیرد؛ فلسفه بی‌عدالتی است. (Levinas 1971: 37).

نظیر این نوع مواجه شدن با سنت فلسفی و متافیزیکی را در بسیاری از آثار فیلسوفان به اصطلاح قاره‌ای می‌توان دید. حتی پیشتر از این تقسیم‌بندی مشکل‌ساز قاره‌ای و تحلیلی، در آثار بسیاری از ایده‌آلیست‌های آلمانی، و سپس در آثار نیچه، مارکس، فوکو، دریدا، اشتاین، هایدگر و بسیاری دیگر، مرزی میان عمل و نظر نیست و این تفکیک تاریخی بی‌معنا و منقضی می‌شود. به بیانی، در اندیشه این فیلسوفان، معرفت در یک شبکه پیچیده متافیزیکی و با بررسی عمل و تعامل انسانی و وجوه متنوع آن، از جمله وجوه اخلاقی و سیاسی و فرهنگی، تبیین می‌شود. معرفت‌شناسی در این معنا، نمی‌تواند از متافیزیک و اخلاق و سیاست جدا باشد. و از آن سو، بدون بررسی وجوه نظری زندگی انسان، نمی‌توان فلسفه‌ای درباره اخلاق داشت.

در سنت به اصطلاح تحلیلی که در آغاز کار، بیشتر در پی آرمان معرفت‌یقینی بود، کم‌کم عناصر عملی هم وارد فرایند تبیین و توضیح معرفت شدند و فیلسوفان تحلیلی میانه و متأخرتر به زندگی عینی و وجوه اخلاقی معرفت‌النفات کردند. یکی از مهم‌ترین و شاید مؤثرترین رویکردهای معاصر به معرفت، معرفت‌شناسی فضیلتی Virtue Epistemology است که به اهمیت و نقش فضایل اخلاقی و عملی در پرورده شدن معرفت انسانی تأکید می‌کند. در این رویکرد، معرفت‌شناسی بررسی فرایندهای انتزاعی برای رسیدن به معرفت عقلانی محض (اپیستمه) نیست؛ بلکه به مفهومی فراتر و جامع‌تر از اپیستمه توجه دارد. در این رویکرد که از جهتی خود را بر بازخوانی امروزی از آثار ارسطو مستند می‌کند، معرفت بهتر، با هرچه پرورده‌تر شدن فرونیسیس (φρόνησις (phronesis) (خردمندی و بصیرت عملی

و نظری همراه با هم) به دست می‌آید. معرفت بهتر، با ورزیدگی و پختگی در عمل و تعامل‌های انسانی و با ممارست اخلاقی قرین است.

ارزش معرفتی همواره از چیزی برمی‌آید که ما به آن اهمیت می‌دهیم و یکی از مهم‌ترین چیزهایی که به آن اهمیت می‌دهیم، اخلاق است. ارزش‌های معرفتی، قلمرو مستقلی ندارند. قواعد اخلاقی و قواعد معرفتی به یک معنا درباره باورها به کار می‌آیند. (Zagzebski 2004: 353).

در این رویکرد، شناخت، بدون عمل عینی و تعامل اجتماعی ممکن نیست. معرفت‌شناسی به این ترتیب، نوعی ارزش‌شناسی و فلسفه اخلاق است. و آثار فلسفی این رویکرد، نمونه‌های خوبی از تغییری بنیادی در دریافت ما از چیستی فلسفه‌اند؛ جایی که جدایی و ارزشگذاری میان عمل و نظر بی‌رنگ می‌شود.^{۱۳}

هرچند این مرور بسیار مختصر و شتابزده از تاریخ جدایی نظر و عمل، ناقص و محدود است، اما تصویری کلی به دستمان می‌دهد که ببینیم چگونه نقادی و بازخوانی و بازسازی سنت فلسفی پیشین راهی برای تغییر و گستردن منظرها باز می‌کند. جدایی نظر از عمل و تکه تکه کردن قوای شناختی نفس، بستر و منطری کاملاً متفاوت برای روی کردن به فلسفه و کار فلسفی فراهم می‌آورد، نسبت به بستری که بر اساس آمیختگی و جدایی‌ناپذیری این دو گسترده می‌شود. این بستر دوم، که به ما مجال می‌دهد از منطری گسترده‌تر و دقیق‌تر به مسائل فلسفی روی کنیم، تنها با تأمل و بازخوانی و نقادی متون گذشته فراهم آمده است.

این بازخوانی از یک سو با سنت فلسفی پیش از خود در پیوندی عمیق است و از سوی دیگر برآمده از نگرش‌ها و برداشت‌های امروزی از واقعیت و معرفت و اخلاق است. چنین بازخوانی‌ای، همان روشی است که در بخش نخست این نوشتار با عنوان به زبان آوردن متون از آن یاد شد. جهان فهم و فلسفه امروزی، در میانه همین به زبان آوردن‌های متون و مفاهمه با سنت فلسفی شکل می‌گیرد. بدون چنین مفاهمه‌ای، نه می‌توان فهم روشنی از جهان فلسفی پیشین داشت، نه آمیدی به رشد جهان فلسفی دیگری برای امروز. وضعیت فعلی فلسفه ما، چیزی شبیه به همین «وضع بی‌جهانی» است؛ نه می‌توانیم در جهان سنت فلسفی پیشین زندگی کنیم، نه توانسته‌ایم آن جهان را امروز به کفایت به زبان خویش بازآفرینیم. نمی‌توانیم آن فلسفه‌ها را به سبب غرابت و دوری‌شان از جهان اندیشه و زیست و فلسفه معاصر کنار بگذاریم، در حالی که هنوز از بسیاری امکان‌های موجود در آن سنت فلسفی بهره‌ای نگرفته‌ایم.

