

اساتید فلسفه دانشگاه تهران در نشست «مابعدالطبیعه و امر سیاسی» کتاب «فارابی، موسس فلسفه اسلامی» را بازخوانی کردند

فلسفه در افق وجود پیامبر سیاست دارد



سیدجواد تقوی

خبرنگار گروه ایذه حکمرانی

مساله نسبت فلسفه و سیاست، معمولا تحت عناوینی چون فلسفه سیاست یا فلسفه سیاسی، به رابطه یک سوپه فلسفه با سیاست منتهی می شود که در آن، فلسفه به مثابه مکاتب و نظام های متافیزیکی، عهده‌دار تبیین مبانی و غایات سیاست می شود. حال آنکه طرح «فلسفه و سیاست» نه تنها مدعایی پیرامون سیاست است، بلکه می تواند ادعایی درباره فلسفه نیز به میان آورد. به همین جهت است که داوری اردکانی نیز که در رجوع به فلسفه فارابی، در پی طرح پرسش فلسفی امروز ما بوده، در طرح ایده «تاسیس فلسفه اسلامی در فارابی»، توجه فارابی به سیاست را در مرکز تاملات خود قرار می دهد. چه بسا که معاشرت فلسفه اسلامی در طرح مساله نسبت میان فلسفه و سیاست، امکان پذیر شود. متن زیر حاصل نشست با عنوان «مابعدالطبیعه و امر سیاسی» است که توسط شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی و به مناسبت انتشار اولین شماره «نقدنامه علوم انسانی» آبان سال گذشته در دانشگاه تهران برگزار شده است. در این شماره از «نقدنامه علوم انسانی»، کتاب «فارابی، موسس فلسفه اسلامی» اثر رضا داوری اردکانی مورد بازخوانی و نقد و بررسی قرار گرفته است. در این نشست، سه نفر از اساتید برجسته گروه فلسفه دانشگاه تهران، سیدحامد طالب زاده، سیدمحمدرضا بهشتی و محمدتقی طباطبایی به نقد و بررسی مقاله‌ای از طالب زاده در این شماره از نقدنامه پرداخته‌اند.

محمدتقی طباطبایی این نشست به بهانه انتشار مقاله‌ای از آقای طالب زاده در اولین شماره مجله «نقدنامه علوم انسانی» برگزار می شود. مبدأ عزیمت آقای طالب زاده در این مقاله، ایده تاسیس فلسفه اسلامی توسط فارابی است که از جانب داوری اردکانی مطرح شده است. آقای داوری در آثار خود، بر موسس بودن فارابی تاکید دارند و براساس آن، به طرح مباحثی در فلسفه اسلامی پرداخته‌اند. اما این تعبیر چه معنایی دارد؟ اولاً تاسیس در فلسفه چه معنایی دارد و ثانياً موسس بودن فارابی به چه معناست؟ آیا فارابی چیز جدیدی را به نام فلسفه اسلامی در جهان پدید آورده که تا پیش از آن سابقه نداشته است؟ آیا این پروژه‌ای است که آغازی دارد و در نتیجه انجामी هم دارد و در یک نقطه تمام می شود و از حیزت انتفاع ساقط می شود؟ وجه این تاسیس چیست و به چه معنا می‌باشد گفت‌گویی که فارابی موسس فلسفه اسلامی است؟

سیدحمید طالب زاده من سخن از نام مفهوم عقل آغاز می‌کنم و تاسیس فلسفه اسلامی با عقل فعال مناسبت دارد؛ بدین معنا که فارابی برحسب تحولی در مفهوم عقل، اندیشه خود را گسترش داده است. عقل انسان نزد ارسطو، به دو حیث نوس پانتیکوس (عقل متغعل) و نوس پوینتیکوس (عقل سازنده) تفکیک شد. این دو حیث از عقل، درون نفسند و خود نفس (پسخوه) نیز با طبیعت (فوسیس) برابر است. فوسیس یونانی حقیقتی است که از درون شکفته می شود و بروز می کند. نفس (پسخوه) انسانی نیز از درون شکفته می شود و به فعلیت می رسد. به همین جهت، یک جهت آن نوس پانتیکوس است و جهت دیگر آن، نوس پوینتیکوس است که سازندگی و صناعت می‌کند. نوس پوینتیکوس در نظر ارسطو فعلیت درونی نفس است. ناگفته نماند ارسطو در کتاب نفس، طوری سخن می‌گوید بعدها به مناقشهای کشیده شد که آیا ارسطو نوس پوینتیکوس را جدای از نفس می‌داند یا درونی آن.

