

## منطق و مشرق

### سربرآوردن حکمت عملی از بطن منطق اشراقی

سیده زهرا مبلغ\*

#### چکیده

این پژوهش کوششی است در راستای به‌زبان‌آوردن 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 به‌سخن‌آوردن متون خاموش فلسفه اسلامی پرداخته می‌شود. به‌سخن‌آوردن متون، مفاهمه با سنت فلسفی اسلامی، و گسترده شدن آن سنت را ممکن می‌کند. برای نشان‌دادن این امکان، سیر تطور یکی از مسائل مهم در تاریخ اندیشه مرور می‌شود. مسئله 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 درهم تنیده و در هماهنگی عمیقی با یک‌دیگر پروانده است که می‌توان نشان داد از بطن انتزاعی‌ترین بخش فلسفه، یعنی منطق، فلسفه‌ای برای اخلاق و عمل متولد می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** حکمت اشراقی، به‌سخن‌آوردن متن، منطق اشراقی، عقل عملی و عقل نظری.

---

\* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، zmbalegh@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 مسئله 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، گویان که این پرسش را مدام به تعویق انداخته‌ایم. برای اهل اندیشه در علوم انسانی این مسئله 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 تبعانش امروز به هیچ کاری می‌آیند؟ آیا نسبتی با جهان امروز ما و با جریان‌های فلسفی امروزی دارند؟ آیا آن‌همه متون و ایده‌های ظاهراً انتزاعی پدیدآمده در سده‌های پیشین هیچ راهی پیش‌پای ما می‌گذارند، هیچ گرهی از گرفتاری‌های فکری و عملی ما باز نتوانند کرد، هیچ سهمی در اندیشه فلسفی معاصر ما ندارند داشت، هیچ گفت‌وگویی با جهان فلسفه و زندگی عملی امروز برقرار می‌کنند؟ 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 آن نگریست؟

برای پویندن مسیرمان به سوی گره‌گشایی از این پرسش‌ها، درکنار 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 بیاورند». 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 بلندمدت، به سبب معطل ماندن اندیشه فلسفی در دوره‌ای نه‌چندان کوتاه، به درستی نمی‌دانیم که 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 گفت‌وگو 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 وجود این، کوشش‌های برخی متفکران و محققان معاصر برای گسترش و نقادی و واسازی تفکر فلسفی اسلامی در سده اخیر امیدها به امکان زنده‌شدن و به‌سخن آمدن و فایده‌مندشدن فلسفه اسلامی را جان می‌دهد.<sup>۱</sup> بازخوانی‌های انتقادی مرحوم سیدمحمدحسین طباطبایی از اصول حکمت متعالیه، نوآوری‌های او در تبیین برخی فرایندهای معرفت‌شناسی، و توجه وی به اهمیت امور واقع اجتماعی در گسترش دادن متافیزیک مسیر به‌سخن آوردن و گستردن و پروردن برخی از دیدگاه‌های فلسفی در حکمت متعالیه را هموار کرده است.<sup>۲</sup> پژوهش‌های دقیق محققان معاصر در بررسی تطبیقی مابعدالطبیعه در سنت فلسفی اسلامی با جریان‌های متافیزیکی معاصر نشان می‌دهد که شاید راه مفاهمه نزدیک باشد.<sup>۳</sup> هم‌چنین، برخی تأملات تاریخی - فلسفی در باب نسبت فلسفه‌های اسلامی با وضعیت امروز ما الهام‌بخش و روشن‌گر در این مسیر دور و نزدیک‌اند.<sup>۴</sup> گرچه این دست کوشش‌های اصیل اندک‌اند، اما گام‌های بلندی برای به‌سخن آوردن و مفاهمه با متون فلسفی اسلامی برداشته‌اند. مهم‌ترین گام همین نشان‌دادن امکان‌هایی شگفت‌انگیز در نظام‌های فلسفی است که می‌توانند با جریان‌های معاصر فلسفی هم‌آوردی کنند و نسبتی محصل با زندگی امروزی ما داشته باشند. پی‌گرفتن 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 می‌تواند کمک کند.

