

عقلانیت در فلسفه اسلامی

ماجد فخری
ترجمه فتحی زاده*

اشاره

ستیز با عقلانیت و مظاهر آن به ویژه فلسفه از همان دوران آغازین به شکل های گوناگون صورت گرفته است و امروزه نیز در قالب حمله های بی امان پسامدرنیست ها و ساختارشکنان بر عقلانیت و مدرنیسم فلسفه جریان دارد. نویسنده این مقاله بر آن است تا در برابر این حمله ها و کوشش ها از عقلانیت فلسفه دفاع کند و نشان دهد که بهره گیری از چنین روش هایی مستلزم فروکاستن مقام و منزلت فلسفه و به مخاطره انداختن آن نیست. فیلسوفان مسلمان نیز به جای هراسیدن از این گونه روش ها باید آنها را به آغوش باز بپذیرند و چونان ابزاری در خدمت بسط و پرورش گفتمان فلسفی به کار بندند و بدین سان پشتوانه و گذرگاه فلسفه را استوارتر سازند.

کلید واژگان: عقلانیت، فلسفه اسلامی، پسامدرنیسم، ساختارشکنی.

* * *

بحث عقلانیت را امروزه، به گفته یکی از نویسندگان اخیر، فقط در برابر حمله های بی امان پسامدرنیست ها و ساختارشکنان (deconstructionist) خروشنده بر «سنگر عقل» (citadel of reason) می توانیم مطرح کنیم. اگرچه کشمکش های کنونی پسامدرنیستی در آغاز علیه مدرنیسم دکارتی و کانتی صورت گرفته، پیدا است که ادعای ورشکستگی عقل (tankruptcy)

*. عضو هیأت علمی گروه فلسفه و دین دانشگاه خوارزمی.

(of reason) یا «پایان فلسفه»، آن گونه که مارتین هایدگر و ریچارد رورتی بیان کرده‌اند، از مرزهای مدرنیسم دکارتی و کانتی به کلی فراتر می‌رود و بخشی از ستیز به‌واقع جاودانه لوگوس و ضدلوگوس است.

بزرگ‌ترین «منطق‌ستیز» (misologist) دوران باستان احتمالاً یک سوفسطایی سیسیلی به نام گورگیاس لئونتیینی (و. تقریباً ۴۸۰ ق.م.) است که کارش را با نفی «معیار» آغاز کرد و کتابی با عنوان «درباره طبیعت، یا درباره وجود و عدم» منتشر ساخت و در آن استدلال کرد اصلاً هیچ چیزی وجود ندارد و اگر چیزی هم وجود داشته باشد، نمی‌توانیم آن را بشناسیم و در صورت شناختن نمی‌توانیم آن را به دیگران منتقل کنیم. برخی از منطق‌ستیزان روزگار ما، همچون رورتی و دریدا که در ادامه همین مقاله به آنها اشاره خواهیم کرد، گویی از همان دلیل ضدمتافیزیکی و ضد معرفت‌شناختی پشتیبانی می‌کنند؛ زیرا «آینه طبیعت» به گفته رورتی، آینه چیزی نیست و حتی اگر آینه چیزی باشد، نمی‌توانیم مطمئن شویم که چیزی یا چیزهایی بیرونی را نشان می‌دهد.

باید در همین جا یادآوری کنیم که «پایان فلسفه‌ای» را که پسامدرنیست‌ها با چنین اطمینانی اعلام کردند، به‌طور کلی یک پایان نیست؛ زیرا به اهداف سنتی فلسفی از طریق شکل‌های دیگر گفتمان، مانند هرمنوتیک پیشنهادی میشل فوکو و پل ریکور، روایت (narrative) یا گفتگوی پیشنهادی رورتی و ژان فرانسوا لیوتار، تهذیب و تقییح (edification) پیشنهادی هانس گئورگ گادامر، و حتی «کوچ‌نشینی شناسی» (nomadology) پیشنهادی ژیل دولوز می‌توانیم دست بیابیم. حمله بی‌امان بر عقل یا لوگوس نزد دریدا شکل «ساختارشکنی» یا «نوشتارشناسی» (grammatology) به خود می‌گیرد که می‌گفت «نوشته» فلسفی را باید با ذهنی باز بنگریم که امکان فهم معانی گوناگون را به‌جای یک معنای ویژه فراهم می‌سازد.

افلاطون و ارسطو از نخستین کسانی‌اند که در برابر منطق‌ستیزی باستانی، واکنش نشان دادند و به‌رغم تفاوت‌های اساسی‌شان، هر دو پذیرفتند که هستی وجود دارد و قابل شناسایی و انتقال است. الگوی اصلی انتقال‌پذیری معرفت هستی، دیالکتیک یا منطقی است که افلاطون به آن پرداخت و ارسطو نیز آن را در یک دستگاه قیاسی آراسته، تدوین کرد. این منطق ساختار زبان و اندیشه را نمایان ساخت و اگرچه می‌توانیم آن را در باره محتوای اندیشه به‌کار ببندیم، به‌واقع صوری یا مستقل از محتوا است.