به هرحال فارابی از برداشت اول استقبال کرد و عقل فعال به منزله جوهری مفارق و مجرد و بیرون از نفس انسان درنظر گرفته شد. بدین سان عقل فعال از امری بشری فراتر رفت و جنبه فرانسائی و قدسی و الهی پیدا کرد. تجرد و جدایی عقل فعال، زمینه مناسبی برای تفسیر وحی پدید آورد. بد سیاست‌المدنیة می‌گویی: «و العقل الفعال، فعله العنایة بالحيوان الناطق» عقل فعال محیط بر نفوس انسانی است و با فیض خود، انسان را به کمال عالی و سعادت خویش می‌رساند؛ اما عقول مفارق که عقل فعال دهمین و آخرین آنهاست، انواع متباینند و هریک نوع منحصربه‌فرد است. عقل فعال یا عقل دهم، تعلیم دهنده به انسان و به سعادت رساننده اوست. از سوی دیگر، جزئیت یا به تعبیر قرآن، روح‌الامین نیز موجودی مجرد و مفارق است و ملک وحی و پیام‌رسان و سفیر الهی بر قلب پیامبر است و از این جهت، معلم بشر است: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى». (آیه ۵ سوره نجم) گوویی در اینجا حقیقت روح‌الامین با عقل فعال یگانه است و هر دو معلم بشرند و از آنجا که در مفارقات تام، ماده وجود ندارد که نوع واحدی با افراد متعدد پدید آید، پس انواع منحصربه‌فردند و چون عقل فعال و روح‌الامین هوریتی واحد دارند، طبق اصول وحدت، نامتمایزان نمی‌توانند متعدد باشند. در نتیجه فارابی عقل فعال را با ملک وحی یکی می‌کند و فلسفه اسلامی را بنیان‌گذاری می‌کند.

عقل فعال مرتبط با انسان است و می‌توان گفت انسان بالقوه همان عقل فعال است، زیرا به نظر فلاسفه اسلامی، آخرین رتبه از سلسله عقول طولیه، نفس ناطقه است. عقل فعال هم مبدأست و هم غایت است. مبدأ است، زیرا معقولات را اضافه می‌کند به نفس ناطقه؛ و غایت است، از آن جهت که پایان قوس صعود است و نفس ناطقه به سوی او سیر می‌کند. از آن جهت که مبدأ فیوض عقلانی است، حقیقت است و از آن جهت که غایت کمالات نفسانی است، خیر است. بدین‌گونه، حقیقت و خیر در مقام عقل فعال یکی می‌شوند و نظر و عمل با هم پیوند می‌خورند.

معقولات که اضافه می‌شوند، راه برای آراستگی نفس به فضایل اخلاقی و رسیدن به سعادت هم باز می‌شود و اراده منتهی به فضیلت در او شکل می‌گیرد. فضایل آن هستند که نفس انسان را از تعلقات جسمانی و امیال و خواسته‌های دنیوی دور می‌کند و ظرفیت نفسانی او برای دریافت کمال حقیقی افزوده می‌شود و استعداد رسیدن به خیر اعلی در او پدید می‌آید. کسی که واجد چنین درجاتی از نظر و عمل باشد، فیلسوف خوانده می‌شود. اما از این بالاتر، رتبه‌ای است که پیامبر به آن می‌رسد؛ چنانکه از طریق اوست که کلیت حکمت نظری و عملی به جزئیات اعمال و احوال و صفات انسانی گسترش و تفصیل پیدا می‌کند و حکمت که مختص اندیشه‌ورزان و خواص است، عمومیت پیدا می‌کند و احاد اجتماع را نیز دربرمی‌گیرد.

پیامبر فیلسوفی است که نه تنها به کلیت نظر و عمل داناست، بلکه دانایی او به مرحله دعوت عموم به سمت وسوی حقیقت و خیر بسط پیدا می‌کند. او واسطه‌ای است که دارایی خواص را در اختیار همگان قرار می‌دهد و شکاف میان خواص و عوام را برمی‌دارد و مجالی فراهم

