

ساختمان اساسی تفکر فلسفی در اسلام

از پرفسور توشیهیکو ایزوتسو

استاد مؤسسه تبعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا

استاد دانشگاه کیو - زاین

ترجمه غلامرضا اعوانی

چیزهایی است که در وضع فعلی دنیا بطور مبرم بدان نیازمندیم.

برخلاف فلسفه غرب که بطور کلی، از آغاز آن در دوره ماقبل سقراط تا زمان حاضر، از لحاظ سیر تاریخی یکنواخت بوده است، در شرق هیچگونه یکنواختی تاریخی وجود نداشته است. ما فقط می‌توانیم از فلسفه‌های شرق، بصورت جمع، صحبت کنیم.

با این وضع فکر می‌کنم فلسفه‌های مختلف شرق را باید بایک روش منظم و بمنظور رسیدن به یک چهارچوب و قالب وسیع، یعنی یکنوع متافلسفه فلسفه‌های شرق که بوسیله آن بتوان فلسفه‌های عمده شرق را تا حد معینی وحدت شکل داد، مورد مطالعه قرار دهیم.

بعبارت دیگر قبل از اینکه درباره امکان تفاهم فلسفی مثر بین شرق و غرب فکر کنیم، باید یک تفاهم فلسفی بهتری را در چهارچوب سنت‌های فلسفی شرق بفعل آوریم. با در نظر داشتن این موضوع به بحث درباره ساختمان اساسی تفکر فلسفی در جهان اسلام می‌پردازم.

اسلام در طی تاریخ طولانی خود عده‌ای از متفکران

آنچه قصد دارم بگویم ممکن است ظاهراً هیچ ارتباط مستقیمی با موضوع اصلی این کنفرانس* نداشته باشد، ولی در واقع، مسائلی که درباره آنها بحث خواهم کرد، به مسئله بیگانگی alienation حتی در چهارچوب فلسفه اسلامی، مخصوصاً با توجه به جنبه‌های متافیزیکی و وجودی آن بدون ارتباط نیست. اما بجای اینکه مسائل خود را مستقیماً با موضوع بیگانگی ارتباط دهم، ترجیح میدهم که ساختمان اساسی خود متافیزیک اسلامی را شرح دهم.

در اینجا می‌خواهم توجه شما را بپه یکی از مهمترین گونه‌های فعالیت فلسفی فکر شرقی که افکار برخی از برجسته‌ترین فلاسفه ایران بهترین نمونه آنست معطوف دارم. من معتقد هستم که این روش، در زمینه بخصوص مواجهه شرق و غرب دارای اهمیت است، نظر باینکه هدف کنفرانس فلاسفه شرق و غرب، آنطور که من درک می‌کنم، ایجاد و گسترش تفاهم بهتر بین ملل شرق و غرب در سطح تفکر فلسفی است. عقیده راسخ من اینستکه، تحقق یک دوستی و برادری واقعی بین ملل شرق و غرب که مبتنی بر اساس فهم و ادراك فلسفی عقاید و افکار یکدیگر باشد، یکی از

* این گفتار متن سخنرانی پرفسور ایزوتسو در پنجمین کنفرانس فلاسفه شرق و غرب است که در ماههای ژوئن - ژوئیه ۱۹۶۹ در هاوایی انعقاد یافت.

مختلف ادراك میشود.