مسأله نسبت میان عمل و نظر در تاریخ اندیشه را از این سبب در این بخش آوردم که به نظر می‌رسد بخشی از فلسفه‌های اسلامی را می‌توان در این مسأله مهم بازخوانی کرد و به رویکردی متفاوت و مؤثر درباره نسبت نظر و عمل دست یافت. فلسفه اشراقی در بنیادهای متافیزیک و منطق خود با اخلاق و عمل، تنگ در پیوند است، آنچنان که نمی‌توان میان معرفت‌شناسی، منطق، وجودشناسی و اخلاق مرز کشید. فلسفه اشراقی با تصویر کردن نظام متافیزیکی و معرفت‌شناختی‌ای که جزء مقوم آن عمل انسانی است، کلیشه غالب جدایی نظر از عمل را نفی می‌کند. به این ترتیب، این نظام فلسفی می‌تواند همزمان که از مفاهیم انتزاعی متافیزیکی بحث می‌کند، فلسفه‌ای درباره اخلاق و عمل انضمامی انسان باشد. این آمیختگی در فلسفه اشراقی چنان است که اصلاً منطق در نظام اشراقی که در نگاه نخست باید مجموعه قواعدی برای اندیشیدن محض باشد، همان اخلاق و فلسفه‌ای برای عمل است. چنین نظامی، برداشت ما از چیستی و کارکرد فلسفه را دگرگون می‌تواند کند. همچنانکه می‌تواند سهمی در شکل‌گیری جهان فلسفه امروز داشته باشد.

۳. منطق اشراقی و حکمت عملی تنیده شده در آن

می‌دانیم که شیخ شهاب الدین سهروردی، مؤسس یا احیاگر بزرگ حکمت اشراقی، در منطق رسمی ارسطویی دست به تغییرهای ظاهراً کوچکی زد. مهم‌ترین این تغییرها، تبدیل کردن مقولات ده تایی ارسطویی به پنج مقوله بود و در این میان، وارد کردن حرکت به شمار مقولات عرضی.^{۱۴} همچنین او شکل چهارم قیاس حملی ارسطویی را هم از میان شکل‌های قیاس حذف کرد.^{۱۵} این تغییرهای کوچک، اما ممکن است حاکی از جابجایی‌های بزرگی در یک نظام فلسفی باشند.^{۱۶} می‌توان نشان داد که این اختلاف‌های منطقی ساده، نشانه‌های ظاهری نوعی تحول در منطق یا نشانه‌های برآمدن یک منطق کاملاً دیگرگونه‌اند؛ منطقی که سهروردی آن را به تصریح و کامل در ابواب منطقی آثارش بیان نکرده است. منطقی که سهروردی در ابتدای *التلویحات*، *المشارع* و *المطارحات*، *المقاومات*، و *حکمه الاشراق* معرفی کرده است، منطقی شبیه به منطق ارسطویی با تغییراتی اندک می‌نماید؛ حال آنکه این تغییرها در واقع، سرخ‌هایی ست برای بازسازی منطقی که احتمالاً منطق اشراقی اصیل چنان می‌بوده است.

در اینجا، به جای تمرکز به تغییرهایی که سهروردی در منطق مشائی ارسطویی - سینوی پدید آورد، به بازسازی منطقی می‌پردازم که از دل متافیزیک و معرفت‌شناسی نظام اشراقی

برمی‌آید. سهروردی، خود چنین منطقی را تقریر نکرد. اما همان هنگامی که مشغول پروراندن نظام متافیزیکی اشراقی بود، در واقع منطقی را همراه با آن می‌آفرید که درست در تار و پودهای نظام اشراقی تنیده شده بود. در اینجا، به منطقی می‌پردازم که مولود خاموش متافیزیک اشراقی بوده است.