می‌کند تا مردم نیز از ثروت خواص که دانایی حقیقت و خیر است، برخوردار شوند. این جایگاه که پیامبر را به درجه‌ای فراتر از فیلسوف به‌طور عام ارتقا می‌دهد و او را به تعبیر فارابی به فیلسوف مطلق تبدیل می‌کند، اتصال مضاعف پیامبر به عقل فعال است؛ بدین معنا که فیلسوف علی‌العموم فقط به واسطه عقل خویش به عقل فعال مرتبط می‌شود، اما پیامبر که صاحب دعوت عمومی است، علاوه بر اتصال قوه عقل، از اتصال قوه متخیله به عقل فعال نیز بهره‌مند می‌شود و دانایی کلی او به دانایی جزئی هم گسترش می‌یابد. او حقیقت و خیر را علاوه بر ساخت کلیات، در ساخت انگارها و قلمرو فراخ و شگفت‌انگیز مثالات و تمائیل نیز دریافت می‌کند و راه‌های وصول به کمال برای او در قلمرو نگاره‌ها و نقوش نیز آشکار می‌شود. عقل او در اتصال بی‌وقفه به عقل فعال، همچون قلبی تپنده، خون زندگی و فضیلت را در همه شریان‌های اجتماع، به منزله پیکره‌ای واحد و ارگانیک به اصطلاح پمپاژ می‌کند. «وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ» (۲۴ سجده): ما پیامبران را پيشوایانای قرار دادیم که به امر ما هدایت می‌کنند و به آنها عمل به فضایل را وحی کردیم.

فارابی از این روی از پایگاه مابعدالطبیعی، عقل فعال را به منزله بنیاد وحدت فلسفه و دین تبیین کرد و هم هنگام فلسفه اسلامی و امر سیاسی یا سیاست برتر را تاسیس کرد و پیامبر فیلسوف را به مثابه رئیس اول مدینه فاضله تعیین کرد. به تعبیر فارابی در رساله تحصیل السعاده: «و الفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان يحصل له العلوم النظرية، و يكون له قوة على استعمالها في كل ماساواها للوجه الممكن فيه. و اذا تومل امر الفيلسوف على الاطلاق، لم يكن بينه وبين الرئيس الأول فرق»، نگرش فارابی به اینجا می‌انجامد که دین فلسفه است از حیث کلیت و فلسفه دین است از حیث جزئیت؛ پس فلسفه به منزله وجه بطونی دین و دین به منزله وجه ظهوری فلسفه یا یکدیگر متحد می‌شوند. بدین ترتیب برحسب نظر فارابی، دین به مثالات فلسفه، یعنی شرایط و احکام اعمال تعبیر می‌شود و فلسفه جایگاه اثبات و استدلال جزئیات نظر و عمل و بیان ادله آنها را به خود اختصاص می‌دهد. اما وحدت فلسفه و دین که در برتو جریان مستمر افاضات عقل فعال به متخیله در پیامبر و تابعان مماثل برقرار می‌شد، در تداوم تاریخی و تابعان ناممائل گسسته می‌شود و وضع تازه‌ای پیش می‌آید که نه فیلسوف در امر سیاسی مداخله می‌کند و نه زمام‌دار نیازی به فلسفه احساس می‌کند. چیزی در فارابی نالاندیشه‌یاقی می‌ماند که بعدها به این تفکیک منجر شد. تفاوت بطون و ظهور و مفهوم و مصداق در اندیشه فارابی پوشیده باقی می‌ماند. متخیله پیامبر از عقل فعال سیراب می‌شود و جزئیات منتشرشده از مرتبه عقل به خیال، نسبت مصداق با مفهوم نیست، زیرا نسبت مفهوم و مصداق برحسب تقدم حس و خیال بر معقولات تبیین می‌شود؛ درحالی‌که تقدم عقل بر قوه متخیله، دایرمدار بطون و ظهور است.