عقلانیت یا «آیین لوگوس» (cult of the Logos) طی دو هزار و پانصد سال مسلم بود. کانت به سال ۱۷۸۱ در *نقادی عقل محض* همچنان ارسطو را به سبب شیوه بی‌چون و چرای تدوین منطقی ستود که از آن هنگام تاکنون کسی نتوانسته است گامی فراتر برود و به‌سوی منطقی «استعلایی» گام بردارد که در آن محتوای معرفت یکسره نادیده انگاشته نمی‌شود؛ زیرا میان داندۀ ای که جهان را «خلق» می‌کند و داده‌های حسی یا «شهود گوناگونی» که بازنمایی ما از جهان خارج براساس آنها ساخته می‌شود، پیوندی انداموار هست. اما کانت همچنان به عقل، در قالب فهم (verstehen)، نقشی آغازین در قلمروی طبیعت (یعنی در حوزه علم فیزیک) داد، در حالی که مشروعیت آن را در حوزه فراطبیعت (یا متافیزیک) انکار کرد. از آن پس تاس انداخته شد و فلسفه جدید به حمله‌های بی‌امان پسامدرنیست‌ها و ساختارشکنان حساس شد.

پیوستگی با عقل فعال

هگل با «الوهی‌سازی» (divinizing) عقل، یعنی با یکسان دانستن آن را روح جهانی (weltgeist) یا مطلق که این عقل در مرتبه انسانی، تجلی یا ظهوری از آن بود کوشید اعتبار و منزلت عقل را که کانت زدوده بود دوباره به آن بازگرداند. در فلسفه عربی - اسلامی، نوافلاطونیانی همچون فارابی (وفات ۹۵۰ ه.ق.) و ابن‌سینا (وفات ۱۰۳۷ ه.ق.) پیش‌تر عقل را در قالب فاعلی به نام «عقل فعال» یا عقلی که به گفته سنت توماس آکویناس و ابن‌سینا «مخزن» معقولات است، الوهی ساخته بودند. از این منظر، کسب معرفت یا چیزی که می‌توانیم آن را عمل شناخت انسانی بنامیم، نهایتاً عبارت است از رسیدن به آخرین مرتبه «پیوستگی» یا تماس با این فاعل فراطبیعی که نازل‌ترین مرتبه از مجموع «معقول» دهگانه یا «جواهر مجرد» است چنان‌که ارسطو مجموعه پنجاه و پنج‌تایی محرک‌های فرعی کرات آسمانی را در *متافیزیک* (8, XII) چنین نامیده است. اما در جهان‌شناسی ارسطویی این محرک‌های فرعی نقشی کاملاً کیهانی برعهده دارند؛ یعنی به حرکت دادن کرات متناسب با خود می‌پردازند؛ درحالی که عقول دهگانه نقش دیگری افزون بر این دارند، به‌ویژه عقل دهم که بر جهان کون و فساد که در منابع عربی جهان تحت قمر خوانده می‌شود، سیطره دارد.

برای فهم این پیشرفتگی که در دل دیدگاه اسلامی از عقلانیت نهفته است و به‌نظر نمی‌رسد سلف یونانی بی‌واسطه‌ای داشته باشد باید به بازنگری مراحل بپردازیم که این دیدگاه درباره عقل در سنت فلسفی عربی - اسلامی از میان آنها گذاشته است. چنان که انتظار می‌رود، این

پیشرفت کلاً از افلاطون و ارسطو یا تقریباً از افلوپین و تفسیرش از این دو استاد بزرگ آغاز شد. نوس از دیدگاه افلوپین نخستین صدور احد (The one) یا خدا است که «خدای دوم» نامیده می‌شود. افلاطون در *ثنای تتوس* (1760) حیات عقل را تشبه به خدا (homoiōsis tō Theō) در حد توان انسانی تعریف کرد از سوی دیگر، ارسطو در اخلاق نیکوماخس (7,X) فعالیت عقل را برترین فعالیت دانست که در حد توان آدمی است و اعلام کرد که «انسان بیش از هر چیز دیگری عقل است». او در *متافیزیک* (107,617, XII) این فعالیت را با خدا یا محرک نامتحرک که همانا فعالیت اندیشه به خود اندیشنده است یکسان پنداشت.

فیلسوفان مسلمانی که شیفته چنین مفهومی از عقل بودند تا حدی از ارتقای آن به مرتبه الوهیت دل‌نگران شدند؛ زیرا این ارتقا با مفهوم قرآنی و بسیار دقیق تعالی خداوند در آیه «لیس کمثله شیء» ناسازگار بود. از این‌رو، آنان عقل فعال را چونان واسطه‌ای میان خدا و انسان و به‌واقع میان جهان تحت قمر و جهان معقول ماورای آن وضع کردند. عقل فعال در فلسفه اسلامی سه نقش اساسی بازی می‌کرد:

۱. در مرتبه معرفت‌شناختی، نقش گنجینه همه معقولاتی را داشت که گوهر همه شناخت‌ها را می‌ساخت.
 ۲. در مرتبه کیهانی، نقش محرک جهان تحت قمر و علت نهایی همه سیورورت‌ها و تغییرات آن را داشت.
 ۳. در مرتبه زیست‌شناختی، «صورت‌های جوهری» گوناگون حیات و نمو (یعنی نفس‌ها) را به موجودات زنده‌ای منتقل می‌کرد که مستعد دریافت بودند.
- فرایندی که از طریق آن عقل فعال پا به عرصه وجود می‌گذاشت صدور یا فیضی (emanation) نامیده می‌شد که مسلمانان نوافلاطونی به پیروی از افلوپین و پروکلوس آن را به‌واقع چونان جایگزینی برای مفهوم قرآنی خلق از عدم عرضه کرده بودند. مفهوم صدور از این‌رو بر ذائقه این فیلسوفان خوش افتاد که پلی میان عالم مادی و عالم معقول به نظر می‌رسید؛ اما متکلمان و توده مردم به‌طور کلی در پذیرش آن بیش‌ترین مقاومت‌ها را ورزیدند؛ زیرا صدور که پیشکسوتان نوافلاطونی آن را ازلی می‌دانستند گویی خدا را از حق آزادی انتخاب در خلق یا عدم خلق جهان در لحظه‌ای از زمان محروم می‌کرد. وانگهی، ظاهراً با مفهوم «خلق از عدم» نیز ناسازگار بود؛ زیرا چنین فرض می‌شد که جهان از ذات احدی صادر

یا لبریز می‌گشت که طبق نظر آنان به شیوه‌ای پیشرونده نخست رشته‌ای از عقول و سپس رشته‌ای از نفوس و در پی آنها رشته‌ای از کرات آسمانی و سرانجام عناصر عالم مادی را پدید آورد.

انتقال از عقل بالقوه به عقل مکتسب

چنان‌که پیش‌تر گفتیم، نوافلاطونیان با توجه به نقش شناختی یا معرفت‌شناختی عقل، پیوستگی یا ارتباط با این فاعل شبه‌الهی را چونان نقطه اوجی در یک فرایند تدریجی می‌نگریستند که از چهار مرحله یا گام تشکیل می‌شد. از دوران کندی (وفات حدود ۸۶۶ ه.ق) تقریباً همه فیلسوفان برجسته مسلمان رساله‌هایی درباره عقل نگاشتند و در چنین کاری از رساله مشهور مفسر بزرگ اسکندرانی، اسکندر افریدوسی (و. حدود ۲۰۵) به نام *درباره عقل (Peir Nou)* الگو گرفتند. فارابی نگارش مبسوط‌ترین رساله درباره این موضوع را با برشمردن معانی مختلف واژه عقل آغاز کرد:

۱. عقلی که در گفتار معمولی به انسان «عقل» نسبت داده می‌شود و ارسطو، به گفته فارابی، آن را تعقل می‌نامد؛ یعنی حکمت عملی یا دوراندیشی (prudence).
۲. عقلی که متکلمان آن را چونان قوه‌ای می‌دانند که افعال خاصی را به دلیل درستی یا نادرستی شان توصیه یا منع می‌کند. چنین عقلی با «فهم متعارف» یا «حکم درست» مترادف است.
۳. عقلی که ارسطو در *تحلیل ثانی* در وصف آن می‌گوید اصول اولیه استدلال را فطرتاً یا شهوداً درک می‌کند.
۴. عقلی که در *اخلاق نیکوماخس (VI)* از آن چونان قوه درک اصول درست و نادرست به شیوه‌ای خطاناپذیر سخن به میان آمده است.
۵. عقلی که ارسطو در *درباره حیوان*، به گفته فارابی، چهار معنای متمایز را به آن نسبت می‌دهد.

اینها از لحاظ معرفت‌شناختی معانی ضمنی و مهم عقل‌اند که درباره آنها در فلسفه عربی - اسلامی و نیز در محافل لاتین - مدرسی قرون میانه بحث‌هایی درگرفته است. الف) عقل بالقوه است که ارسطو آن را «نفس» یا «بخشی از نفس» یا «قوه‌ای از نفس» تعریف کرده است. این عقل می‌تواند صورت‌های موجودات مادی را انتزاع کند و سپس با آنها

یکی شود. به همین دلیل است که چنین عقلی را در منابع عربی، عقل مادی یا هیولانی (hylic) می‌خوانند.

ب) همین که عقل بالقوه صورت‌های موجودات مادی را درک کرد و با آنها یکی شد، عقل بالفعل (actual reason/ reason-in-act) نامیده می‌شود. در این مرتبه، عقل بالفعل و معقول بالفعل (intelligible-in-act) یکی و همانند می‌شوند.

پ) هنگامی که عقل بالفعل همه صورت‌های معقول و مادی و امور دیگری همچون اصول اولیه استدلال و نیز خودش را درک کرد، عقل مکتسب (acquired reason) نامیده می‌شود. این عقل مکتسب از دیدگاه فارابی و نوافلاطونیان مسلمان عموماً نشانهٔ اوج فرایند شناختی در مرتبهٔ انسانی است.

ت) اما فراسوی این «عقل مکتسب»، «عقل فعال» قرار دارد که فارابی آن را صورتی غیرمادی توصیف می‌کند که نه ملازم ماده است و نه می‌تواند ملازم ماده باشد و به‌واقع یک فاعل فراطبیعی حاکم بر جهان تحت قمر است و، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، «مخزن» معقولات است و از طریق پیوستگی یا ارتباط با آن است که فرایند شناخت کامل می‌گردد.