منطق در این معنا، دقیقاً همان بخش مصرحی در متن فیلسوف نیست که عنوان منطق بر آن نهاده است. بلکه در این معنای عمیق‌تر، مراد از منطق، ساختار اندیشه است که بر اساس متافیزیک خاص هر فیلسوف قوام می‌گیرد. هر «نظام» متافیزیکی، بر اساس ساختاری که برای واقعیت تبیین می‌کند، ناگزیر باید مقولات ویژه‌ای را در نسبت زبان با واقعیت به دست دهد. برای نمونه، متافیزیک ارسطویی که واقعیت را بر اساس جوهرها و عرض‌ها تبیین می‌کند، مقولات متناظر با چنین تبیینی را می‌چیند. اما در نظام متافیزیکی لایب‌نیتسی، جهان واقعی که از مونادهای کاملاً مستقل از یکدیگر ساخته شده، مقولاتی دیگر را لازم می‌آورد. به همین ترتیب، بازتاب این نظم متافیزیکی در زبان و در گزاره‌ها، متفاوت با یگدیگر است؛ در واقع، گزاره‌های ارسطویی، گزاره‌هایی با شکل موضوع — محمول — ربط اند که حکایت از حمل شدن عرض‌ها بر جواهر دارند، در حالیکه در منطق لایب‌نیتسی، همین گزاره‌ها حاکی از رابطه اندراج یا اشتمال‌ند. چراکه لایب‌نیتس، هنگامی که متافیزیک مونادها را تبیین می‌کند، توضیح می‌دهد که «هر مونا، در خود، بازنماینده کل جهان است... هر مونا، به شیوه خاص خود، آینه تمام‌نمای جهان است». Leibniz 2007: 62-63. هر تبیینی از چیستی واقعیت و اجزای سازنده آن، مقولات را به شکلی دیگر تغییر می‌دهد. همچنین است ساختمان گزاره‌ها و نسبت میان اجزای گزاره در زبان. اینکه نسبت میان موضوع و محمول یا نهاد و گزاره در هر قضیه چه باید باشد و اینکه نسبت‌های حکمیه در گزاره‌ها چه معنا و نقشی دارند، به سادگی از ابتدا روشن نیست. این نسبت و معنای حکم را متافیزیک معین می‌کند. اگر ساختار متافیزیکی در نظام فلسفی ارسطویی، جوهری و عرضی باشد و عرض‌ها از ابتدا به صورت «چیزی که اگر موجود شود باید در چیز دیگری باشد» تعریف شود، نسبت حکمیه به معنای حمل و بارشدن چیزی وابسته بر چیزی مستقل خواهد بود. و روشن است که اگر متافیزیک در یک نظام اشراقی بر این مبنا استوار باشد که هر چیز در واقعیت، تجلی یا آشکارگی نور بر آگاهی انسان است، ساختمان واقعی گزاره‌هایی که از این واقعیت خبر می‌دهند و معنای ربط در آن‌ها، به کلی متفاوت خواهد بود. همچنین، نظریه صدق، یک بخش مهم از منطق، بر اساس نظریه معرفت و

اینکه معرفت چه نسبتی با واقعیت دارد، متعین می‌شود. در نظام متافیزیکی و نظریه معرفتی که آگاهی به معنای اضافه باشد، نظریه صدق بسیار متفاوت است با نظامی که آگاهی در آن به معنای حلول باشد. این هر دو، متفاوتند با نظریه صدقی که مبتنی بر متافیزیک نور و معرفت‌شناسی تجلی باشد. به همین ترتیب، شکل‌های معتبر استدلال یا اندیشه درست، بر اساس تلقی هر نظام متافیزیکی از ماهیت آگاهی و نسبت میان آگاهی و امر واقع، تنظیم می‌شود. شکل‌های قیاس ارسطویی، دقیقاً متناسب با متافیزیک و نظریه معرفت او تنظیم شده‌اند؛ و هر متافیزیک دیگری، شکل‌های دیگری به بار می‌آورد.

منطق در این معنا، یکی از لوازم متافیزیک است. به بیان دیگر، منطق در معنای عمیق خود، ساختار اندیشه است که بر اساس ساختار واقعیت قوام می‌یابد؛ ساختاری که در متافیزیک برای واقعیت تبیین می‌شود، مستلزم ساختار متناسبی در معرفت و اصول چگونگی رسیدن به معرفت معتبر است. این سطح از منطق، ممکن است به دقت در متون منطقی فیلسوفان بیان نشود. ممکن است سهروردی، فصل‌های منطقی آثارش را شبیه به آثار منطقی ارسطو و ابن سینا تنظیم کند و عدول فاحشی رخ ننماید. اما به هر حال، هنگامی که سهروردی در متافیزیک اشراقی، مشغول در انداختن یک نظام اساساً متفاوت است، خود به خود، منطقی انقلابی را هم می‌پروراند. همین منطق منقلب شده است که در برخی موارد در همان آثار منطقی به ظاهر مشائی، از برخی سطور بیرون می‌زند. آن تغییرهای کوچک، نشانه انقلابی در لایه‌ی زیرین‌ند.

بنابراین، این سطح از منطق را باید از دل متافیزیک بازساخت. نمی‌توان به سادگی به رساله‌ها و ابواب منطقی آثار فیلسوف بسنده کرد. منطق رسمی فیلسوف با منطقی که از دل متافیزیک برمی‌آید، ممکن است متفاوت باشد؛ ممکن است بسیار متفاوت باشد. و در مورد منطق اشراقی، ماجرا چنین است. متافیزیک اشراقی، از اساس، واقعیت را بر اساس نور و معرفت را بر اساس تجلی نور بر آگاهی انسان تبیین می‌کند. روشن است که این نظام چه اندازه با متافیزیک ارسطویی فاصله دارد که بر اساس تبیین جوهر و عرضی از واقعیت استوار است.

بازسازی آن متافیزیک و منطق مولود آن، کاری مفصل است. البته که متافیزیک اشراقی بارها در آثار شارحان و محققان تبیین و بازساخته شده است. اما کمتر به منطق همراه با آن توجهی شده است. اینجا تنها به یک بخش کوچک از منطقی اشاره می‌کنم که از دل متافیزیک اشراقی متولد می‌شود. این اشاره، فقط بیان یک امکان است تا روشن شود که

چگونه می‌توان به منطق انقلابی سهروردی راه برد.^{۱۷} این بازسازی کوچک را با بازخوانی چند فقره از آثار سهروردی درباره ماهیت آگاهی و نسبت آن با امر واقع پیش می‌برم. خوشبختانه، متافیزیک و معرفت‌شناسی اشراقی آنقدری در سال‌های اخیر بازخوانده و بازساخته شده است که چندان نیازی به تفصیل درباره چیستی نفس انسان و نظام متافیزیکی نور-محور اشراقی نیست. پس بیش از تبیین متافیزیک، توضیح می‌دهم که چگونه این نظام، منطق خویش را تقرر می‌بخشد.