دارایی عقلانی فیلسوف در اتصال به عقل فعال، در حدود مفاهیم است و او به واسطه بهره‌مندی از مفاهیم، دست‌اندرکار استدلال و برهان و اثبات می‌شود. فیلسوف صاحب کلیات است؛ اعم از کلیات نظری یا حقایق و کلیات عملی یا خیرات و فضایل. اما کلیات فیلسوف از سنخ مفاهیم است و درست به همین دلیل است که راه فلسفه و حکمت نظری و عملی بر هنگام گذشده است و هرکس در قوت‌واب حقایق باشد و به تربیت عقلی و فلسفی آراسته شود، چه بسا فیلسوفی متبحر شود. پیامبر نیز صاحب کلیات است؛ اعم از کلیات نظری و عملی، اما کلیات پیامبر از سنخ مفاهیم کلی برآمده از حس و خیال نیست. کلیات برای او مبادی وجودی یا بطونی است که از متخیله او به نحو وجودی ظهور می‌کند. نفس پیامبر ذات و حقیقت سیاست برتر و مدینه فاضله است، نه تصورات و مفاهیم آن. این تفاوت نالاندیشیده و تمیزنیافته، در طرح فارابی به آنجا منتهی شد که فیلسوف صاحب مفاهیم کلی، از افاضات عقل فعال به اندیشه کلی و خود جلیاد است و فلسفه و حکمت دست یابد و تابع ناممائل نیز در برتو اجتهاد، مفاهیم فرعی را به مفاهیم اصلی و کلیات ارجاع دهد. دارایی این هر دو صنف، مفاهیم کلی و اصول کلی است. فیلسوف جزئیات جهان تکوین را به کلیات مفاهیم و معقولات ثانی فلسفه بازمی‌گرداند و مستنتب، جزئیات فروع تشریحی را به کلیات مفاهیم و اصول معین بازمی‌گرداند. بدین ترتیب اتصال بطون و ظهور که نبض تپنده نبوت و رسالت و مقام تاویل بود، به ربط نظر و عمل و حکمت نظری و عملی در قالب مفاهیم و معقولات معین یا مقام تاصیل تبدیل شد و تپش و نبضان خود را از دست داد و دو قلمرو انتزاعی و جدای از یکدیگر را تشکیل داد و البته این چیزی نبود که آرمان فارابی در جست‌وجوی آن بود.

سیدمحمدرضا بهشتی پرسشی در ذهن من بیشتر شکل گرفت که جا دارد راجع به آن گفت‌وگو کنیم. در متن آقای طالب زاده سه تعبیر به کار برده شد. اول اینکه تنها نحوه اندیشیدن به هستی به منزله کل، متافیزیک است. دوم اینکه ژرف‌ترین نسبت باکل و فهم معنای کلمه کل، در عرصه متافیزیک ممکن است و سوم اینکه هیچ نحوه اندیشیدنی به غیر از متافیزیک، یاری اندیشیدن به کل را ندارد. من این را ابتدا عرض کنم که میبانت ایشان راجع به پیامبری و وحی و تکینگی، بسیار بحث دقیقی است. اما این سه گزاره برای من پرسش برانگیز شد. ممکن است در فهم واژه متافیزیک یا در اطلاق این واژه، تفاوت برداشتی وجود داشته باشد؛ اما اگر آنچه ما به عنوان سنت متافیزیک می‌شناسیم، مقصود بوده باشد، این سه گزاره بسیار قابل‌مناقشه است. در یادداشت آقای طالب زاده تفاوتی گذاشته شده بود میان سخن گفتن از کلی و کلیت و سخن گفتن از کل که به نظر می‌رسد تفاوت روشنی داشته باشند، اما آنچه در اینجا ادعا شد، این است که یگانه جایی در اندیشه که ما با کل نسبت پیدا می‌کنیم، به‌طورکلی متافیزیک است.

رسیدن بر چنین نقطه‌ای که به یک معنا سراغ‌آز تمامی اندیشه‌هاست، آن هم نه فقط در عرصه فلسفه، بلکه در ساخت علم، بسیار عمیق و اساسی است. داستان این وحدت آغازین که در ادامه کثرتی را ممکن می‌کند، بسیار دشوار است و حتی صورت‌بندی و بیان آن به سادگی امکان‌پذیر نیست. علاوه بر ساخت فلسفه و ساخت علم، ما در ساخت عرفان هم با این مساله روبرو هستیم و به نظر من، هر سه با یک مساله کلنجار می‌روند و برای رسیدن به دریافتی از موضوع واحد تلاش می‌کنند. ما متافیزیک را به معنای مصطلح به کار می‌بریم و نه معنایی فراتر از آن چیزی که در تاریخ فلسفه با آن آشنا هستیم. در این معنا، نگاه می‌کنیم به قله‌های تلاش متافیزیکی مثلا هگل که یک نقطه اوج است. آنچه در پی‌اش هستیم، رسیدن به مرتبه‌ای از درک است درعین حال که متافیزیکی است، یعنی درک مفهومی است، مدعی آن است که ما امکان