منطق و عقلانیت

فیلسوفان مسلمان هرگز در یقینی و قطعی بودن دریافت حاصل از فرایند شناختی، پیوستگی با عقل فعال تردید نکردند و چنین ارتباطی را ویژهٔ طبقه خاصی از فیلسوفان متافیزیکی دانستند. به زبان ارسطوییان، روش رسیدن به این پیوستگی با عقل فعال همانا برهان (demonstration) است که بر شهود اصول اولیهٔ برهان، مبتنی است. به همین دلیل است که ابن‌رشد (وفات ۱۱۲۸ ه.ق) کم‌تر از سه قرن بعد به تفسیر اجتماعی - منطقی ابن نظریهٔ شناختی یا معرفت‌شناختی متوسل می‌شود. از دیدگاه او آدمیان بر سه دسته‌اند: (۱) فیلسوفان یا اهل برهان (people of demonstration)؛ (۲) متکلمان یا اهل جدل (people of dialectic)؛ (۳) توده عام یا اهل خطابه (rhetorical calss).

ابن‌رشد این سه دسته و روش‌های شناخت آنها را در یک مرتبه نمی‌داند. متکلمان و تودهٔ عام نمی‌توانند به مرتبه یقین برهانی برسند؛ زیرا استدلال‌های آنان بر مقدمات ضعیفی و آرای مشهودی مبتنی است که کاملاً دلخواهی است. منظور ابن‌رشد از برهان، به پیروی از ارسطو، فرایند استنتاج قیاسی (syllogistic deduction) است تا آنجا که بر اصول اولیه ضروری و

کلی استوار است. جدال و خطابه هیچ‌کدام نمی‌توانند چنین شرطی را برآورند و همه منطقدانان و فیلسوفان مسلمان از فارابی تا ابن‌سینا و ابن‌باجه (و. ۱۱۳۸) به بعد بر این نکته همدل‌اند.

وانگهی، معرفت برهانی از دیدگاه آن فیلسوفان، برخلاف مدعاهای پسامدرنیست‌های امروزی، نشان‌دهنده معرفت به وجود متعلق و نیز علل واقعی این وجود است. به همین دلیل است که آن فیلسوفان و منطقدانان مفهوم علیت را در مرکز مسائل معرفت‌شناختی خود می‌نهادند و همین مفهوم در جای خود، اساس اختلاف‌نظر آنان با متکلمان و به‌ویژه اشاعره شد. نمونه روشن این اختلاف‌نظر و مشاجره، *تهافت الفلاسفة (Incoherence of Philosophers)* غزالی و ردیه ابن‌رشد بر آن، یعنی *تهافت التهافت (Incoherence of Incoherence)* است. از دیدگاه غزالی ادعای قطعی بودن رابطه علی و معلولی، توهمی بیش نیست. این رابطه، یکسره قابل فروکاستن به عادت است که خداوند در هر زمانی می‌تواند تغییرش دهد. اما ابن‌رشد معتقد است که اطلاق مفهوم عادت بر خداوند یا اشیای بی‌جان معنا ندارد. معرفت اصیل همانا بیرون کشیدن علت نهفته در هر رویدادی در جهان است به‌طوری که در توصیف فعالیت عقل می‌توانیم بگوییم «آن چیزی جز معرفت به وجود موجودات از راه معرفت به علل‌شان نیست؛ درحالی که چنین فعالیتی با دیگر قوای شناختی فرق می‌کند. بنابراین، هر آن کس که علل را انکار کند عملاً عقل را انکار کرده است.» (ابن‌رشد، ۱۹۳۰، ۵۲۲) ابن‌رشد سپس نتیجه می‌گیرد که این انکار، اساس «فن منطق» را از میان می‌برد و معرفت اصیل (ایبستمه) را محال می‌سازد و فقط رأی و گمان (دوکسا) به ما می‌دهد.

خطابه و شعر

ماهیت نقش «فن منطق» از دیدگاه فیلسوفان مسلمان به‌واقع بسیار پیچیده‌تر از چیزی است که بیان جزمی ابن‌رشد بر آن دلالت می‌کند. فیلسوفان مسلمان تمایل داشتند حوزه منطق را از آنچه ارسطو می‌پنداشت بسیار گسترده‌تر بدانند. شاید بهترین دلیل بر این نکته این است که منطقدانان مسلمان از همان دوران اولیه قلمروی / رخنون ارسطو را چندان بسط دادند که شامل دو رساله *خطابه و شعر* (و نیز *ایساغوجی فورفریوس*) شود به‌گونه‌ای که احتمالاً از مقاصد ارسطو نبوده است.

اما درخور توجه است که گنجاندن خطابه در مجموعه آثار منطقی بسیار زودتر از قرن دهم آغاز شد که شاهد ترجمه و انتشار متون منطقی در جهان اسلام بود. اندیشمندان کلاسیک مانند ریچارد والزر (Richard Walzer) در اوایل ۱۹۳۴ نشان داده‌اند که مفسران یونانی اسکندریه متعلق به مکتب آمیوس در قرن سوم قبلاً در *ارغنون* گنجانیدند؛ درحالی که سه قرن بعد سیمپلیسیوس (و. حدود ۵۳۲) خطابه را در کنار رساله منطقی ارسطو نهاد.