سطرهای آینده این نوشتار کوششی است در جهت بازخوانی یکی از نظام‌های فلسفی اسلامی به‌شیوه‌ای که بتوان آن را برای مخاطب امروزی، برای زندگی و فهم معاصر، معنادار و مفید باز نمود. دغدغه اصلی این نوشتار نشان‌دادن اهمیت و امکان سخن‌گفتن با متون خاموش فلسفه اسلامی است. به همین منظور، می‌کوشم این امکان را در بازخوانی بخشی از متون اشراقی نشان دهم. دغدغه امکان به‌سخن آوردن متون را از طریق جست‌وجوی مسئله‌ای خاص دنبال می‌کنم: مسئله نسبت میان نظر و عمل در فلسفه اشراقی. در ادامه این نوشتار، نخست به اهمیت مسئله نسبت میان نظر و عمل در تاریخ اندیشه فلسفی پرداخته می‌شود. تغییر رویکرد فیلسوفان به این مسئله 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 به‌چالش می‌کشد؛ چگونه در برخی مسائل مهم فلسفی می‌تواند با دیدگاه‌های فلسفی معاصر هماوردی 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) سنت عموماً مقبولی 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 (technē/ τέχνη) و معرفت (epistēmē/ ἐπιστήμη) و درجات دانش در کتاب ششم (510a-511e) و برخی محاورات دیگر باشد.<sup>۵</sup> محتمل‌تر این است که تفکیک پرتفصیل ارسطو درباره ساحت‌های مختلف عقل در کتاب ششم/ اخلاق نیکوماخوس (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 (epistemonikon/ ἐπιστημονικόν) و قوه مربوط به مهارت (logistikon/ λογιστικόν) دانست... و قوه مهارت بخش جداگانه‌ای از جزء عقلانی نفس است.<sup>۶</sup>

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 به‌اجمال در فصل نخست متافیزیک (۹۸۱ ب) هم تکرار می‌کند و آن‌جا توضیح می‌دهد که از آن‌جا که دانش نظری، به‌طور خاص متافیزیک، با علل نخستین سروکار دارد، حکیمان‌ترین و برترین

دانش هاست. 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 اصول موضوعه، در بیش‌تر سنت‌های 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.<sup>۷</sup>

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 هرکدام به یکی از ساحت‌های عمل و تأمل جزء عقلانی نفس اختصاص داشت. در کنار این دسته‌بندی، ارزش‌گذاری ارسطویی میان درجات یا انواع دانش به برترانگاشتن دانش نظری بر عملی دامن زد و 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 به‌نوعی 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<sup>۸</sup>، مانند دکارت و ابن‌سینا، اثر مشخصی درباره عقل عملی یا فلسفه‌ای درباره اخلاق ندارند؛ گویا از دید ایشان، بحث و پژوهش عقلانی فلسفی به مباحث متافیزیکی محدود است. 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 بی‌نسبت با یک‌دیگر می‌بینند.

با وجود این که فلسفه دکارت بر اندیشه انسان مبتنی است، تنها از اندیشه و قواعدی برای اندیشه بحث می‌کند که در جهت رسیدن به یقین و حقایق ثابت باشند.<sup>۹</sup> گویی او اندیشیدن معطوف به عمل، بدن، و خواست‌های گوناگون‌شونده یا اندیشیدن به زندگی عملی و

اجتماعی را چندان هم عقلانی نمی‌داند که لازم باشد در تأملات فلسفی از آن‌ها بحث شود. مسئله عمل و زیست عینی و اجتماعی از حوزه دانش فلسفی (و شاید اصلاً از حوزه معرفت به معنای راستین آن) خارج است. ابن‌سینا که از او نیز هیچ اثر مستقلاً در زمینه اخلاق و عقل عملی به دست ما نرسیده است در کتاب «نفس» از *طبیعیات شفاء* (۱۴۰۴ ق: 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 این که 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 ابن‌سینا جنبه روبه‌پایین 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 ابن‌سینا، 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 ابن‌سینا تأکید می‌کند که سعادت با همکاری قوه عملی و نظری، هر دو، به دست می‌آید.<sup>۱۰</sup> با این همه، اشارات بسیار اندک او به عقل عملی و اخلاق و تحقیر ساحت بدن و ماده در موارد فراوان شواهد خوبی اند 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،<sup>۱۱</sup> اما به هر حال تأکید او بر خارج کردن متعلقات اراده از حوزه عقل نظری و جابه‌جا کردن موضوع متافیزیک از بررسی عقلانی وجود به بررسی ساحت اراده نشان می‌دهد که کلیشه جدایی نظر و عمل چه قدر بر اندیشه فلسفی حاکم بوده است.