سهروردی در *الواح عمادی* (و البته جاهای دیگر) توضیح می‌دهد که نفس انسان، امری روحانی است که خدا آن را به خود اضافه کرده است (به خود نسبت داده است). از دید سهروردی، نفس دقیقاً نوری از حق است و نقطه اتصال مستقیم انسان به خدا. در واقع، او نفس را اضافه‌ای از خدا (منبع نور) می‌داند که نامیرا و روحانی است.

«فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، یعنی از روح القدس و این اضافه‌ی بذات خود دلالت می‌کند بر شرف نفس و بر تجرّدش، و بدان که او جوهر الهی است. و آیتی دیگر در حق مسیح «رُوحٌ مِنْهُ»، و ظاهر است که مسیح از نوع بشر است همچنان که گفت «أَحْصَيْتَ فَرْجَهَا فَتَفَحْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا». و آیتی گفت «قَلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، یعنی نفس چیزی مفارق است و از عالم روحانی است نه از عالم جسمانی. و حق تعالی او را به خود اضافه کرد در آیتی دیگر: «مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ». پس نفس امر حقست و نور اوست و همه مقید است به اضافه‌ی به ربوبیت. و این همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که «أَيُّتْ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمَنِي وَ يَسْقِينِي»، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به‌عالم‌اعلی پیوندم طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد، آنست که رفیق‌اعلی طلب می‌کرد. (سهروردی ۱۳۴۸، *الواح عمادی*: ۳، ۱۲۶-۱۲۸)

نفس در معرفت‌شناسی اشراقی، درست همان ساحت آگاهی انسان است. در واقع، معرفت در نظر سهروردی عبارت است از اینکه نفس به مبادی روحانی یا به منبع نور یا به نورهای میانی شوق داشته باشد. در این فرایند شوق، نفس از تعیین‌هایی که انسان در ساحت ماده معتبر می‌داند، بریده می‌شود. نفس یا آگاهی به سبب جنس خود که از نور است، می‌تواند به مبادی نور متوجه شود. در این صورت، آگاهی به جای آنکه در تعیین‌های خودساخته غیرنورانی سیر کند، در سیری صعودی، به سوی مبادی نورانی پیش می‌رود و

چون خودش از همان جنس است، در این پیش رفتن، با آن مبادی یکی می‌شود. به بیان دیگر، آگاهی اشراقی، پیش رفتن آگاهی انسان است در سیری صعودی به سوی مبدأ نور.

میان نفس و مبادی روحانی، نسبتی شوقی، نوری و لاهوتی پیدا [می] شود به نحوی که پرتو قیومی حاکم بر او، التفات نفس را به هر چیز محو کند... پس هر انیتی در نور اقهر نامتناهی غرق می‌شود. برخی از مردم این آگاهی را بارقه علم یا لذت علم خوانده‌اند؛ حال آن‌که این‌طور نیست. چراکه همه بارقه‌ها همین نور الهی‌اند که در هر آگاهی جریان دارد (سهروردی ۱۳۴۸، فی سلوک الحکماء المتألهین، ۱: ۵۲۲).

در این سیر، آگاهی به چیزی اضافه نمی‌شود یا چیزی در او حلول نمی‌کند، یا مفهومی جدید به او وارد نمی‌شود. بلکه آگاهی خودش با آن مراتب نور، یکی می‌شود. به عبارت دیگر، شناخت، از این منظر، به معنای یکی شدن آگاهی با مرتبه‌ای از نور است. در هر شناخت نو یا بالاتر، آگاهی با مرتبه بالاتر یا شدیدتری از نور یکی می‌شود. به این ترتیب، معرفت در این جا در ساختار دوگانه سوژه و ابژه و هیچ‌کدام از نسبت‌های ممکن میان آن‌ها تبیین نمی‌تواند شد. در معرفت‌شناسی اشراقی، معرفت با اتحاد و حضور آگاهی در مرتبه‌ای از مراتب آشکارگی و بسط نور توضیح داده می‌شود. آگاهی، یعنی حضور آگاهی / نفس انسان در یکی از مراتب حقیقت. واقعیت نیز عبارت است از بسط نور حق و آشکارگی آن برای انسان.

به این ترتیب، آگاهی یا شناخت به این معنا و در این ساحت، با شناخت مفهومی شباهتی ندارد. آگاهی، خود از جنس حقیقت است و به همین دلیل، می‌تواند با حقیقت متحد شود. پس نیازی نیست که مثلاً صورت یا شمایل یا حد ماهیت یا بخشی از واقعیت به ذهن انسان منتقل شود تا او به آن واقعیت علم داشته باشد. بلکه آگاهی با متحد شدن با هر مرتبه‌ای از حقیقت، آگاهی تازه‌ای می‌شود. در این ساحت (آگاهی به مراتب روحانی واقعیت) با دوگانگی شناسنده و متعلق شناخت روبرو نیستیم. بلکه شناسنده و شناخته شده، یکی و همانند. در اینجا، ساختار تضاییفی و دوگانه سوژه و ابژه کار نمی‌کند.