اگر فارابی و ابن‌رشد را نمایندگان سنت منطقی عرب - مسلمان بدانیم، بجا است که درباره دلایل آنها برای گنجاندن خطابه در آثار منطقی بحث کنیم. فارابی، که ابن‌رشد در این خصوص غالباً به وی اشاره می‌کند، خطابه را «فنی قیاسی» تعریف می‌کرد که هدف آن اقناع از راه ابزارهای خطابی، جدلی و نیز برهانی است. به‌واقع او از لحاظ تاریخی می‌گوید روش‌های خطابی و جدلی «اقناع» عملاً بر روش‌های برهانی مقدم بوده‌اند. حتی روش‌های مغالطه‌ای نیز چنین بوده‌اند. تا دوران افلاطون روش‌های جدلی، مغالطه‌ای، خطابی و شعری گفتمان به روشنی از همدیگر متمایز نبوده‌اند. تنها ارسطو بود که قواعد حاکم بر این شیوه‌های گفتمان را تدوین کرد. (فارابی، ۱۹۷۰، ۱۳۲).

فارابی درباره شعر می‌گوید که گوهر این فن از دیدگاه پیشینیان، یعنی ارسطو و پیروان وی، «عبارت است از گفتمانی برساخته از چیزی مشتمل بر تقلید از شیء (موضوع) از طریق عمل یا سخن گفتن برای یافتن بازنمود تخیلی از آن شیء؛ چنان که در گزاره‌های علمی و منطقی چنین است. از این‌رو، تخیل با معرفت علمی (اپیستمه) در برهان، با رأی و گمان (دوکسا) در جدل، و با اقناع در خطابه شبیه است. به همین دلیل فارابی می‌گوید شعر را می‌توانیم بخشی از منطق بدانیم. ابن‌سینا و ابن‌رشد در این مورد پیرو فارابی‌اند.

من معتقدم که استدلال فارابی بر این نکته استادانه است؛ اما نمی‌تواند گنجاندن شعر در مجموعه‌های منطقی را توجیه کند و چنین کاری به هر روی با مقصود ارسطو بیگانه می‌نماید؛ زیرا گفتار شعری از دیدگاه ارسطو صدق و کذب برنمی‌دارد و نقش شعر توصیف اموری نیست که اتفاق افتاده‌اند بلکه توصیف آن‌گونه اموری است که ممکن است رخ دهند؛ یعنی، به گفته خود ارسطو، آنچه امکان دارند که محتمل یا ضروری باشد. اما خطابه فرق می‌کند و نکته مهم این است که کل طبقه نویسندگان دارای گرایش‌های فلسفی مانند ابوحنیف توحیدی (وفات

۱۰۲۴ ه.ق) و ابن طفیل (وفات ۱۱۸۵ ه.ق) می‌توانستند خودشان را به سبک و زبانی خطابی و ادبی‌تر از فیلسوفان حرفه‌ای بیان کنند، حتی هنگامی که پیامی دقیقاً فلسفی منتقل می‌کردند.

کاربردهای روش هرمنوتیک

چنان‌که دیدیم، پسامدرنیست‌ها کوشیدند برای رهایی از شر فلسفه‌ای که روی هم‌رفته با یقین، عینیت و کلیت سروکار دارد هرمنوتیک را به جای آن پیشنهاد کنند. فیلسوفان مسلمان از همان دوران آغازین، هرمنوتیک یا معادل عربی آن یعنی تأویل را چونان مکملی برای فلسفه و جانشینی برای آن پذیرفتند. حتی متکلمانی که تمایل داشتند روش تأویل و تفسیر را کلاً به دیده تردید بنگرند، بر دو دسته بودند:

۱. نص‌گرایان (ظاهر فهمان) (literalists) مانند ابن حنبل (و. ۸۰۵) و ابن حزم (و. ۱۰۶۴) که زیربار استفاده از روش تفسیر در مورد متن قرآن مقدس نرفتند.

۲. خردگرایان یا نیمه‌خردگرایانی مانند معتزله و اشاعره که چنین کاربردی را پذیرفتند و بنابراین می‌توانیم آنها را طرفدار منش فلسفی بدانیم.

در میان فیلسوفان شاید ابن‌رشد آشکارترین کسی است که از روش استفاده از تفسیر در مورد قرآن دفاع می‌کند. او در مکتب ارسطویی پرورش یافت و یکی از بزرگ‌ترین مدافعان قرون وسطایی آن در شرق و غرب بود. یکی از رساله‌های مهم کلامی‌اش به نام *فصل المقال* را با تعریف فلسفه آغاز می‌کند به طوری که با توصیه قرآنی به «تأمل» درباره آفرینش خداوند (۲، ۲۹؛ ۷، ۱۸۴) و نیز با این گفته سنت‌پال مطابق است که «قدرت ازلی خداوند، هر چند نامرئی، وجود داشته تا ذهن در چیزهایی که خداوند آفریده است بنگرد.» (20, I. Romans) این تعریف فلسفه که مسلماً غیرارسطویی است می‌گوید «بررسی موجودات و ملاحظه آنها از آن‌رو که نمایانگر آفریدگارند، یعنی از آن‌رو که خلق شده‌اند، گویای آن است که شرع ما را به تأمل درباره موجود به شیوه‌ای عقلی فرامی‌خواند. ابن‌رشد می‌گوید چنین تأملی چیزی جز «استخراج و استنتاج مجهول از معلوم نیست»؛ یعنی همان چیزی که منتقدان آن را استدلال قیاسی (syllogistic reasoning) می‌نامند.