این فهرست را می‌توان گسترده و به نام‌ها و آثار بیش‌تری اشاره کرد؛ اما مسئله این نوشتار مرور تاریخ جدایی نظر و عمل نیست، بلکه قرار است تنها به این نکته توجه دهد 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 حوزه 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 را در آثار فلسفی می‌توان مشاهده کرد. بخش عقلانی و راستین فلسفه همان بخش ناظر به موضوع‌های انتزاعی و مفارق از ماده و تغییر، یعنی متافیزیک و الهیات، بوده است. موضوع‌های انضمامی و ناظر به بدن و ماده و حرکت و اراده با نوعی تسامح در ساحت فلسفه بحث می‌شدند. با این‌که مسئله 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 زیست‌عملی 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 روی، از قرن هجدهم و فزاینده‌تر از آن در قرن نوزدهم میلادی ساختمان مستحکم کلیشه جدایی‌نظر و عمل دچار شکستگی و تردیدهای جدی شد. پس از اسپینوزا و هیوم، هگل نظام فلسفی جامعی را به‌تصویر کشید که دیگر بر پایه تفکیک دوگانه قوای عقل استوار نشده بود. پس از او، شوپنهاور، به‌جای جوهر عقل و مبادی نخستین، اراده انسان را در مرکز متافیزیک گذاشت و در همان قرن، کی‌یرکگارد، 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 خودبه‌خود کلیشه جدایی‌نظر از عمل را کم‌رنگ و متزلزل کرد. البته نفی امکان متافیزیک و نشان دادن مسائل انضمامی‌تر و انسان‌محور به‌جای آن در دوره مدرن و معاصر در این ماجرا بی‌اثر نبوده است؛ اما به هر روی، آمیخته‌شدن اخلاق و وجه عملی و مادی زندگی انسان با وجه نظری رخدادی مهم در سیر اندیشه فلسفی از دو سده پیش تا کنون 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 به‌رشته تحریر درآمده‌اند که در آن‌ها میان عقل نظری و عملی خط فارق کشیده نشده است. دیدگاه‌های فلسفی به اهمیت وجوه مادی و بدنی معرفت و اندیشه بیش‌تر توجه کردند و به‌جای تقسیم‌کردن 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 سنتی باشد. فلسفه باید هم‌زمان به وجوه مادی معرفت و ساحت عمل انسانی هم توجه می‌کرد؛ اصلاً دیگر نمی‌شد اندیشه را مستقل و بی‌درنظر 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 است؛ 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 برپست 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 سنتی 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.<sup>۱۲</sup> 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، امر غیرانسانی دیگری است ... فلسفه قدرت یا هستی‌شناسی که در جایگاه فلسفه اولی قرار گرفته است فلسفه‌ای است که خود را به پرسش نمی‌کشد؛ 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 ایدئالیست‌های 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 شبکه متافیزیکی پیچیده‌ای 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. از سوی دیگر، بدون بررسی وجوه نظری زندگی انسان نمی‌توان فلسفه‌ای درباره اخلاق داشت.

در سنت به اصطلاح تحلیلی که در آغاز کار بیش‌تر در پی آرمان معرفت یقینی بود کم‌کم عناصر عملی هم وارد فرایند تبیین و توضیح معرفت شدند و فیلسوفان تحلیلی میانه و متأخرتر به زندگی عینی و وجوه اخلاقی معرفت التفات کردند. یکی از مهم‌ترین و شاید مؤثرترین رویکردهای معاصر به معرفت معرفت‌شناسی فضیلتی (virtue epistemology) است که به اهمیت و نقش فضائل 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. به این ترتیب، معرفت‌شناسی 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.<sup>۱۳</sup>