در فلسفه اسلامی رابطه خاص ذهن با عین، بعنوان مسئله اتحاد عالم و معلوم مورد بحث قرار گرفته است. متعلق شناسائی هر چه باشد، عالیترین مراحل شناسائی وقتی حاصل میشود که عالم یا فاعل شناسائی بطور کامل با معلوم یا متعلق شناسائی متحد شود و هویت آنها یکی گردد بطوریکه هیچگونه فرق و تمایزی بین این دو باقی نماند. زیرا فرق و تمایز یعنی فاصله و فاصله در نسبت معرفت یعنی جهل. تا زمانی که بین ذهن و عین کمترین وجه اختلاف بجا بماند، یعنی تا وقتی که عالم و معلوم دو موجود متمایز از یکدیگر باشند، معرفت کامل تحقق نمی پذیرد. در اینجا باید نکته ای دیگر درباره متعلق معرفت بیفزائیم یعنی اینکه عالیترین متعلق معرفت برای فلاسفه این مکتب، وجود است^۲ و بقا به عقیده ملاصدرا که از زبدهترین متفکران این مکتب است علم واقعی وجود، بوسیله استدلال منطقی حاصل نمیشود بلکه از طریق نوع خاصی از شهود قابل حصول است. این نوع اخیر معرفت در نظر ملاصدرا، عبارت از شناختن وجود از طریق اتحاد عالم با معلوم است، یعنی شناخت وجود، نه از بیرون بعنوان متعلق شناسائی، بلکه از درون بوسیله یکی شدن با وجود و یا بهتر، یکی بودن با وجود یعنی بوسیله تحقق ذاتی انسان امکان پذیر است.

واضح است که «اتحاد عالم و معلوم» نمی تواند در سطح تجربه عادی روزمره که ذهن در مقابل عین و عالم در مقابل معلوم قرار دارد تحقق یابد. ذهن در چنین حالتی وجود را فقط بعنوان یک شیء ادراك می کند و همانطور که اشیاء دیگر را متعلق شناسائی قرار میدهد وجود را نیز متعلق شناسائی قرار میدهد. واقعیت وجود، بعنوان فعلیت محض، بطور قطع از متعلق بودن ابا دارد. وجودی که متعلق شناسائی قرار گیرد جز تحریفی از واقعیت وجود نیست.

سید حیدر آملی^۳، یکی از بزرگترین فلاسفه ایران در قرن چهاردهم می گوید: «وقتی انسان سعی کند که با عقل ضعیف و فکر رکیک خود به معنای وجود بی برد بر جهل و عمای فطری خود افزوده است». مردمان عادی که هیچگونه دسترسی به تجربه

استدلالاتی واقعیت ندارند مانند شخص کوری هستند که بدون عصا نمی تواند راه برود. این چوبدستی که شخص کور را راهنمایی می کند، رمز و تمثیل قوه استدلالی ذهن است. نکته عجیب این است که عصائی که شخص کور بر آن تکیه می کند، علت و باعث کوری اوست. فقط وقتی که حضرت موسی عصای خود را بدور انداخت، حجاب های صور عارضی از دیده او افکنده شد. فقط در آنوقت بود که در ورای این پرده های صور عارضی، زیبایی خیره کننده واقعیت مطلق را مشاهده کرد. شیخ محمود شبستری فیلسوف و عارف برجسته ایرانی قرون سیزدهم و چهاردهم در کتاب معروف خود گلشن راز می فرماید:

رهاکن عقل را با حق همی باش

که تاب خور ندارد چشم خفاش

لاهیجی^۴ در شرح خود بر این بیت می گوید که عقلی که میکوشد تا واقعیت مطلق را به بیند درست مثل چشمی است که سعی دارد در روز روشن به نور آفتاب خیره شود. تابش خیره کننده خورشید، حتی از دور، چشم عقل را کور می کند و وقتی که چشم عقل به مراحل عالی تر واقعیت قدم گذاشت و به تدریج به ساحت مطلق نزدیک شد، بر تاریکی افزوده میشود تا اینکه بالاخره همه چیز سیاه میشود. سپس لاهیجی می گوید: «چنانکه غایت قرب مرئی نسبت با دیده ظاهر، سبب تاریکی بصر و عدم ادراك مبصر می گردد، نسبت با دیده باطن نیز همین حکم را دارد و چون سالک راه اله بسیر الی الله از مراتب انوار تجلیات اسماء و صفات عبور نموده و مستعد قبول تجلی ذاتی گشت آن نور تجلی برنگ سیاه متمثل می گردد و از غایت نزدیکی که سالک را بحسب معنی حاصل شده، دیده بصیرت او تاریک میشود و از ادراك قاصر میگردد». و سپس میگوید، وقتی که انسان به قرب ساحت مقدس حق رسید، نور ساطعی که از حق صادر میشود، بنظر او سیاه و تاریک جلوه می کند. نور در حد مطلق خویش با ظلمت یکسان میشود، یعنی بعبارت صریحتر - وجود در صرافت مطلق خود در نظر شخص عامی مثل عدم محض غیر مرئی است. بنابراین می بینیم که غالب مردم حتی از واقعیت نور آگاهی ندارند و درست مثل مردان

تمثیل معروف افلاطون در غاری نشسته‌اند و به‌نظاره بر اشباحی که آفتاب بر دیوار افکنده است مشغول هستند. آنها انعکاس ضعیف نور را بر پرده دنیای خارج می‌بینند و یقین دارند که این اشباح واقعیت مطلق است.