اگر بگویید استفاده از استدلال قیاسی یک نوآوری و بدعت (heresy) است، ابن‌رشد پاسخ خواهد داد که «مخالفان ما استدلال فقهی (juridical reasoning) را که در همان صدر تاریخ اسلامی وارد شده است، نوآوری و بدعت ندانستند. بنابراین، ما روش‌های قیاسی استدلال را

که برهان برترین شکل آن است در تفسیر متون مقدس به کار می‌بریم به‌ویژه هنگامی که به‌نظر می‌رسد آن متون با اصول برهانی و موجه شناخت ناسازگارند. ابن‌رشد توضیح می‌دهد که منظورش از تفسیر «بسط دلالت مفهومی واژه از معنای حقیقی به معنای مجازی آن است، بدون اینکه از کاربرد زبانی‌اش در نزد اعراب تخطی کنیم. چنین کاری به ما امکان می‌دهد تا به یک چیز نامی را نسبت دهیم که در خور همتای آن، یعنی در خور علت آن، عرض آن یا ملازم آن است.» اگر استفاده از این روش برای اندیشمندان حقوقی یا فقها در تصمیم‌گیری‌های حقوقی جایز است، پس فیلسوفان یا «اساتید برهان» که دربارهٔ چیستی واقعیت پژوهش می‌کنند مسلماً می‌توانند آن را به کار برند.

چنان‌که پیش‌تر هم گفتیم؛ از لحاظ اجتماعی ابن‌رشد اذعان می‌کند که روش تفسیر برهانی مختص فیلسوفان است، نه مردم عامی؛ زیرا استعدادهای عقلی آنها متفاوت است. او حتی به آیه پنجم سوره آل‌عمران برای تأیید نظر خود استناد می‌کند که می‌فرماید:

اوست خدایی که قرآن را به تو فرستاد که برخی از آن کتاب، آیات محکم است که آنها اصل و جمع دیگر آیات کتاب خواهد بود و برخی دیگر آیاتی است متشابه تا آنکه گروهی که در دل‌شان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا به تأویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه‌گری پدید آورند در صورتی که تأویل آن جز خدای کسی نداند و اهل دانش گویند ما به همه آن کتاب گرویدیم که تمام محکم و متشابه آن از جانب پروردگار آمده است.

ابن‌رشد مدعی است که منظور از راسخون در علم همانا فیلسوفان یا «اهل برهان» هستند و برای اثبات این مدعا به ترفندی هوشمندانه دست می‌زند بدین‌سان که در این آیه، راسخون را به الله عطف می‌کند و می‌خواند «و هیچ‌کس تأویل آن را نداند جز خداوند و راسخون در علم»، یعنی فیلسوفان.

با فرض چنین چیزی، شاید جالب‌ترین کاربرد روش هرمنوتیک آن گونه که ابن‌رشد توصیه کرد روشی است که با آن بر سه اتهامی که غزالی به فیلسوفان می‌زند؛ یعنی بر اتهام‌های انکار علم خداوند به کلیات، ادعای ازلی بودن جهان، و انکار جاودانگی شخصی (personal immortality) خط بطلان می‌کشد. ابن‌رشد می‌گوید غزالی در هیچ‌یک از این سه مورد نمی‌تواند یک تأیید قرآنی آشکار و صریح برای دیدگاه خود بیاورد.

برای نمونه، ازلی بودن جهان را در نظر بگیرید. غزالی و متکلمان عموماً معتقدند که آفرینش جهان در زمان و از عدم آشکارا در قرآن بیان شده است؛ اما بررسی دقیق آیات قرآنی

مربوط به آسانی نشان می‌دهد که «صورت» (form) جهان آفریده شده است، در حالی که وجودش ازلی و ابدی است. بنابراین، آیه ۷ سوره هود که می‌گوید «و اوست خدایی که آسمان و زمین را در فاصله شش روز آفرید و عرش او بر آب قرار یافت» ظاهراً بر این نکته دلالت می‌کند که آب، عرش (thorne) و زمان سنجش مدت آنها همگی ازلی‌اند. به همین سان، آیه ۱۱ سوره فصلت که می‌گوید: «سپس به آفرینش آسمان‌ها توجه کمال فرمود که آسمان‌ها دودی بود» ظاهراً بر این نکته دلالت می‌کند که آسمان‌ها از ماده‌ای ازلی (pre-existing) یعنی دود (دخان) آفریده شده بود. این تفسیر از این دو آیه آشکارا با نظریه خلق در زمان و خلق از عدم ناسازگار است؛ اما کاملاً پذیرفته است.

هرمنوتیک و روش شرح یا تفسیر

اگر هدف هرمنوتیک، به گفته رورتی، جستن معنا (یا معانی) متن، یعنی رابطه جمله‌ها و واژه‌ها با جمله‌ها یا واژه‌های دیگر، است، پس روش شرح (commentary) یا تفسیر (exegesis) را باید روشی ویژه بدانیم. این روش به‌واقع از ویژگی‌های متمایز سنت اسلامی است که تفسیر قرآنی از نمونه‌های اصلی آن است. تفسیر قرآنی، همچون سنت تلمودی، با نحوه جدید گفتمانی که دریدا و پیروانش آن را نوشتارشناسی می‌نامند چندان تفاوت نمی‌کند. از آثار اولیه دریدا چنین برمی‌آید که وی برخلاف نظر افلاطون معتقد بود که نوشتار (writing) بر گفتار (speaking) برتری دارد. افلاطون در *فایدروس* گفته بود نوشتار شیوه نازل (detased) بیان حقیقت است؛ زیرا زبان گفتاری را به نوشته‌ای بی‌جان فرو می‌کاهد و صرفاً مبنای یک حکمت ظاهری یا دروغین است.