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 تکه‌تکه کردن قوای شناختی نفس بستر و منطقی کاملاً متفاوت (با بستری که براساس آمیختگی و جدایی‌ناپذیری این دو گسترده می‌شود) برای روی کردن به فلسفه و کار فلسفی فراهم می‌آورد. این بستر دوم، که به ما مجال می‌دهد از منطری گسترده‌تر و دقیق‌تر به مسائل فلسفی نظر 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 به‌زبان آوردن متون از آن یاد شد. جهان فهم و فلسفه امروزی در میانه همین به‌زبان آوردن‌های متون و مفاهیم با سنت فلسفی شکل می‌گیرد. بدون چنین مفاهیم‌های، نه می‌توان فهم روشنی از جهان فلسفی پیشین داشت، نه امیدی 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 به‌زبان خویش بازآفرینیم. نمی‌توانیم آن فلسفه‌ها را به سبب غرابت و دوری‌شان از جهان اندیشه و زیست و فلسفه معاصر کنار بگذاریم، درحالی‌که هنوز از بسیاری امکان‌های موجود در آن سنت فلسفی بهره‌ای نگرفته‌ایم.

مسئله نسبت میان عمل و نظر در تاریخ اندیشه را به این دلیل در این بخش آوردم که به نظر می‌رسد بخشی از فلسفه‌های اسلامی را می‌توان در این مسئله مهم بازخوانی کرد و به رویکردی متفاوت و مؤثر درباره نسبت نظر و عمل دست یافت. فلسفه اشراقی در بنیادهای متافیزیکی و منطقی خود با اخلاق و عمل تنگ در پیوند است، آن‌چنان‌که نمی‌توان میان معرفت‌شناسی، منطق، وجودشناسی، و اخلاق مرز کشید. فلسفه اشراقی با تصویرکردن 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 منطقی در نظام اشراقی، که در نگاه نخست باید مجموعه قواعدی برای اندیشیدن محض باشد، همان اخلاق و فلسفه‌ای برای

عمل است. چنین نظامی می‌تواند برداشت ما از چیستی و کارکرد فلسفه را دگرگون کند، هم‌چنان‌که می‌تواند سهمی در شکل‌گیری جهان فلسفه امروز داشته باشد.

### ۳. منطق اشراقی و حکمت عملی تنیده‌شده در آن

می‌دانیم که شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس یا احیاگر بزرگ حکمت اشراقی، دست به تغییرهای ظاهراً کوچکی در منطق رسمی ارسطویی زد. مهم‌ترین این تغییرها تبدیل کردن مقولات ده‌تایی ارسطویی به پنج مقوله بود و در این میان واردکردن حرکت به شمار مقولات عرضی.<sup>۱۴</sup> هم‌چنین او شکل چهارم قیاس حملی ارسطویی را هم از میان شکل‌های قیاس حذف کرد.<sup>۱۵</sup> اما این تغییرهای کوچک ممکن است حاکی از جابه‌جایی‌های بزرگی در نظام فلسفی باشند.<sup>۱۶</sup> می‌توان نشان داد که این اختلاف‌های منطقی ساده نشانه‌های ظاهری نوعی تحول در منطق یا نشانه‌های برآمدن منطقی 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 حکمة الاشراق* معرفی کرده است منطقی شبیه به منطق ارسطویی با تغییراتی اندک می‌نماید، حال آن‌که این تغییرها در واقع سرخ‌هایی است برای بازسازی منطقی که احتمالاً منطق اشراقی اصیل چنان می‌بوده است.

در این جا، 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 آفرید که درست در تاروپوذهای نظام اشراقی تنیده شده بود. در این جا، به منطقی می‌پردازم که مولود خاموش متافیزیک اشراقی 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 براساس متافیزیک خاص هر فیلسوف قوام می‌گیرد. هر «نظام» متافیزیکی، براساس 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 براساس جوهرها و عرض‌ها تبیین می‌کند مقولات متناظر با چنین تبیینی را می‌چیند. اما در نظام متافیزیکی لایب‌نیستی، جهان واقعی که از موناذهای کاملاً مستقل از یک‌دیگر ساخته شده است مقولاتی دیگر را لازم