با این وصف، نظریه صدق در منطق اشراقی، نباید شبیه به هیچ کدام از نظریه‌های صدق متعارف باشد. نه شکل‌های مختلف نظریه تطابق و نه اقسام انسجام در اینجا به کار نمی‌آید. شاید بتوان از نوعی نظریه صدق عینیت یا وحدت سخن گفت. صدق، در این نظام عبارت است از یکی شدن آگاهی یا حضور آگاهی در مرتبه‌ای از حقیقت. اگر آگاهی معطوف به چیزی باشد، در نظام اشراقی، آن آگاهی دقیقاً صادق و معتبر نیست. آگاهی صادق و معتبر،

آگاهی متحد با متعلق خویش است. و این اتحاد، اتحاد وجودی است: اتحاد آگاهی با یکی از مراتب یا درجات تجلی نور. خلاصه می‌توان گفت نظریه صدق در منطق اشراقی، نوعی «نظریه صدق وحدت یا اتحاد» است؛ نظریه‌ای که از ساختار دوگانه‌اندیشی در معرفت بیرون می‌رود و بر اساس معرفت‌شناسی حضور و اتحاد متولد می‌شود.

اکنون، از آنجا که واقعیت در این نظام، همان تجلی یا آشکارگی نور حق است که در سلسله مراتب طولی (و عرضی) بسط یافته، ساختار واقعیت، نوعی ساختار تشکیکی از مراتب مختلف نور است. مراتبی که همه از یک جنس‌اند و هر مرتبه بالاتر، همه حقیقت مراتب زیرین را نزد خویش دارد؛ چه هر مرتبه بعدی، بسط و نزول همان مرتبه پیشین است. به این وصف، آگاهی بیشتر، از یک سو، به این معناست که آگاهی با مرتبه‌ای بالاتر از مراتب نور یکی شود. و از سوی دیگر، هر آگاهی بالاتر مستلزم نزدیک‌تر شدن آگاهی به وحدت و دور شدن او از کثرت است. هر آگاهی در مرتبه بالاتری از مراتب تشکیکی نور، همه مراتب پایین‌تر را نیز در خود دارد. اما این اتحاد و اشتغال، به معنای کثرت در آگاهی نیست. بلکه با هر مرتبه استعلای آگاهی در مراتب تشکیکی نور، آگاهی خود به آن مرتبه تبدیل می‌شود و آن مرتبه، خود منبع و مصدر همه مراتب زیرین خویش است. آگاهی انسان به این ترتیب، هم آگاهی تشکیکی است و هم آگاهی‌ای است که خالق و مصدر مراتب پایین خویش است. به این معنا، نظریه صدق اشراقی، همچنین نوعی «نظریه صدق تشکیکی» نیز هست. وفق چنین نظریه صدقی، صدق، درجات و مراتب تشکیکی دارد؛ آگاهی صادق‌تر دال بر مرتبه‌ای از آگاهی‌ست که با سطوح بالاتری از واقعیت متحد باشد. و در عین حال، آن آگاهی به وحدت نزدیک‌تر است تا به کثرت. با این وصف، بالاترین سطح آگاهی، آگاهی انسان کاملی است که با منبع نور متحد شده باشد و همه حقیقت را یک‌جا و بی هیچ تکثری در خویش داشته باشد. سخن او در این مرتبه، صادق‌ترین سخن و البته تنها یک سخن است. یقین به معنای کامل و دقیق، یقینی است که در بالاترین مرتبه آگاهی و در وحدت مطلق به دست می‌آید.

در این صورت، درباره اصول حاکم بر اندیشه و آگاهی چه می‌توان گفت؟ چه قاعده یا قواعدی باید در کار باشد تا آگاهی در مراتب صدق، پیوسته و بی گسست پیش برود و به یقین، نزدیک‌تر شود؟ در این ساحت استعلای طولی، قاعدتاً قواعد استدلال و قیاس، آنطور که در منطق رسمی می‌شناسیم، به کار نمی‌آید. هرچند که از نظر سهروردی، این قواعد

برای تقویت آگاهی در مراتب عرضی و برای رهایی اندیشه از در افتادن به خطا لازمند. اما در سیر طولی، نمی‌شود به این قواعد رسمی اکتفا کرد.

عالم عقل و معقولات عالمی است بزرگ و نامتناهی، او را طرف و کرانه نتوان گرفتند .. و این مدرکات سه‌گانه که پیش ازین گفتیم چون بصر و خیال و وهم، بدان عالم نرسند و ایشان اندر آن عالم تصرف نتوانند کردن، و آنچه اندر آن عالم است در نتوانند یافتن... این معنی آنگاه توان دانست که در استعمال آلت حکمت که منطق است ماهر شوند و در عالم الهی و طبیعی نظری تمام بجای آرند و مجاهدتی بلیغ به عمل‌های صالح و اخلاق پسندیده بر دست گیرند چنان‌که هر روزی که از عمر وی همی‌شود زیادتی در خود همی‌بیند در علم و عمل تا در دنیا جای خود در عقبی بیند. خدای تعالی ما را و دوستان ما را روزی کناد! (سهروردی ۱۳۴۸، یزدان‌شناخت، ۳: ۴۱۲).