تفسیر قرآن، که به عقیده مسلمانان وحی مستقیم «ام‌الکتاب» (the mother of the book) یا لوح محفوظ (preserved table) است که از ازل در آسمان وجود دارد، به‌طور کلی بر دو گونه است. برخی از تفسیرها مانند *کشاف زمخشری* (و. ۱۱۴۴) صورتی دستوری و زبانی دارد؛ در حالی که تفسیرهای دیگر مانند *البیان طبرسی* (و. ۹۲۵) بیشتر صورتی کلامی یا بحثی (discursive) دارد؛ اما در همه موارد مفسران تمایل داشتند اندکی از چاشنی اطلاعات زندگینامه‌ای و تاریخی و اطلاعات فرعی دیگر برگرفته از سیره نبوی را بر تفسیرهای خود بیفزایند. از این‌رو، مفسران قرآنی را می‌توانیم پیشاهنگان هرمنوتیک جدید به‌شمار آوریم.

اما فیلسوفان از همان آغاز قرن دهم رویکرد دقیق‌تری به متون فلسفی برگزیدند که تقریباً فقط ارسطویی بود. فارابی که نخستین مفسر منطق ارسطویی بود، و این نکته از تفسیر موجود وی بر کتاب العبارة (*On Peri Hermeneias*) برمی‌آید، بی‌آنکه چندان از متن ارسطویی دور شود، ارسطو را به صورتی عربی درآورد. وانگهی، او شرح‌های دیگری بر همه بخش‌های ارغنون نوشت که خطابه، شعر و نیز ایساغوجی فورفریوس را، چنان‌که پیش‌تر گفتیم، دربرمی‌گیرد. او همچنین سهم ارزشمندی در تحلیل اصطلاحات منطقی در دو رساله مهمش یعنی *الالفاظ المستعملة فی المنطق* (*The Terms used in Logic*) و کتاب الحروف (*the Book of Letters*) و رساله‌های کوچک‌تر دیگری که تا پیش از دوران جدید بی‌همتا است.

ابن رشد هم که بر کل قلمروی متون منطقی ارسطویان اشراف داشت تفسیرهای مفصل و متوسط و نیز شرح‌ها یا خلاصه‌هایی نوشت که هم به زبان عربی و هم به زبان لاتین بر جای مانده است. به‌طور کلی ابن رشد مایل بود در تفسیرهایش به بیان دقیق و موبه‌موی متن بپردازد و تابع آن باشد و از این رو غالباً بر فارابی خرده می‌گیرد که چرا مطالب ناموجهی بر متون ارسطویی افزوده یا از آنها دور شده است.

نتیجه

اگر قرار است فلسفه، چنان‌که برخی از پسامدرنیست‌ها پیشنهاد کرده‌اند، با هرمنوتیک، خطابه، گفتگو یا شعر جایگزین شود، باید به این پرسش پاسخ دهیم که آیا میان روش فلسفی، به‌ویژه معرفت‌شناسی و این روش‌های جایگزین تعارضی نازدودنی وجود دارد و آیا همه این روش‌ها را نمی‌توانیم به خدمت فلسفه و تقویت آن درآوریم. به هر روی، برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفانی که از میان آنها می‌توانیم به افلاطون، نیچه، کیرکه‌گارد و سارتر اشاره کنیم، تمایل داشتند از ادبیات و حتی روش‌های خطابی گفتار بیش‌تر از روش‌های دیگر استفاده کنند، بی‌آنکه شأن و مقام خویش به‌عنوان یک فیلسوف را به مخاطره اندازند.

باری، نخست اینکه تعارض پیش‌گفته میان روش‌های گوناگون گفتار یاد شده برای فیلسوفان عرب - مسلمانی که می‌خواستند از آنها بیش‌ترین بهره‌ها را ببرند مشکلاتی جدی پدید نمی‌آورد.

دوم اینکه از این شورش پسامدرنیست‌ها معلوم نمی‌شود که هدف فلسفه یا نحوه‌های گفتار جایگزین آن واقعاً چیست. اگر هدف، چنان‌که رورتی و گادامر گفته‌اند، گفتگو یا تهذیب

باشد، ما با آنها نزاعی نداریم؛ زیرا اولاً گفتگو چونان روشی برای استنتاج حقیقت یکی از نخستین روش‌هایی است که فیلسوفان اولیه همچون سقراط و شاگردش افلاطون و بسیاری از اندیشمندان بعدی مانند هیوم و ریچی (Ritchie) از آن بهره برده‌اند. سقراط از گفته‌های جزمی یا غیرانتقادی پرهیز می‌کرد و مدعی بود که چونان مادرش به حرفه مامایی می‌پردازد و اندیشه‌هایی را که همسخنان یا پیروانش آستن آنهایند، می‌زایاند. او گفتگو یا دیالوگ را چونان ابزاری برای راهنمایی آن دسته از همسخنان یا پیروانش به سوی درک برتری برخی از گفته‌ها بر گفته‌های دیگر به کار می‌برد که نخست به ناسازگاری مواضع اولیه‌شان پی برده‌اند. به تعبیر دیگر، هدف او بازسازی (construction) بود نه ساختارشکنی (deconstruction).