می‌آورد. به همین ترتیب، بازتاب این نظم متافیزیکی در زبان و در گزاره‌ها متفاوت با یک‌دیگر است؛ در واقع، گزاره‌های ارسطویی گزاره‌هایی با شکل موضوع - محمول - ربط‌اند که حکایت از حمل شدن عرض‌ها بر جواهر دارند، در حالی که در منطق لایب‌نیستی همین گزاره‌ها حاکی از رابطه اندراج یا اشتمال‌اند؛ چراکه لایب‌نیستس، هنگامی که متافیزیک موناها را تبیین می‌کند، توضیح می‌دهد که «هر مونا، در خود، بازنماینده کل جهان است ... هر مونا، به‌شیوه خاص خود، آینه تمام‌نمای جهان است» (Leibniz 2007: 62-63). هر تبیینی از چیستی واقعیت و اجزای سازنده آن مقولات را به‌شکلی 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 به‌سادگی 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 به‌صورت «چیزی که اگر موجود شود باید در چیز دیگری باشد» تعریف شود، نسبت حکمیه به‌معنای حمل و بارشدن چیزی وابسته بر چیزی مستقل خواهد بود و روشن است که اگر متافیزیک در نظامی اشراقی بر این مبنا استوار باشد که هرچیز در واقعیت تجلی یا آشکارگی نور بر آگاهی انسان است، ساختمان واقعی گزاره‌هایی که از این واقعیت خبر می‌دهند و معنای ربط در آن‌ها به‌کلی متفاوت خواهد بود. هم‌چنین، نظریه صدق، بخشی مهم از منطق، براساس نظریه معرفت و این‌که معرفت چه نسبتی با واقعیت دارد متعین می‌شود. نظریه صدق در نظام متافیزیکی و نظریه معرفتی که آگاهی به‌معنای اضافه است بسیار متفاوت است با نظریه صدق در نظامی که در آن آگاهی به‌معنای حلول است. این هر دو متفاوت‌اند با نظریه صدقی که مبتنی بر متافیزیک نور و معرفت‌شناسی تجلی است. به همین ترتیب، شکل‌های معتبر استدلال یا اندیشه درست براساس 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 به‌بار می‌آورد.

منطق در این معنا یکی از لوازم متافیزیک است. به‌بیان‌دیگر، منطق در معنای عمیق خود ساختار اندیشه است که براساس ساختار واقعیت قوام می‌یابد؛ ساختاری که در متافیزیک برای واقعیت تبیین می‌شود مستلزم ساختار متناسبی در معرفت و اصول چگونه‌رسیدن به معرفت معتبر است. این سطح از منطق ممکن است به‌دقت در متون منطقی فیلسوفان بیان

نشود. ممکن است سهروردی فصل‌های منطقی آثارش را شبیه به آثار منطقی ارسطو و ابن‌سینا تنظیم کند و عدول فاحشی رخ ننماید. اما به‌هرحال، هنگامی که سهروردی در متافیزیک اشراقی مشغول در انداختن نظامی اساساً متفاوت است خودبه‌خود منطقی انقلابی را هم می‌پروراند. همین منطق منقلب‌شده است که در برخی موارد در همان آثار منطقی به‌ظاهر مشائی از برخی سطور بیرون می‌زند. آن تغییرهای کوچک نشانه انقلابی در لایه زیرین‌اند.

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

بازسازی آن متافیزیک و منطق مولود آن کاری مفصل است. البته 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 بخشی 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.<sup>۱۷</sup> 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 آن‌قدر در سال‌های اخیر بازخوانده و بازساخته شده است که چندان نیازی به تفصیل درباره چستی نفس انسان و نظام متافیزیکی نورمحور اشراقی نیست. پس پیش 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 سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي“ یعنی از روح القدس و این اضافه‌ت به ذات خود دلالت می‌کند بر شرف نفس و بر تجردش، و بدان که او جوهر الهی است. و آیتی