درک وحدت در عین کثرت را داریم، یعنی کثرت با تمام ویژگی‌هایی که دارد، جزئی با تمام خصوصیاتش و با تمامی دگرگونی‌هایی که می‌پذیرد، می‌تواند ذیل یک مفهوم، آن هم یک مفهوم عقلانی دربیاید. مساله، رساندن خودمان به مرتبه‌ای از اطلاق است؛ اطلاق که اطلاقی انتزاعی نیست که تمامی جزئیات و کثرت را بیرون بریزد و ما در یک انتزاع خودمان را به آن برسانیم، بلکه در کمال انضمام، بتواند دربرگیرنده کثرت و تمامی جزئیات با جزئیت‌شان باشد. این ادعا را ما در هگل داریم و تلاش عظیمی هم صورت می‌گیرد. بااین حال، همان‌جا هم جای پرسش است که آیا توانسته‌ایم خودمان را به نوعی از اطلاق برسانیم که فراتر از وحدت لایشرطی است که لایشرط قسمی نباشد؟ چون وقتی لایشرط قسمی گفتیم، بلافاصله وارد یک مرتبه دیگری شده‌ایم، غیر از آن جایی که مقسم است. به نظر می‌رسد در این جهت قدم‌های بسیار بزرگی برداشته شده، اما آیا آنچه در اینجا راهنمای ما برای تلاش مان است، این مرتبه است یا مرتبه‌ای فراتر از آن؟

از این طرف تلاش شده نظام بزرگی بتواند شکل بگیرد و کماکان بتواند عنوان مابعدالطبیعه و متافیزیک را داشته باشد، مثل ملاحظه‌را. آیا این اندیشه به‌عنوان علم و دانشی مفهومی توفیق دارد خود را به آن مرتبه‌ای از اطلاق برساند که می‌گوئیم به آن برسیم و در آن، وحدت لایشرط داشته باشیم؟ اینجاست که انسان احساس می‌کند ملاحظه‌را نگاه حسرت‌باری به این عربی دارد و حتی تصریح می‌کند، بنابراین اگر نگاه‌مان به سنت متافیزیک باشد، این قله‌ها را که نگاه می‌کنیم، چه در فلسفه مغرب‌زمین و چه در سنتی که خودمان داریم، چنین چیزی را پیدا نمی‌کنیم.

سوال این است که کدام متافیزیک چنین امکانی را به ما می‌دهد؟ متافیزیکی که بوده یا متافیزیکی که بخواهد در آینده بنا و تاسیس شود؟ کتاب «تمهیدات» کانت به بیان خود او، تمهیدی بود برای متافیزیکی که به‌عنوان یک دانش بخواهد در آینده محقق شود. آیا اینجا هم مقصود از متافیزیک، متافیزیکی است که بخواهد در آینده بنا شود؟ آیا با این شروط، همچنان اسمش می‌تواند متافیزیک باشد؟ اینکه گفته شد فارابی ضرورت تاسیس متافیزیک یا مابعدالطبیعه را درک کرد، اما در مقام عمل آنچه به‌وجود آمد، توانسته شرایط لازم برای چنین کاری را داشته باشد، نکته قابل تأملی است؛ اما در اینجا برای آن چیزی که به دنبال آن هستیم، باید تعبیر متافیزیک را بسیار محتاطانه‌تر به کار ببریم. شاید باید به سمتی حرکت کنیم که برای این طرح، واژه جایگزینی را به کار ببریم که این همه بار تاریخی و گذشته چندصدها ساله را نداشته باشد و این ابهام را هم برطرف کند.

توابع و لوازم بحثی که آقای طالب زاده در اواخر مطرح کردند، بسیار مهم و جدی است. یکی اینکه حال در عین حال که سعی به آن جوجهی به آن شد، اما در عمل از دایره اندیشه فلسفی بیرون ماند؛ انگونه که امر سیاسی مبدأ یک درک عقلانی فلسفی شود که بتواند تمام شئون زندگی عملی را به نحوی ذیل خود قرار دهد. از آن طرف امر سیاسی واگذار شد به یک لایه دیگری از دانش و فهم که از منشا دیگری آغاز شده و ذیل عنوان تفقه از آن یاد می‌شود. آیا در اینجا امر سیاسی از آن جهت که امر سیاسی است، امکان فهم شدن را پیدا می‌کند یا نه؟

دوم اینکه داستان تفاوت روشنی که درخصوص تکینگی وحی و پیامبری گفته شد، بسیار بحث دقیقی است. تبلور وحی در خوانش جهان که هر بار به نحو جدیدی صورت می‌گیرد، بسیار تعبیر قابل توجهی است. اینکه فارابی با تقلیل پیامبری به یک امر کلی، تشخیص و singuluraty رسالت درنمی‌یابد، نکته بسیار مهمی است.