در سیر شناخت طولی و نزدیک شدن به یقین، قاعده‌ها باید آن اصولی را نشان دهند که بالا رفتن آگاهی در مراتب حقیقت را تضمین کنند. اصولی که آگاهی را به سوی اتحاد با مراتب بالاتر نور راه نمایند. اگر در منطق ارسطویی، اصول و قواعد شناخت یقینی، مجموعه‌ای از انتزاعی‌ترین و صوری‌ترین قواعد اندیشه است، در حکمت اشراقی، باید اصولی را یافت که ضامن نزدیک شدن بیشتر آگاهی به سوی وحدت باشد.

این اصول در حکمت اشراقی، درست خلاف منطق متعارف، اصول عملی‌اند. سهروردی درست در جایی که قرار است به انتزاعی‌ترین اصول اندیشه نزدیک شود، عملی‌ترین و انضمامی‌ترین راهکارها را پیش روی ما می‌نهد. به جای شکل‌های قیاس و قواعد استنتاج، از لزوم تزکیه نفس و اخلاق انسانی سخن می‌گوید. در انتزاعی‌ترین بخش معرفت‌شناسی، یعنی منطق، عمل و فلسفه‌ای از اخلاق وارد کار حکمت اشراقی می‌شود که به ضرورت در آنجا حضور دارد. معرفت یقینی در نظام متافیزیک اشراقی، تنها با پرورش انسان در عمل و در زندگی زمینی به دست می‌آید. قواعد منطقی، گرچه لازمند (و سهروردی بر این نکته پای می‌فشارد) اما آنچه ضامن نزدیک شدن به یقین است، از عمل برمی‌آید. تزکیه نفس، پرورش اخلاقی، درون‌نگری برای پالودن عمل و تنظیم تعامل خویش با دیگری‌ها مجموعه‌ای از قواعد منطق اشراقی است برای رسیدن به معرفت یقینی. شهرزوری، تابع و شارح بزرگ سهروردی در شرح حکمه الاشراق، به تصریح این نکته را بیان کرده است:

ضوابط مختصری از منطق که در این جا گفته می‌شود، برگزیده‌های این فن است که خلاصه‌ای از چیزهایی است که فکر برای درستی انتقال به آن‌ها نیاز دارد... اما برای ذهن هوشمند با تیزبینی و صفای ذهن و کثرت نورانیت، اشاره‌ای بس است... و طالب ذوق و کشف، هنگامی که در راه شروق انوار و تابش پرتوهای نور قرار می‌گیرد، به واسطه این نور درباره بیشتر مطالب و مسایل مهم به یقین می‌رسد. زیرا آن نور، اکسیر علم و حکمت است (شهرزوری ۱۳۷۲: ۳۲-۳۳).

به این ترتیب، معرفت اشراقی که خود با حقیقت یکی بود (بلکه در مرتبه انسان کامل، خالق حقیقت بود)، با اخلاق نیز درآمیخته است. نظام فلسفی اشراقی، با این درهم‌تنیدن معرفت و حقیقت و اخلاق، کلیشه جدایی نظر از عمل در سنت فلسفی را نه تنها به چالش می‌کشد، بلکه بدیلی را ترسیم می‌کند که امکان آن جدایی را از اساس نفی کرده است. حکمت اشراقی، درست در جایی زمین و آسمان را به هم می‌پیوندد که انتظار می‌رود بزرگ‌ترین گسست میان نظر و عمل، میان امر انتزاعی و عملی در آنجا رخ نماید.

۴. نتیجه‌گیری

دغدغه این پژوهش، بررسی امکان به سخن آوردن متون خاموش مانده فلسفه اسلامی بود. این دغدغه را از طریق بازخوانی یک مسأله قدیمی با نگاهی امروزی پی گرفتیم. کوشیدیم نشان دهیم که مسأله قدیمی نسبت میان نظر و عمل در اندیشه اشراقی به شکلی متفاوت قابل بررسی است. می‌توان نشان داد که در متافیزیک اشراقی، منطق طوری از نظریه هستی سر برمی‌آورد و با عمل همزاد می‌شود. توضیح دادم که در اینجا، مرادم از منطق و ساحت نظر، آن سطحی از منطق است که از دل متافیزیک برمی‌آید و خود مبنای توسعه منطق رسمی هر فیلسوف است. این سطح از منطق را باید از دل متافیزیک بازسازی / واسازی کرد. چنانچه این بازسازی را در منطق اشراقی دنبال کنیم، منطقی مکشوف می‌شود که با عمل قرین و یکی است. منطقی را که در این مقاله دنبال کردیم، می‌توان و بلکه باید گسترش داد. باید جوانب دیگر و جزئیات بیشتر آن را مکشوف کرد.