دیگر در حق مسیح «رُوحٌ مِنْهُ» و ظاهر است که مسیح از نوع بشر است، هم‌چنان‌که گفت «أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا». و آیتی گفت «قُلِ 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 حق است و نور اوست و همه مقید است به اضافه به ربوبیت. و این همین نفس است که پیغامبر بدو اشارت کرد که «أَبِيتَ عِنْدَ رَبِّي يَطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي»، یعنی که چون مفارقت کنم در حالت وجد و طرب و به عالم اعلی پیوندم طعام و شراب من از علوم حقیقی و انوار الهی باشد، آن است که رفیق اعلی طلب می‌کرد (سهروردی ۱۳۴۸: *الوواح 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 به‌جای 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 پیش‌رفتن، با آن مبادی یکی می‌شود. به بیان دیگر، آگاهی اشراقی پیش‌رفتن 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 این طور نیست، چراکه همه بارقه‌ها همین نور الهی‌اند که در هر آگاهی جریان دارد (همان: *فی سلوک الحکماء المتألّهین*، 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 نمی‌تواند تبیین شود. 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 متحدشدن با هر مرتبه‌ای از حقیقت آگاهی تازه‌ای می‌شود. در این ساحت (آگاهی به مراتب روحانی واقعیت) با دوگانگی شناسنده و متعلق شناخت روبه‌رو نیستیم، بلکه شناسنده و شناخته‌شده یکی و همان‌اند. در این جا ساختار تضاییفی و دوگانه سوژه و ابژه کار نمی‌کند.

با این وصف، نظریه صدق در منطق اشراقی نباید شبیه به هیچ‌کدام از نظریه‌های صدق متعارف باشد. نه شکل‌های مختلف نظریه تطابق و نه اقسام انسجام در این جا 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 براساس معرفت‌شناسی حضور و اتحاد متولد می‌شود.

اکنون، از آن‌جاکه 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. با 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 دورشدن 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. به این ترتیب، آگاهی انسان هم آگاهی تشکیکی است و هم آگاهی‌ای که خالق و مصدر مراتب

پایین خویش است. به این معنا، نظریه صدق اشراقی نوعی «نظریه صدق تشکیکی» نیز است. وفق چنین نظریه صدقی، صدق درجات و مراتب تشکیکی دارد؛ آگاهی صادق تر دال بر مرتبه‌ای از آگاهی است که با سطوح بالاتری از واقعیت متحد باشد و درعین حال، آن آگاهی به وحدت نزدیک تر است تا به کثرت. باین 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 صادق ترین 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 می آید.

در این صورت، درباره اصول حاکم بر اندیشه و آگاهی چه می توان گفت؟ چه قاعده یا قواعدی باید در کار باشد تا آگاهی در مراتب صدق پیوسته و بی گسست پیش برود و به یقین نزدیک تر شود؟ در این ساحت استعلای طولی، قاعدتاً قواعد استدلال و قیاس، آن طور که در منطق رسمی می شناسیم، به کار نمی آید. هر چند از نظر سهروردی این قواعد برای تقویت آگاهی در مراتب عرضی و برای رهایی اندیشه از درافتادن به خطا لازم اند، اما در سیر طولی نمی شود 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 سه گانه که پیش از این 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 آن گاه توان دانست که در استعمال آلت حکمت که منطق است ماهر شوند و در عالم الهی و طبیعی نظری تمام به جای آرند و مجاهدتی بلیغ به عمل های صالح و اخلاق پسندیده بردست گیرند، چنان که هر روزی که از عمر وی همی شود زیادتی در خود همی بیند در علم و عمل تا در دنیا جای خود در عقبی بیند. خدای تعالی ما را و دوستان ما را روزی کناد! (همان: یزدان شناخت، ۳، ۴۱۲).

در سیر شناخت طولی و نزدیک شدن به یقین، قاعده‌ها باید آن اصولی را نشان دهند که بالارفتن 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 انتزاعی ترین و صوری ترین قواعد اندیشه است، در حکمت اشراقی باید اصولی را یافت که ضامن نزدیک شدن بیش تر آگاهی به سوی وحدت باشد.

این اصول در حکمت اشراقی، درست خلاف منطق متعارف، اصول عملی اند. سهروردی درست در جایی که قرار است به انتزاعی ترین اصول اندیشه نزدیک شود

عملی‌ترین و انضمامی‌ترین راه‌کارها را پیش‌روی ما می‌نهد. به‌جای 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 به‌ضرورت در آن‌جا حضور دارد. معرفت یقینی در نظام متافیزیک اشراقی تنها با پرورش انسان در عمل و در زندگی زمینی به‌دست می‌آید. گرچه قواعد منطقی لازم‌اند (و سه‌رودی بر این نکته پای می‌فشارد)، اما آن‌چه ضامن نزدیک‌شدن 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 سه‌رودی، در شرح *حکمة الاشراق* به تصریح این نکته را بیان کرده است:

ضوابط مختصری از منطق که در این‌جا 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، به‌واسطه این نور دربارهٔ بیش‌تر مطالب و مسائل 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، نه‌تنها کلیشه جدایی نظر از عمل در سنت فلسفی را به‌چالش می‌کشد، بلکه بدیلی را ترسیم می‌کند که امکان آن جدایی را ازاساس 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 به‌سخن‌آوردن متون خاموش مانده فلسفه اسلامی بود. این دغدغه را از طریق بازخوانی مسئله‌ای قدیمی با نگاهی امروزی پی گرفتیم. کوشیدیم نشان دهیم که مسئله قدیمی نسبت میان نظر و عمل در اندیشه اشراقی به‌شکلی متفاوت قابل‌بررسی است. می‌توان نشان داد که در متافیزیک اشراقی، منطق طوری از نظریه هستی

سر برمی آورد و با عمل هم‌زاد می‌شود. توضیح دادیم که در این‌جا مرادمان 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 امکانی بزرگ در بطن حکمت اشراقی: امکان به‌سخن آوردن متون برای امروز و سهم‌داشتن در گسترده‌ن 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 هرچیز 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 ظاهراً درباره متافیزیک امر اجتماعی سکوت کرده است و مطلب چندانی برای توسعه ندارد. شاید اما بتوان با به‌سخن آوردن متن‌ها صدایی در این زمینه نیز از دل متون شنید.

## پی‌نوشت‌ها

۱. شاید نخستین کوشش‌ها برای بازخوانی فلسفه اسلامی به‌زبان و بیانی امروزی که در محافل آکادمیک موجب روی آوردن به این سنت فلسفی شد آثار عبدالکریم سروش بودند. او به‌طور خاص در *نهاد ناآرام جهان* و به‌طور کلی در درس‌گفتارهایش حکمت متعالیه را به‌شیوه‌ای تقریر و از نو تبیین کرد که برخی امکان‌های آن را برای سهم‌داشتن در جهان فلسفه امروز روآورد. 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 دیده‌شدن این مطالعات و تقریرات بی‌اثر نبوده است.

۳. نمونه‌ای از مطالعه‌ای عمیق و نقادانه در این زمینه اثر مهدی قوام صفری است با عنوان *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است*. در محافل آکادمیک به این اثر چنان‌که باید توجه نشد، اما این اثر نمونه خوبی از بررسی فلسفی است که متافیزیک اسلامی را در کنار مهم‌ترین نظریه‌های

متافیزیکی از ارسطو تا کنون در بحث از مسئله یقین، بدیهیات، وجود، و اصل هویت و تناقض بر سر میز گفت‌وگو می‌نشانند.

۴. یکی از آثار مهم و قابل تأمل در این زمینه کتاب سیدحمید طالب‌زاده با عنوان *گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی* است. این اثر به‌گفته مؤلف آزمون معاصرت فلسفه اسلامی است و نمونه‌ای از به‌سخن‌آوردن متون و گشودن باب گفت‌وگوی فلسفی میان فیلسوفان که، همه، اهل آتن‌اند، 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، بنگرید به 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. به‌طور خاص، لیزا شاپیرو برای بیرون‌کشیدن و سامان‌دادن به فلسفه اخلاق دکارتی پژوهش‌های زیادی را به‌رشته تحریر درآورده است. برای نمونه، بنگرید به Shapiro 2008: 445-463.

۱۰. نمونه‌ای تأمل‌انگیز از میان اندک نمونه‌های ممکن در این زمینه توضیح ابن‌سینا در مقاله هشتم از فصل *معاد الهیات شفا* است، جایی که او واقع‌نگرانه توضیح می‌دهد که انسان به‌هرحال پای در دنیا دارد و نمی‌تواند بدون جنبه‌های مادی به‌سعادت برسد. پس نتیجه می‌گیرد که سعادت حقیقی انسان جز با هماهنگی دو قوه عامله و عالمه به‌دست نمی‌آید و بر بصیرت عملی و اصل تعادل و نگاه‌داشتن حد وسط پای می‌فشارد (بنگرید به ابن‌سینا ۱۴۰۴ ق: ج ۱، ۴۲۹).