سوم اینکه تهذیب، از جمله تهذیب نفس (self-edification) قطعاً تنها بر پایه این فرض امکان‌پذیر است که گوینده پیامی برای رساندن دارد، خواه برای آموزش دادن باشد یا برای اطلاع‌رسانی یا اصلاح کردند. اما اگر گفتگو برای جستجوی بدون هدف قابل مشاهده باشد، پس تهذیب و هیچ مقصود دیگری امکان‌پذیر نخواهد بود؛ مگر تفریح و سرگرمی زیباشناختی. در این صورت، این پرسش مطرح می‌شود که چگونه می‌توانیم فلسفه را از کم‌دی، نمایش‌نامه، شعر و دیگر انواع ادبی و هنری هدفشان ایجاد لذت و سرگرمی است، متمایز کنیم.

فیلسوفان عرب - مسلمان از این داد و بیدادهای روش‌شناختی برآشفته نمی‌شوند. برای نمونه، ابن‌سینا شعری طبی سرود که در قرون میانه با عنوان *contica* به لاتین ترجمه شد. ابن‌طفیل (و. ۱۱۸۵) داستانی فلسفی به نام *حی بن یقظان* نوشت که گمان می‌رود بر دانیل دفو (Daniel Defoe)، مؤلف *رابینسون کروزوئه*، تأثیر گذشته است. نویسندگان کم‌تر مشهور دیگری نیز منطق و دستور زبان را به نظم سروده‌اند. نکته در خور توجه این است که شیوه‌های شعری، خطابی و دیگر انواع ادبی گفتمان دشمن گفتمان فلسفی که از تنوع و ابتکار بسیار بیش‌تری برخوردار است، پنداشته نمی‌شد. فیلسوفان به جای هراسیدن از هرمنوتیک باید به آن خوشامد گویند و از آن چونان ابزاری برای بسط گفتمان فلسفی بهره گیرند و با استخراج منابع اطلاعاتی، زندگی‌نامه‌ای و اجتماعی و فرهنگی، متون فلسفی را لنگرگاه واقعی تری بسازند.

امروزه جهان اسلام در دو جبهه وارد کارزار شده است: یکی با بنیادگرایان (fundamentalists) که علیه آزادیخواهان (liberalists) و مدرنیست‌ها مبارزه می‌کنند؛ دیگری با نوپوزیتیویست‌ها که علیه پیشگامان متافیزیک و الهیات کلاسیک می‌ستیزند.

ساختارشکنی و پسامدرنیسم به حوزه فرهنگی مسلمانان حمله‌ای جدی نبوده است. اکبر. س. احمد در کتاب ارزشمند و ژرفانمای *پسامدرنیسم و اسلام* (۱۹۹۲) بر پاسخ‌های اصلی اسلام به این دو نهضت معاصر تأکید ورزیده است؛ اما تحلیل احمد اساساً جامعه‌شناختی و فرهنگی است، نه فلسفی. ارنست گلنر (Ernest Gellner) در کتاب *فلسفی تری به‌نام پسامدرنیسم*، *عقل و دین* (۱۹۹۲) بحث کرده که پسامدرنیسم و ساختارشکنی همانا عقیده به نسبی‌انگاری در همه چیز (*relativismus uber alles*) است و به همین دلیل نمی‌توانیم آن را با جهان‌بینی اسلامی آشتی دهیم. من می‌پذیرم که این جهان‌بینی که هنوز خواه به شکل لیبرال و خواه به شکل جزمی غلبه دارد، بر این برنهاد مبتنی است که وحی اسلامی نهایی و قطعی است و اینکه حقیقت دینی یا غیردینی را با ابزارهای گوناگون زبانی، ادبی، فلسفی، کلامی و غیره می‌توانیم بشناسیم، اما نمی‌توانیم در آن تردید کنیم یا ساختارش را بشکنیم.

منابع

- Ahmed, Akbar S. 1992: *Postmodernism and Islam* (London: Routledge).
 Aristotle 1941a: *Analytica Posteriora*. Ed. Richard McKeon (New York: Random House).
 ----- 1941b: *De Anima*. ed. Richard McKeon (New York: Random House).
 ----- 1941c: *Metaphysics*. ed. Richard McKeon (New York: Random House).
 ----- 1941d: *Nicomachean Ethics*. ed. Richard McKeon (New York: Random House).
 Al-Fārābī 1923: *Risāla fi I Aql* [Epistle on Reason] (Beirut: Catholic Press).
 ----- 1970: *Kitāb al Hurūf* [Book of Letters] (Beirut: Dar al-Mashriq).
 Gellner, Ernest 1992: *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge).
 Ibn Rushd (Averroes) 1930: *Tahāfut al-Tahāfut* [Incoherence of the Incoherence] (Beirut: Catholic Press).
 ----- 1954: *Fasl al-Maqāl* [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 Interprétations* (Paris: Éditions du Seuil).

Futher readings

- Black, Deborah L. 1990: *Logic and Aristotle's Rhetoric and Poetics in Medieval Arabic Philosophy* (Leiden: E. J. Brill).
 Derrida, Jacques 1967: *De la Grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit).
 Fakhry, Majid 1983: *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press).
 Rorty, Richard 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press).
 Taylor, Mark C. (ed.) 1986: *Deconstruction in Context* (Chicago: University of Chicago Press).