به این ترتیب، این چند سطر مختصر، تنها اشاره‌ای بود کوچک به یک امکان بزرگ در بطن حکمت اشراقی: امکان به سخن آوردن متون برای امروز و سهم داشتن در گستردن جهان فلسفه امروز. متون اشراقیان، قابلیت‌های زیادی برای بازسازی و پروراندن نظریه‌های کارآمد در فلسفه اخلاق و منطق دارند. همین نکته متافیزیکی که در حکمت اشراقی، هر

چیز از جنس نور و یکی است، می‌تواند مبنایی برای پروراندن نظریه‌هایی درباره تعامل انسان با دیگری باشد. دیگری‌ها در این نظام، فقط انسان‌ها و حکومت و خدا نیستند، بلکه طبیعت و برساخته‌های اجتماعی نیز باید در این دایره وارد شوند. این همان محلی است که سنت فلسفی اسلامی درباره آن بسیار خاموش و تهی بوده است. فلسفه اسلامی درباره متافیزیک امر اجتماعی ظاهراً سکوت کرده است و مطلب چندانی برای توسعه ندارد. شاید اما با به سخن آوردن متن‌ها بتوان صدایی در این زمینه نیز از دل متون شنید.

پی‌نوشت‌ها

۱. شاید از میان نخستین کوشش‌ها برای بازخوانی فلسفه اسلامی به زبان و بیانی امروزی که در محافل آکادمیک موجب روی آوردن به این سنت فلسفی شد، آثار عبدالکریم سروش بودند. او به طور خاص در *نهاد ناآرام جهان* و به طور کلی در *درسگفتارهایش*، حکمت متعالیه را به شیوه‌ای تقریر و از نو تبیین کرد که برخی امکان‌های آن را برای سهم داشتن در جهان فلسفه امروز رو آورد. همچنین باید به آثار و کوشش‌های مهدی حائری یزدی در این زمینه اشاره کرد که با رویکردی تحلیلی و تطبیقی، مسائل مهمی در فلسفه اسلامی را بازسازی کرد.
۲. بی‌تردید، شرح و بسط‌های مرحوم مرتضی مطهری در دیده شدن این مطالعات و تقریرات، بی‌اثر نبوده است.
۳. یک نمونه از مطالعه‌ای عمیق و نقادانه در این زمینه، اثر مهدی قوام صفری است با عنوان *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*. گرچه در محافل آکادمیک به این اثر چنانچه باید توجه نشد، اما نمونه خوبی از یک بررسی فلسفی است که متافیزیک اسلامی را در کنار مهم‌ترین نظریه‌های متافیزیکی از ارسطو تا کنون، در بحث از مسأله یقین، بدیهیات، وجود و اصل هویت و تناقض بر سر میز گفت و گو می‌نشانند.
۴. یک اثر مهم و قابل تأمل در این زمینه، کتاب سید حمید طالب زاده با عنوان *گفت و گویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی* است. این اثر به گفته مؤلف، آزمون معاصرت فلسفه اسلامی است و نمونه‌ای از به سخن آوردن متون و گشودن باب گفت و گوی فلسفی میان فیلسوفان که همه اهل آن‌اند، هرچند در اقلیم‌های مختلفی زیسته باشند.
۵. متن یونانی در نشانی زیر در دسترس است:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-eng6:510>

۶. متن یونانی و ترجمه انگلیسی راکهام (H. Rackham) در نشانی زیر در دسترس است:

<http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0086.tlg010.perseus-grc1:1139a>

۷. برای نمونه، نک. Parry 2020.

۸. در تاریخ اندیشه فلسفی در غرب، رواقیان و اپیکوریان، استثنای مهم این جریان بوده‌اند.
۹. به همین سبب در پژوهش‌های راجع به فلسفه اخلاق نزد دکارت، بیشتر بر جایگاه احساسات و اراده در نظر دکارت تکیه می‌شود که نسبت روشنی با متافیزیک و معرفت‌شناسی او ندارد. نهایتاً بتوان نوعی اخلاق باور را از نوشته‌های او استنباط کرد. به طور خاص، لیزا شاپیرو برای بیرون کشیدن و سامان دادن به یک فلسفه اخلاق دکارتی پژوهش‌های زیادی را به رشته تحریر درآورده است. برای نمونه نک.

Shapiro 2008: 445-463.

۱۰. یک نمونه تأمل انگیز از میان اندک نمونه‌های ممکن در این زمینه، توضیح ابن سینا در مقاله هشتم از فصل معاد الهیات شفاء است، جایی که او واقع‌نگرانه توضیح می‌دهد که انسان به هر حال پای در دنیا دارد و نمی‌تواند بدون جنبه‌های مادی به سعادت برسد. پس نتیجه می‌گیرد که سعادت حقیقی انسان جز با هماهنگی دو قوه عامله و عالمه به دست نمی‌آید و بر بصیرت عملی و اصل تعادل و نگاه داشتن حد وسط پای می‌فشارد. نک (ابن سینا، ۱۴۰۴، ۱، ۴۲۹).

۱۱. برای نمونه گایر در فصل دوم کتابش به نام *نظر کانت درباره آزادی، قانون و سعادت* توضیح می‌دهد که عقل نظری و عملی در فلسفه کانت، یکی می‌شوند و در واقع او با نفی متافیزیک سنتی، عقلانیت را با قوانین اراده و اخلاق پیوند می‌زند. نک. Guyer 2000: 60-95.

۱۲. برای نمونه‌ای از نقد لویناس به تاریخ فلسفه غربی که همه غیرها را به مفهوم وجود و در واقع به «خود» فرومی‌کاهد، نک. Levinas 1971: 28-129.