محمدتقی طباطبایی من اول از همه پیشنهاد اکید می‌کنم که مقاله را با دقت بخوانند. من از این مقاله بسیار یاد گرفتم و به نظرم مقاله‌ای است که به خاطر روشن بودن نقاطی که ادعاهایش را مطرح می‌کند، به شما توان این را می‌دهد که حتی اگر نمی‌خواهید آن را بپذیرید، دقیقاً بتوانید خودتان را صورت‌بندی کنید. من با وجود اینکه سال‌هاست تلاش غالب متفکران ۱۰۰ سال اخیرمان را خوانده‌ام، می‌توانم بگویم که ما چنین صورت‌بندی‌ای از این مساله نداریم که فلسفی‌بودن فلسفه اسلامی به چیست، وقتی فلسفه اسلامی می‌گوئیم، یعنی چه؟ این قید اسلامی در اینجا به چه معناست؟ اگر قیدی باشد که بخواهد فلسفه را به معنایی مقید کند و از علم کلی و مطلق ببندازد که نقض غرض است. پس اصلا جا ندارد که ما این را به مثابه یک قید بفهمیم. پس وقتی ما فلسفه اسلامی می‌گوئیم، چه چیزی مراد می‌کنیم؟ این سوالی بود که در ۱۰۰ سال اخیر به شکل جدی مطرح شده و واقعا اعتبارش برای آقای داوری است، چون ایشان این سوال را خیلی جدی پرسیده‌اند و مدعی عی طرح ایده تاسیس هستند.

دو نکته در سطح آقای داوری وجود دارد. یکی اینکه ما هر وقت سراغ فلسفه اسلامی می‌رویم، درک تاریخی از آن وجود ندارد. نکته‌ای که آقای طالب زاده به‌دقت به آن اشاره کرد. ما عقل و حقیقت را تاریخی نمی‌فهمیم. آقای داوری می‌خواهد بگوید اعتبار کار من در این است که من این سوال را در بستر امر تاریخی درک می‌کنم. مطلبی که آقای طالب زاده فرمودند، در این سطح است که اصلا نفی تاریختی و عبور از تاریختی، از لوازم این فلسفه و فلسفه‌شدن فلسفه اسلامی در فارابی است. اگر آقای داوری می‌گوید تاسیس فلسفه اسلامی یعنی یافتن نقطه وصل دین و فلسفه، آقای طالب زاده این مساله را براساس مفهوم عقل فعال و یکی شدن آن با روح‌الامین، چه در عقل نظری و چه در عقل عملی توضیح می‌دهد؛ کاری که خود آقای داوری به این صراحت انجام نداده‌اند.

آقای طالب زاده می‌گویند این چیزی که نقطه تاسیس فلسفه اسلامی شد، اتفاقا مایه گسست دین و فلسفه است؛ یعنی ما از یک سو به حکمت خالده‌ای می‌رسیم که دیگر کاری به حکمت عملی ندارد و از سوی دیگر به حکمتی عملی می‌رسیم که به تفقه مبدل می‌شود و کاری به حکمت حکمتی ندارد. اگر اساس اندیشه فلسفی، ابتغای حکمت عملی بر حکمت نظری بوده، چگونگی رسیدن به خیر اعلی در سیاست، در فلسفه سیاسی به دست می‌آید. در فلسفه فارابی به نحوی این کار انجام می‌شود که لازمه‌اش ازبین‌رفتن امکان وحدت دین و فلسفه است.

بنابراین یک بحث اولیه این است که چگونه مابعدالطبیعه فارابی شکل می‌گیرد. این بیان که حکمت نظری‌اش ارسطویی است و حکمت عملی‌اش افلاطونی، بخش مهمی از مقاله است که قابل نقد و نظر است. بحث دیگر، مساله یکی‌کردن وحی و عقل در عقل فعال است که همان‌جا نقطه نقد شکل می‌گیرد؛ یعنی فروکاستن دین به شریعت و فروکاستن وحی به امری که فقط واضع نوامیس است. آیا دین فقط شریعت است؟ این یکی از نقدهای جدی است. من فقط صورت‌بندی می‌کنم تا نکته آخر خودم را بگویم. اینها نکات اصلی است که در مقاله گام‌به‌گام به ما داده می‌شود.