سید حیدر آملی^۵، وجود را به وجود مطلق محض که مانند نور بحت است و به‌وجود ظلی و شبحی تقسیم کرده است. از دیده عالم واقعی مابعدالطبیعه ظل و شبح هم وجود دارد ولی دارای واقعیت محض «وجود» نیست. این اشباح، یعنی صور تعیین یافته وجود که در تجربه عادی و روزمره در شعور انسان مانند اشیاء جامد و مستقل بذات نموده میشوند بنا به عقیده ملاصدرا^۶ مانند «سراب هستند که از آب حکایت می‌کند ولی در حقیقت آب نیست.» ولی اشیاء عرضی گرچه بخودی خود دارای ماهیت ظلی هستند ولی کاملاً عاری از حقیقت هم نیستند. برعکس اگر نسبت به اصل و منشاء متافیزیکی خود مورد توجه قرار گیرند، دارای واقعیت می‌باشند. در حقیقت حتی در جهان تجربی هم هیچ‌چیز کاملاً غیر واقعی نیست. حتی سراب هم کاملاً غیر واقعی نیست بدان معنی که ادراک آن بالاخره وابسته به‌وجود واقعی قطعه پهنآوری از زمینهای بیابان است. ولی از دیدگاه متافیزیکی، بیابانی که پایه و مبنای تجربی سراب است در مقایسه با زمینه حقیقت مطلق، خود ماهیت سراب را دارد.

این راه حل فلسفه اسلام برای مسئله واقعیت و عدم واقعیت جهان ظواهر ما را بیاد فلسفه ودانتا می‌اندازد که نماینده آن گفته معروف شانکارا^۷ (Shankara) است مبنی بر اینکه «جهان یک سلسله مداوم معرفت‌های برهمن است.» برای شانکارا هم دنیای ظواهر آنطور که در شعور عادی انسان و مطابق با ساختمان طبیعی آن ظاهر میشود، برهمن یا واقعیت مطلق است. از این لحاظ جهان وهم و خیال محض نیست زیرا در ورای هر یک از صورتهای عارضی آن برهمن نهفته است. درست مثل طنابی که اگر در تاریکی با شتاب مار تصور شود، کاملاً واقعی نیست زیرا وجود واقعی طناب باعث ادراک ما از مار شده است. جهان ظواهر در صورتی غیر واقعی و باطل میشود که بعنوان یک واقعیت مطلق

و مستقل و قائم بذات فرض شود. جهانی را که شعور غیر مطلق ما ادراک میکند از نظر برهمن اصلاً باطل و موهوم نیست.

همینطور در فلسفه اسلامی جهان ظواهر تا آنجا واقعیت دارد که در فکر و ادراک نسبی بشر و مطابق با ساختمان طبیعی آن واقعیت و حقیقت مطلق باشد ولی اگر بعنوان چیزی مطلق و مستقل بذات فرض شود باطل و غیر واقعی خواهد بود. عالم واقعی مابعدالطبیعه که شایسته این نام باشد کسی است که بتواند در فرد فرد اشیاء جهان واقعیت ماورای آنرا که صور عارضی، جز تجلی و تعیین آن نیستند، مشاهده کند. حال مسئله عبارت از اینست که چگونه شهود واقعیت در تجربه واقع قابل حصول است. جواب فلسفه وجودی اسلام، باین مسئله اساسی این است که این امر فقط از طریق شهود درونی، ذوق، حضور و اشراق میسر است.