۱۳. حتی در میان معرفت‌شناسان معاصر با رویکردهای دیگر، آثار بسیاری را می‌توان یافت که از درهم‌تنیدگی نظر و عمل سخن می‌گویند و برای وجوه فراوان این آمیختگی نظر و عمل تبیین‌های خوبی به دست می‌دهند. برای نمونه‌های مهمی از این مباحث می‌توان به آثار گیلبرت هارمان اشاره کرد که اصلاً معرفت‌شناسی را با نظر به اخلاق و عمل می‌پروراند (Harman 2004: 113; Harman 1986: 45-56). همچنین مقاله مهم هیئتیکا با عنوان «عقل عملی در مقابل عقل نظری، یک میراث گنگ» در کتاب *شناخت و شناخته*، از بحث‌های روشن در این زمینه از سوی یک منتقدان تحلیلی است (Hintikka 1974: 80-97).

۱۴. محمود هدایت افزا در مقاله خود نشان داده است که پیش از سهروردی، اختلاف در تعداد و چیستی مقولات از سوی رواقی‌ها، و برخی از مشائی‌های ایرانی از جمله ابن سینا وجود داشته است و سهروردی در نظریه مقولات خویش، وامدار آنان است. نک. هدایت افزا و بهشتی، ۱۳۹۵: ۱۹۱-۲۱۱.

۱۵. برای یک پژوهش دقیق در این زمینه، نک. عظیمی، ۱۳۹۵: ۱۰۷-۱۲۷.

۱۶. دو مقاله ضیاء موحد در زمینه منطق سهروردی، از بهترین پژوهش‌ها در معرفی وجوه تمایز (و البته تشابه) منطق اشراقی با منطق ارسطویی و سینیوی است. نشانی آن‌ها در منابع آمده است.
۱۷. کار مفصل‌تری در این زمینه برای بازسازی متافیزیک اشراقی و منطق مولود آن، در کتاب *ساختار منطقی فلسفه‌های اشراقی* انجام شده است. نک. می‌بگ: ۱۳۹۸: ۲۲۰-۲۸۵.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الشفاء*، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت الله العظمی المرعشی النجفی ۱۴۰۴.
- داوری اردکانی، رضا، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی ۱۳۸۹.
- سروش، عبدالکریم، *نهاد نا آرام جهان*، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی (انتشارات قم) ۱۳۵۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. چاپ سید حسین نصر. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۴۸.
- *حکمه الاشراق*، تهران: (مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی) [بی.تا.].
- شهرزوری، شمس‌الدین، *شرح حکمه الاشراق*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۷۲.
- طالب زاده، حمید، *گفت و گویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی: صیرورت، دیالکتیک و ایده‌آلیسم*، تهران: هرمس ۱۳۹۶.
- عظیمی، مهدی، «شکل چهارم قیاس حملی در منطق سهروردی»، در *حکمت معاصر*، سال هفتم، شماره اول، بهار ۱۳۹۵، ۱۰۷-۱۲۷.
- قوام صفری، مهدی، «اندیشه اخلاقی ابن سینا»، در *پژوهش‌های فلسفی*، سال ۱۳، شماره ۲۹، زمستان ۱۳۹۸، ۳۳۷-۳۶۰.
- می‌بگ، سیده زهرا، *ساختار منطقی فلسفه‌های اشراقی*، تهران: هرمس ۱۳۹۸.
- هدایت افزا، محمود و بهشتی، احمد، «پیشینه‌ها و نوآوری‌های سهروردی در تقلیل تعداد مقولات»، در *جاویدان خرد*، شماره ۲۹، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ۱۹۱-۲۱۱.

Al-Attar, Mariam, *Islamic Ethics: Divine Command theory in Arabo_islamic thought*, NewYork and London: Routledge 2010.

Guyer, Paul, "The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic," in *Kant on Freedom, Law and Happiness*, Cambridge: Cambridge University Press 2000, 60- 95.

Harman, Gilbert, *Change in view: Principles of reasoning*. Cambridge, Mass.: MIT Press 1986.

- _____, "PRACTICAL ASPECTS OF THEORETICAL REASONING," In The Oxford Handbook of Rationality, Alfred R Mile and Pierce Rawling (eds.), New York: Oxford University Press 2004, 45- 56.
- Heidegger, Martin, The Metaphysical Foundations of Logic, Michael Heim (trans.), Bloomington: Bloomington and Indianapolis 1992.
- Hintikka, Jaakko, Knowledge and the known: Historical perspectives in epistemology (Synthese historical library; v. 11). Dordrecht: Boston: Reidel 1974.
- Leibniz, G. W., The Principles of Philosophy known as Monadology, Jonathan Bennett (trans.) PDF version 2007.
- Lévinas, Immanuel, Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité, ed. Martinus Nijhof, La Haye: Kluwer Academic 1971.
- Movahed, Zia, "Suhrawardi on Syllogisms," in Sophia Perennis 2010, 2:5-18.
- _____, "Suhrawardi's Modal Syllogisms," in Sophia Perennis 2012, 21:5-17.
- Parry, Richard, "Episteme and Techne", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/episteme-techne/>>.
- <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Shapiro, Lisa, "Descartes's Ethics," in A Companion to Descartes, Janet Broughton and John Carriero (eds.), Malden: Blackwell Publishing 2008, 445-463.
- Zagzebski, Linda, "Epistemic Value and the Primacy of What We Care About," Philosophical Papers 2004, 33:3, 353-377.