۱۱. برای نمونه، گایر در فصل دوم کتابش به‌نام *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 (بنگرید به 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، بنگرید به 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 به‌دست 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 1986: 113; Harman 2004: 45-56). هم‌چنین، مقاله مهم هیتیکا با عنوان «عقل عملی در مقابل عقل نظری، میراثی گنگ» در کتاب شناخت و شناخته از بحث‌های روشن در این زمینه از سوی منطق‌دانی تحلیلی است (Hintikka 1974: 80-97).
۱۴. محمود هدایت‌افزا در مقاله خود نشان داده است که پیش از سهروردی اختلاف در تعداد و چستی مقولات از سوی رواقی‌ها و برخی از مشائی‌های ایرانی از جمله ابن‌سینا وجود داشته است و سهروردی در نظریه مقولات خویش وام‌دار آنان است (بنگرید به هدایت‌افزا و بهشتی ۱۳۹۵: ۱۹۱-۲۱۱).
۱۵. برای مشاهده پژوهشی دقیق در این زمینه، بنگرید به 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. برای بازسازی متافیزیک اشراقی و منطق مولود آن در کتاب ساختار منطقی فلسفه‌های اشراقی کار مفصل‌تری در این زمینه انجام شده است (بنگرید به مبلغ ۱۳۹۸: ۲۲۰-۲۸۵).

## کتاب‌نامه

- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق)، الشفاء، تحقیق سعید زاید، قم: مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷)، نهاد نا آرام جهان، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (بی تا)، حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش (۱۳۴۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، چاپ سیدحسین نصر، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طالب‌زاده، حمید (۱۳۹۶)، گفت‌وگویی میان هگل و فیلسوفان اسلامی: صیوررت، دیالکتیک، و ایدئالیسم، تهران: هرمس.
- عظیمی، مهدی (۱۳۹۵)، «شکل چهارم قیاس حملی در منطق سهروردی»، حکمت معاصر، س ۷، ش ۱، بهار.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۹۸)، «اندیشه اخلاقی ابن‌سینا»، پژوهش‌های فلسفی، س ۱۳، ش ۲۹، زمستان.
- مبلغ، سیده‌زهره (۱۳۹۸)، ساختار منطقی فلسفه‌های اشراقی، تهران: هرمس.

منطق و مشرق؛ سربرآوردن حکمت عملی از بطن منطق اشراقی ۲۱۵

هدایت‌افزا، محمود و احمد بهشتی (۱۳۹۵)، «پیشینه‌ها و نوآوری‌های سهروردی در تقلیل تعداد مقولات»، *جاویدان خرد*، ش ۲۹، بهار و تابستان.

- Al-Attar, Mariam (2010), *Islamic Ethics: Divine Command Theory in Arabo-Islamic Thought*, New York and London: Routledge.
- Guyer, Paul (2000), "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.
- Harman, Gilbert (1986), *Change in View: Principles of Reasoning*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Harman, Gilbert (2004), "Practical Aspects of the Oretical Reasoning", in: *The Oxford Handbook of Rationality*, Alfred R. Mile and Pierce Rawling (eds.), New York: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (1992), *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim, Bloomington: Bloomington and Indianapolis.
- Hintikka, Jaakko (1974), *Knowledge and the Known: Historical Perspectives in Epistemology* (*Synthese Historical Library*; vol. 11), Dordrecht: Boston: Reidel.
- Leibniz, G. W. (2007), *The Principles of Philosophy Known as Monadology*, trans. Jonathan Bennett, PDF Version.
- Lévinas, Immanuel (1971), *Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*, Martinus Nijhof (ed.), La Haye: Kluwer Academic.
- Movahed, Zia (2010), "Suhrawardi on Syllogisms", *Sophia Perennis*, vol. 2.
- Movahed, Zia (2012), "Suhrawardi's Modal Syllogisms", *Sophia Perennis*, vol. 1.
- Parry, Richard (2020), "Episteme and Techne", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (fall 2020 edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/episteme-techne/>>.
- Shapiro, Lisa (2008), "Descartes's Ethics", in: *A Companion to Descartes*, Janet Broughton and John Carriero (eds.), Malden: Blackwell Publishing.
- Zagzebski, Linda (2004), "Epistemic Value and the Primacy of What We Care About", *Philosophical Papers*, vol. 33, no. 3.