معنای دقیق این عبارات هرچه باشد و تا هر پایه با یکدیگر اختلاف داشته باشند بهر صورت واضح است که تا زمانیکه فاعل شناسائی بعنوان فاعل و موضوع باقی است یعنی تا زمانیکه آگاهی از «من» وجود دارد، تجربه واقعیت از طریق شهود، تحقق پذیر نخواهد بود. «من تجربی» سخت‌ترین مانع در راه تجربه شهود است زیرا بقای «من» متفرد، بالضروره از لحاظ معرفت فاصله‌ای بین انسان و واقعیت وجود، حتی وجود خود او ایجاد میکند. واقعیت وجود بطور مستقیم فقط وقتی ادراک میشود که انانیت از بین برود و «من آگاهی» (ego-consciousness) بطور کامل در شعور و آگاهی از واقعیت و یا شعوری که نفس واقعیت است ناپدید گردد. بهمین دلیل، در این‌گونه فلسفه‌ها، به تجربه فنا که نفی کلی انانیت و من آگاهی است اهمیت خاصی داده شده است.

جهان ظواهر، جهان کثرت است. گرچه کثرت بالمآل فعل تجلی واقعیت مطلق است ولی کسی که واقعیت را فقط بصورت کثرت می‌بیند، واقعیت را فقط از طریق حدود و شئون تقییدی آن شناخته و وحدت واقعیت را درک نکرده است.

تجربه مستقیم واقعیت از طریق تحقق ذات بطور

دقیق عبارت از معرفت مستقیم واقعیت بسیط مطلق قبل از تعیین یافتن آن در شئون مختلف می‌باشد. برای دیدن واقعیت در وحدت و صرافت مطلق آن، نفس باید از تعیین و تقید ذاتی رهائی پیدا کند.

بنابراین، این امر مسلم است که در تجربه فنا یک جنبه انسانی وجود دارد و آن کوشش خودآگاه انسان برای تصفیه خود از تمام اعمال نفس است. عبدالرحمن جامی^۹، شاعر و فیلسوف معروف ایرانی قرن پانزدهم می‌فرماید: «فنا عبارت از آنستکه بواسطه استیلاي ظهور حق بر باطن، بماسوای او شعور نماید و پوشیده نباشد که فنای فنا در فنا مندرجست زیرا که صاحب فنا را اگر بفنای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد بجهت آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حقند سبحانه، پس شعور بآن منافی فنا باشد» کوششهایی که انسان برای رسیدن به فنا بعمل می‌آورد، توجید نام دارد که معنای آن از لحاظ لغوی، یکی کردن و یگانه گردانیدن و یا وحدت بخشیدن، یعنی تمرکز مطلق ذهن در تفکرات ژرف و عمیق است. آن بقول جامی: «تخلیص و تجرید خاطر از تعلق بماسوای حق سبحانه هم از روی طلب ارادت و هم از جهت علم و معرفت است، یعنی طلب واردات او از همه مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود. از همه روی توجه بگرداند و بغیر از حق سبحانه شعورش نماند. تا حدی که در آخر کار حتی آگاهی وی از فنای خود باید از شعور وی زایل شود»^{۱۰}. از این جهت تجربه فنا مستلزم فنای فنا یعنی ناپدید شدن کلی آگاهی از ناپدید شدن خویش است زیرا حتی آگاهی از فنا، آگاهی از چیزی غیر از واقعیت مطلق است. ذکر این نکته ضروری است که یک چنین فنای مطلق که در آن حتی اثری از آگاهی از فنا نیست که در ضمن مفهوم عدم (Sunyata) در فلسفه مایانا بودیسم مرادف آنست. صرفاً یک حالت ذهنی در انسان نیست بلکه تحقق یافتن و فعلیت یافتن واقعیت مطلق در مطلقیت آنست. این نکته را نباید بهیچوجه نادیده انگاشت زیرا اگر بنحو صحیح درک نشود، ساختمان متافیزیکی اسلامی بطور درست مورد فهم قرار نمی‌گیرد. فنا