فلسفه در افق وجود پیامبر سیاست دارد

نکته مهم دیگری که وجود دارد، علاوه بر فروکاستن دین به نوامیس و شریعت، فروکاستن معرفت وجودی پیامبر به معرفت عقلی فیلسوف است. اینجا هم یک فروکاهش دیگری رخ می‌دهد؛ یعنی فیلسوف همه چیز را با کلیات و درک نظری می‌فهمد، اما پیامبر با درک نظری پیش نمی‌رود. پیامبری‌کی از مراتب وجودی‌اش درک نظری است. البته براساس فهمی که فارابی به ما می‌دهد، درک نظری هم وجودی است؛ یعنی به واسطه پیوند با عقل کل شکل می‌گیرد. اما پیوند وجودی صرفا پیوند نظری و عقلی نیست؛ بلکه پیوند با نفس کل در تخیل و پیوند با طبیعت کل یا به تعبیری جرم کل است که می‌تواند معجزه کند و در عالم طبیعت تصرف کند. آیا چنین جایگاهی را فیلسوف هم دارد؟ پیامبر واضع نوامیس است، چون این پیوند وجودی با واقعیت را در سه سطح کیهانی دارد. آیا فیلسوف چنین چیزی را دارد که با پیامبر یکی شود؟ اینها نقاطی است که پروژه فارابی به‌روشنی نقد می‌شود. آقای طالب زاده می‌خواهند بگویند که نقطه فلسفی‌بودن فلسفه اسلامی که ایده تاسیس در آن نهفته است، کشف این پیوند به‌عنوان یک امر سیاسی است؛ یعنی تاسیس مدینه فاضله به‌عنوان آن آرمان شهری که در آن، قرار است فیلسوف رسیدن به خیر اعلی، یعنی نهایت قوس صعود را ممکن کند.

نکته‌ای که می‌خواهم عرض کنم، این است که به نظر من، درست همان نقطه‌ای که مورد توجه و نقد آقای طالب زاده به پروژه فارابی است، درست همان نقطه، نقطه رهایی است؛ یعنی همان جایی که ما به سراغ فارابی می‌رویم و به او می‌گوئیم تو به چه حقی فیلسوف را با پیامبر یکی کردی و این دو سطح کاملا متفاوت است، نقطه رهایی ماست؛ اگر به این مطلب توجه کنیم که فارابی در زمانی این فلسفه را پدید می‌آورد که پیامبر دیگر حضور ندارد؛ یعنی تمام آنچه به دوش قفاحت می‌افند برای استنباط حکم جزئی از کلی، در جایی است که ما خود پیامبر را به‌مثابه کسی که این وحدت در وجودش رخ داده، نداریم. حال آیا بیاییم فارابی را این‌طور بفهمیم که همه بار را روی دوش پیامبر انداخته و بعد از پیامبر سیاست و شریعت را به فقها منتقل کرده است؟ که در نتیجه، حکمت خاص حکمت خالده می‌شود که کنار می‌رود و قفاحت به یک کار مشخص مکانیکی می‌شود که مدام انجام می‌شود، بدون اینکه درک تاریخی داشته باشد. یا می‌توانیم بگوئیم آن چیزی که فارابی روی آن انگشت می‌گذارد، یک ایدئال است؟ در واقع وحدت دین و فلسفه در خود فارابی به نحو یک درک تاریخی رخ می‌دهد و نقد شما ناظر به تحقیقی است که در فلسفه اسلامی رخ داده است. در این صورت آیا نقطه رهایی، تکرار همان کاری نیست که فارابی کرد؟ من فکر می‌کنم این مطلب، هم جهت با ناگفته سخن شماسد که به ظاهر به نظر می‌رسد فارابی با تاسیس فلسفه اسلامی مثل یک سد محکم جلوی ما ایستاده و اجازه نمی‌دهد بین حکمت نظری و عملی دوباره پیوندی برقرار کنیم. اگر بیاییم این نقطه انجماد و نقطه گسست را دقیقاً بیاییم و در آن بازبینی کنیم، آیا اتفاقا نقطه رهایی ما در خود فارابی پیدا نمی‌شود؟ در اشاره به نکته آقای بهشتی هم می‌خواهم عرض کنم که به نظرم متافیزیک را نباید کنار گذاشت. آیا تمام این نقدهایی که به متافیزیک می‌کنیم، جز این است که خود متافیزیک همواره این نقدها را کرده و همواره با همین نقدها خودش را استوار کرده است؟ یعنی آیا متافیزیک صرفا یک سیستم‌سازی و فروکاستن حقیقت به مفاهیم هم‌ا یا تلاشی مدام است برای تصویردادن؛ یعنی همان چیزی که شما در متافیزیک آیتده به آن اشاره می‌فرمایید. ما با یک درک سیستماتیک و مفهومی و سمت واقعیتی می‌رویم که همواره می‌دانیم در ذات خود در تاریکی است و همواره ناتمام خواهد ماند؛ اما در متافیزیک هیچ‌گاه از این کار پارادوکسیکال دست نمی‌کشیم، چون راه دیگری نداریم.

سیدحمید طالب زاده ممکن است افرادی که به نحوی تفکیکی فکر می‌کنند بگویند مرحبا بناصرنا، ما هم از اول گفتیم فلسفه با دین جور نمی‌شود و اصلا دین چه ربطی به فلسفه دارد؟ مگر می‌شود دین وحی را با فلسفه توضیح داد؟ من تاکید می‌کنم که روی متافیزیک کردم، برای آن بود که دفع دخل مقدر بشود که این مقاله به هیچ عنوان قابل تفسیر در مکتب تفکیک نباشد. برای همین می‌گویم متافیزیک. چون در بحثی که در این مقاله درباره پیامبر شد، من تعبیر به شخص کل کردم و اصلا تکینگی پیامبر یعنی شخص کل. کدام معرفی است که می‌تواند به کل فکر کند، در عین اینکه تشخیص را هم حفظ کند؟ یعنی در عین انضمامیت، کل هم باشد؟ آیا با غیر از علمی که صرفا به موجود بماهو موجود می‌اندیشد، می‌شود به کل فکر کرد؟ آیا ما غیر از موجود بماهو موجود بماهو موجود درست مرکز کار قرار می‌گیرند.

البته آقای بهشتی درست می‌فرمایند که اگر این‌طور باشد، پس ما همه چیز را به مفهوم برمی‌گردانیم. اما ما موجود بماهو موجود یا فلسفه را نمی‌توانیم بدون حیرت مورد توجه قرار دهیم. آیا حیرت همیشه آرخه است؟ یا حیرت اولش آرخه است؟ اگر من بخوام حاضر تعالی و با آقای طباطبایی همراهی کنم و بگویم این متافیزیک کل اندیش همان است که همیشه در آن آرخه حیرت هست و به همین دلیل تاریخی است و به همین دلیل هیچ‌وقت بسته نمی‌شود و هیچ‌وقت پایان پیدا نمی‌کند، تاکید می‌کنم که این متافیزیک باید به نحو تاریخی یازانده‌ش شود. ما همیشه ناچاریم موجود بماهو موجود را ببیندیشم. و الا ربط تام از امور قطع می‌شود و اصلا فهم ناممکن می‌شود. به همین جهت عرض می‌کنم که اگر تاریخی فکر کنیم، آرخه حیرت همیشه در آن حضور دارد. اما اگر آن را مبدل کردیم به یک «Wissenschaft» یا یک نظام معرفی که دیگر بسته شده و قابل تجدیدنظر نیست، همان می‌شود که جنابعالی می‌فرمایید. من با فرمایش آقای طباطبایی موافقم که فارابی به دنبال این بود که فلسفه نظری با فلسفه عملی به نحو تاریخی در نسبت با هم باشند و حکمت عملی مربوط به عمل اینجا و اکنون ما باشد. اما آیا فهم اینجا و اکنون موکول به فهم زمانه نیست؟ آیا می‌شود بدون فهم زمانه، اینجا و اکنون را فهمید و عمل کرد؟ آیا حکمت عملی بدون فهم زمانه و بدون فهم تاریخ و بدون فهم حکمت نظری امکان‌پذیر است؟ اگر این‌طور به فارابی نگاه کنیم، آن‌وقت فارابی درست پایه‌گذاری کرده است، اما آن چیزی را که او پایه‌گذاری کرد، تداوم نیافت و آن چیزی که او می‌خواست، رخ نداد. اکنون ما از آن اتفاق انتقاد می‌کنیم و سعی می‌کنیم دوباره به خود فارابی برگردیم و از خودش کمک بگیریم تا دوباره حکمت نظری و حکمت عملی مرتبط شود و میان عمل و نظر فاصله نیفتد.

سیدمحمدرضا بهشتی برای من همیشه این سوال مطرح بود که آن پیوند با وحدت نهایی که وحدت در کثرت باشد، در کدام یک از تلاش‌های فیلسوفان مقدور می‌شود. در واقع در اینکه این هم یک عقلانیت است، تردیدی نیست؛ اما این عقلانیت لزوما عقلانیت مفهومی متافیزیکی به معنای تاریخی نیست و لزوما در متافیزیک محقق نمی‌شود.

فرهنگ‌نخبگان

آرشیو حکمرانی

[نقد و بررسی اندیشه‌ها]



سه‌شنبه ۱۹ تیر ۱۴۰۳



شماره ۴۸۱



FARHIKHTEGANDAILY.COM



FARHIKHTEGANONLINE

۱۵