بطور حتم يك تجربه انسانی است. انسان است که آنرا واقعاً تجربه میکند ولی فنا منحصرأ و صرفاً يك تجربه انسانی نیست زیرا وقتی که آنرا تجربه کرد او دیگر خود نیست و از خود بیخود شده است. بدین معنی انسان، فاعل تجربه فنا نیست بلکه فاعل تجربه همان واقعیت مطلق متافیزیکی است. بعبارت دیگر تجربه فنا برای انسان عبارت از تحقق یافتن واقعیت در اوست و در اصطلاح فلسفه اسلامی فنا عبارت از فائق آمدن جنبه تجلی و ظهور حق بر جنبه خفا و بطون آن و غلبه ظاهر بر باطن است. تجربه فنا از این لحاظ چیزی جز فیضان نور واقعیت مطلق نیست.

قدرت تجلی‌گر حق بطور دائم اثرات خود را در آثار و احوال جهان ظواهر پدیدار می‌سازد و گرنه ظواهر و عوارض دور و بر ما وجود نمی‌داشت. ولی در جهان ظواهر واقعیت، فقط از طریق صورتهای نسبی زمان و مکان تجلی می‌کند. ولی برعکس در شعور و آگاهی مطلق فیلسوف عارف، حقیقت در صرافت و اطلاق اصلی خود و در ماورای تمام حدود و قیود و تعینات نسبی تجلی می‌کند. این مقام، در اصطلاح عرفا به کشف یا مکاشفه، یعنی رفع حجاب کثرت، معروف است.^{۱۱}

فنا بعنوان تجربه انسانی، نابود کردن کلی نفس و در نتیجه تمام چیزهایی است که با نفس بصورت متعلقات معرفت و اراده آن ارتباط دارد این تجربه عرفانی با يك مقام معنوی که در زن بودیسم به «بدور انداختن جسم و روح»^{۱۲} (Shin jin datsu raku) معروف است مطابقت دارد و آن بدور انداختن وحدت کامل جسم و روح است که چیزی جز نفس یا خودی نیست که زمینه و اساس ظاهراً محکم خود را از دست داده و به ورطه عدم معرفتی و متافیزیکی سقوط کرده است ولی نه در زن بودیسم و نه در اسلام، این مرتبه نشان دهنده اوج مطلق تجربه متافیزیکی نیست. بعد از گذشتن از این مرحله بحرانی، فیلسوف باید از مرحله عالی‌تری عبور کند که در زن بودیسم به مرحله «روح و جسم رها شده» و در اسلام به «بقا»، یعنی ماندن ابدی در واقعیت مطلق و با واقعیت مطلق معروف است. در مرحله فنا، نفس دروغین یا من نسبی کاملاً در عدم نابود میشود و در مرحله بعد، انسان از این

عدم دوباره زنده میشود و به يك من مطلق مبدل میشود. آنچه که جوان شده است، ظاهراً همان مرد پیر است ولی این مرد پیر از تعین خود گذشته و تعالی یافته است. در مقام بقا انسان شعور عادی خود را دوباره بدست می آورد و از اینرو جهان ظاهری کثرت در مقابل دیدگان او گسترده میشود. جهان کثرت دوباره با تمام رنگهای گوناگون ظاهر میشود ولی از آنجا که او از تعین خویش وارسته است جهان کثرتی که مشاهده می کند ماورای تعین است. این جهان بینی تازه را میتوان با جهان بینی فرضی قطره آبی مقایسه کرد که ناگهان متوجه میشود که قطره بودن، تعین و تقیدی کاذب است که بر خود تحمیل کرده است و در واقع

بدون دریای بیکران معدوم است. بهمین نحو، فیلسوفی که به مرحله بقا رسیده است خود و تمام چیزهای اطراف خود را بمثابة تعیناتی متکثر از واقعیتی واحد می بیند. دنیای خروشان تجدد و صیرورت در نظر او به میدان پهناوری مبدل میشود که در آن واقعیت مطلق در هزاران صورت مختلف جلوه گری می کند. این گونه شهود واقعیت در جهان اسلام يك سیستم متافیزیکی خاص شرقی بوجود آورده است که بر پایه تأثیر متقابل بین وحدت و کثرت قرار دارد. من می خواهم در قسمت بعد از بعضی از جنبه های این مساله گفتگو کنم.

انعام



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی