

## فلاطوری و پرسش از خاستگاه‌های قرآنی فلسفه اسلامی

مالک شجاعی جشوقانی\*

### چکیده

این مقاله ضمن اشاره به انواع رویکردها به فلسفه و حکمت اسلامی در عالم معاصر، به بررسی رویکرد متفاوت عبدالجواد فلاطوری می‌پردازد. فلاطوری بر خلاف خوانش‌های عمدتاً شرق‌شناسانه از فلسفه اسلامی، که این سنت را ذیل سنت نوافلاطونی در فلسفه فهم می‌کنند، می‌کوشد تا نقش آفرینی قرآن در فلسفه اسلامی را با توجه به مطالعات تطبیقی و زبانی معاصر تبیین کند. از سوی دیگر در تقابل با خوانش صدرایی و نوصدرایی معاصر و از قضا همسو با هایدگر، فلسفی شدن کلام و الاهیات اسلامی را مورد نقادی جدی قرار می‌دهد. طبق تحلیل فلاطوری، فلسفه و حکمت اسلامی حاصل برخورد دو جهان بینی از اساس متفاوت یعنی جهان بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان بینی قرآنی است. آنچه از برخورد این دو جهان بینی به وجود آمد فلسفه‌ای بود که اگر چه در صورت بیشتر یونانی ولی در محتوا عمدتاً قرآنی بود. بنابراین این فلسفه نه یونانی صرف، نه قرآنی صرف و نه آمیزه و التقاطی از این دو بلکه جریانی مستقل و ویژه بود که از سنتز و برآیند آن دو به وجود آمد.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، فلسفه و حکمت اسلامی، فلاطوری، هایدگر، نقد نوافلاطونی، نقد نوصدرایی، فلسفه تطبیقی.

\* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، malekmind@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۷

## ۱. مقدمه: رویکردها به فلسفه اسلامی در عالم معاصر

بحث از مناسبات فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی یکی از مباحث مهم و سرنوشت ساز در میان فیلسوفان و مورخان فلسفه بوده و بررسی آثار منتشره در این حوزه به خوبی تنوع دیدگاهها در این باب را نشان می دهد<sup>۱</sup>. برخی معتقدند که فلسفه اسلامی ترجمه ای ناقص و گزینشی از بخشی از میراث فلسفه یونانی است که عمدتاً متأثر از نگاه و مشرب نوافلاطونی است و فی الواقع آنچه در جهان اسلام به نام افلاطون و ارسطوست عمدتاً خوانشی خاص از افلوپین است<sup>۲</sup>.

این نگاه عمدتاً متعلق به شرق شناسان و مورخان فلسفه اروپا محور است. تفسیر شرق شناسانه قدمت بسیاری دارد و برخاسته از تصویر قرن نوزدهمی در باب بومیان شرق و اعراب سامی است با جوامعی رازآلود، احساسی، غیرعقلانی، و استبدادی. عمده ترین ویژگیهای تفسیر شرق شناسانه، تاکید بر ابعاد عرفانی و رازآلود (Mystical) فلسفه اسلامی، تلقی فلسفه اسلامی به عنوان پل واسط میان فلسفه یونانی و فلسفه لاتینی قرون وسطی، محوریت مسئله رابطه دین و فلسفه در فلسفه اسلامی و اینکه این فلسفه با ابن رشد پایان یافته، می باشد.

از منظر اروپا محورانه، ابن رشد آخرین متفکر جهان اسلام است که بر تفکر غربی در قرون وسطی تاثیر نهاده است. کتاب تاریخ فلسفه در اسلام نوشته دی بور، نمونه بارز این رویکرد است که در آن نویسنده ضمن طرح این ادعا که فلسفه اسلامی نوعی تقلید و ترجمه صرف از فلسفه یونان بوده و در آن پیشرفت و ابتکاری دیده نمی شود و تنها فایده آن را در تاریخ اجتماعی ایده ها می بیند (De Boer, 1907:29).

تفسیر شرق شناسانه تا زمان انتشار کتاب تاریخ فلسفه اسلامی کرین (۱۹۶۴) رویکرد غالب و بی رقیب است. با گذشت بیش از چهل سال از انتشار کتاب کرین، هنوز بخش اعظم آثار اروپایی در باب فلسفه اسلامی، عمدتاً به فلسفه اسلامی از کندی تا ابن رشد می پردازند و حتی در آثار متأخر همچون سیر فلسفه در جهان اسلام ماجد فخری (۱۹۷۰)، بخش فلسفه پس از ابن رشد به کمتر از بیست صفحه می رسد (Gutas, 2002:5-7).

دیدگاه دیگر نگاهی است که برخلاف تفسیر شرق شناسانه معتقد است که فلاسفه اسلامی صرفاً به ترجمه فلسفه یونان پرداخته و فراتر از فهم و ترجمه میراث فلسفی یونان حتی به تکامل و پیشبرد فلسفه یونانی پرداخته اند، صریح ترین قائل به این دیدگاه در میان معاصران استاد مطهری است. ایشان نه فقط با نگاه بدبینانه به میراث فلسفی مسلمین موافق

نیست بلکه نمره خوبی به کاوش های فلسفی مسلمین در باب فهم ، نقد و تکامل فلسفه یونان می دهد و این تکامل را نه فقط در مسائل - اینکه مسائل فلسفه از ۲۰۰ مسئله به ۷۰۰ مسئله توسعه می یابد بلکه تکامل روش شناختی می داند (طباطبایی و مطهری ۱۳۵۸:۱۳).

آنچه به نقل از استاد مطهری - و البته به اختصار-آوردیم ، خوانش غالب و مشهور از مناسبات فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی است ، خوانشی که با رویکرد فلاطوری که در این مقاله بحث می شود چندان همداستان نیست. توضیح مطلب آنکه به دلیل غلبه فلسفه صدرایی در تاریخ متأخر فلسفه و حکمت در ایران ، خوانش سنت های مشایی و اشراقی فلسفه اسلامی و حتی کلام اسلامی به شدت تحت تاثیر این جریان فلسفی است و التفات به نوع پژوهش هایی نظیر خوانش فلاطوری از مناسبات قرآن و فلسفه اسلامی - علیرغم نقدهایی که بدان وارد است و در این مقال هم به آن پرداخته ایم - می تواند فتح باب گفت و گوهایی میان جریان صدرایی و رقبای فکری آن باشد تا از رهگذر این مصاف علمی ، نقاط قوت و ضعف و امکانات و محدودیت هایروایت غالب فلسفه اسلامی در ایران معاصر آشکار شود .

## ۲. فلاطوری و میراث فلسفی اسلامی

رساله استادی فلاطوری که به سال ۱۹۷۳ میلادی برابر با ۱۳۵۲ هجری شمسی برای احراز مقام استادی فلسفه در دانشگاه کلن آلمان ارائه شده ، به بررسی و ریشه یابی علل دگرگونی فلسفه یونانی پس از ورود به عالم اسلامی پرداخته است.<sup>۳</sup> وی در این رساله به پرسش هایی از این دست پرداخته است که آیا آنچه امروزه از آن به نام های مختلف از جمله فلسفه اسلامی ، فلسفه عربی ؛ فلسفه عربی - اسلامی و ... یاد می شود برگردان ساده و بعضاً نارسای فلسفه یونانی است که به مرور زمان توسعه و تکامل یافته و به صورت کنونی آن درآمده است ؟ آیا این فلسفه حاصل تلاش های آشتی جویانه میان عقل و ایمان است؟ آیا اگر ترجمه های آغازینی که از متن های یونانی صورت گرفت کاملاً دقیق و مطابق با اصل می بودند، این فلسفه به گونه ای دیگر از آنچه امروز هست می بود ؟ آیا نوافلاطونی خواندن این فلسفه - چنانکه قول نسبتاً مشهور پارادایم شرق شناسانه است - به راستی حق مطلب در باب این فلسفه را ادا می کند ؟

پاسخ مولف به همه پرسش های فوق منفی است و از نظر وی این فلسفه حاصل برخورد دو جهان بینی از اساس متفاوت یعنی جهان بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان بینی قرآنی است. آنچه از برخورد این دو جهان بینی به وجود آمد فلسفه ای بود که اگر چه در صورت بیشتر یونانی ولی در محتوا عمدتاً قرآنی بود. بنابراین این فلسفه نه یونانی صرف نه قرآنی صرف و نه آمیزه و التقاطی از این دو بلکه جریانی مستقل و ویژه بود که از سنتز (برآیند) آن دو به وجود آمد. از نظر فلاطوری وجه استعمال پسوند اسلامی برای این نوع تفکر فلسفی هم بدان جهت است که نوع نگرش و شیوه برخورد این فلسفه با مسائل و دگرگونی ای که بر اساس این نگرش در فلسفه یونانی پدید آورد شدیداً متأثر از قرآن بود (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۸).

همین جا می توان به مناقشه در باب دو مفروض عمده در مدعیات فلاطوری پرداخت؛ نخست اینکه وی این دو جهان بینی را «از اساس متفاوت» می داند و دوم اینکه با تفکیک «صورت» و «محتوا» به طرح بحث خود می پردازد. دیدگاه رقیب فلاطوری می تواند به این شاهد مهم تاریخی در سیر اندیشه اسلامی در مواجهه با فلسفه یونانی استناد کند که اگر این دو جهان بینی از اساس متفاوت بود چرا بزرگان فکری - فلسفی ادیان ابراهیمی و به ویژه در عالم اسلامی فلاسفه ای چون فارابی و ابن سینا به همگرا کردن این آموزها معتقد و حتی به تبیین این وفاق و همگرایی پرداخته اند؟ آیا ذهن نقاد آن بزرگان متوجه این تباین بنیادی نبوده است؟ یا اینکه در پس تعارضات ظاهری به وحدت بنیادین و همگرایی این دو جهان بینی می اندیشیده اند؟

در باب تفکیک «صورت» و «محتوا»ی فلسفه عالم اسلامی و اینکه آن را در صورت بیشتر یونانی و در محتوا قرآنی دانسته اند هم باید توجه داشت که نمی توان نوعی مرز قاطع میان فرم و محتوا قائل شد، صورتبندی پرسش های فلسفی در بن و بنیاد خود با پیش فرض های هستی شناختی، معرفت شناختی و حتی زبانشناختی گره خورده است و تاثیر خود را در نوع مواجهه با مسئله - و به تعبیر فلاطوری، محتوا - بر جای خواهد گذاشت.

با این وصف فلاطوری برای نشان دادن تباین دو جهان بینی، به سراغ انگاره زمان در قرآن و فلسفه یونانی می رود. به زعم وی برخلاف زمان نگری یونانی که بر اساس تصویر زمانی سامان بخش، بی آغاز و بی انجام شکل گرفته، آنات آن با هم نسبت تقدم و تاخر دارند و رویدادها و پدیده های درون آن چونان حلقه های زنجیری به هم پیوسته اند به

گونه ای که نمی توان آن ها را به دلخواه جابجا کرد ، زمان قرآنی به مثابه ظرفی است که ویژگی مکان گونه‌گی دارد و حوادث درون آن به دلخواه ( به اراده الهی ) جابجا می شوند . فلاطوری در صدد نشان دادن این معناست که چگونه این تلقی از زمان باعث می شود تا مقولات فلسفه یونانی ( به ویژه علت و معلول ) در پرتو آموزه های قرآنی دگرگونی بنیادی ای را تجربه کنند آن طور که از بررسی کلیت طرح فلاطوری برمی آید و برخی شواهد و قرائن آن ارائه خواهد شد ، ظاهراً نویسنده به دنبال آن بوده که فراتر از مفاهیم و مقولات و گفتمان فلسفی جهان اسلام ، رد پای این دگرگونی را در حوزه های گوناگون معارف اسلامی ( تفسیر ، حدیث ، فقه ، اصول ، مباحث زبانی و ... ) دنبال کند که سوگمنده به انجام آن توفیق نیافت <sup>۴</sup> .

### ۳. نقد غلبه خوانش نوافلاطونی از سنت فلسفی اسلامی

به نظر فلاطوری معیارهایی که تاکنون برای پژوهش ، فهم و تفسیر فلسفه اسلامی به کار رفته اند ریشه در قرون وسطی دارند و فهم اصیل مفاهیم ، مقولات و جهت گیری های اساسی فلسفه اسلامی را با موانع جدی روبرو می کنند ( همان: ۶۳ ) .

وی روش صحیح طرح مسئله را آن می داند که باید از نوع نگرش قرون وسطی به فلسفه اسلامی فاصله گرفت و در یک مطالعه تاریخی - فکری ، آثار موجود فلسفه اسلامی را با ترجمه های موجود عربی از متون یونانی و حتی این متون را با اصل یونانی آن مقایسه کرد . نکته مهم آن است که در این بررسی نباید نگاهمان صرفاً به تک جمله ها و جزئیات متنی محدود شود بلکه پیش و پیش از نگاه اتمیک ، باید به دنبال کوششی جدی برای فهم مبادی ، انگیزه ها ، غایات و چرخش های کلیدی در فرآیند ترجمه و تفسیر متون یونانی در افق فرهنگ اسلامی بود .

یکی از مواردی که دال بر تجربه زیسته فلاطوری است و از قضا باعث توجه جدی وی به موضوع این رساله و نوع روش شناسی مطالعاتی وی شده ، آن است که فلاطوری بعد از مطالعات جدی در فلسفه غربی متوجه « بیگانگی » بنیادین دو روایت از فلسفه یونان ( سقراط ارسطو افلاطون ) در جهان فکری فیلسوفان مسلمان و جهان فکری مغرب زمین می شود . وی این تفاوت را صرفاً محدود به تفاوت های گزاره ها و مسائل فلسفی نمی داند بلکه این شکاف را ناشی از تصویر کلی فلسفه یونانی ( Gesamtbild ) و روح و معنای فلسفه ورزیدن می داند که اگر چه در سنت اسلامی از دست رفت ولی قالب ، روح و معنای

دیگری جایگزین آن شد. جایگزینی که نباید آن را غلط یا تحریف شده خواند و مسئولیت آن را به گردن غیر دقیق بودن ترجمه های عربی متون یونانی انداخت (همان: ۶۶). چنانکه نشان خواهیم داد، خواننده کتاب فلاطوری هر چه در مضامین و فصول کتاب بیشتر تامل می کند در هیچ کجا از متن، بحثی ذیل مولفه و مختصات روح فلسفه اسلامی در تمایز آن از فلسفه یونانی نمی یابد در حالیکه مدعای اصلی فلاطوری دقیقا همین نکته بنیادی است.

#### ۴. روش شناسی فلاطوری

چنانکه فلاطوری در مطالعه خود نشان داده است، یکی از دشواری های پژوهش های تطبیقی در باب نسبت فلسفه یونانی و اندیشه اسلامی آن است که جهان اندیشه اسلامی (Islamische Geisteswelt) پس از مواجهه با فلسفه یونانی، مجموعه پیچیده ای از محصولات فرهنگ های متعدد ارائه داده که هر یک خاستگاهها و تحولات ریشه داری در جریان های فکری متکثر داشته ست. و به جهت همین تنوع - که گاه به اغتشاش و سردرگمی می انجامد - توصیه و بلکه راهبرد فلاطوری آن است که باید به سراغ سرچشمه ای اصیل رفت، چرا که به لحاظ معرفت شناختی مهم ترین لنگرگاه یقین بخش و غیر قابل تردید است: « برای مسلمانان در یک چنین فضای سرشار از عقاید و جریانات گوناگون حکم مطمئن ترین مبنا را داشته است و هنوز هم همان صورت پیشین خود را حفظ کرده است » و این سرچشمه که با رجوع به آن « از همه مشکلات » رهایی خواهیم یافت همان قرآن کریم است (همان: ۶۹). و اینکه قرآن به مثابه برترین محصول تاریخی در جهان خاص خود در پایه گذاری « یک شیوه خالص اندیشه اسلامی » نقش بلامنازع فرهنگی - فکری دارد.

فلاطوری با الهام از متفکران غربی خصوصا کانت، هگل، هایدگر و .. و همچنین با تاثیر پذیری از کارهای تحقیقاتی جریانات پژوهشی مختلف در باب فلسفه یونانی (مانند آلن، بروکر، گرابمان، کرانز، مارتین و ....) به ویژه با الهام از سبک پرسش های هایدگر و مکتب او در باب فلسفه یونانی به بررسی تطبیقی تعدادی از مفاهیم بنیادی (Grundbegriffe) فلسفه پرداخته که به زعم وی، ساختار اندیشه بدانها وابسته بوده و تابع نحوه ای هستند که آنها فهمیده می شوند. گرچه مفاهیم فلسفه یونانی مورد بحث فلاطوری واجد مفاهیمی مشابه در سنت فلسفه اسلامی هستند اما باید توجه داشت که این مفاهیم « در حکم پدیدارهای فلسفی - فکری (Philosophie-und Denkphanomene) به گونه ای متفاوت از

آنچه در فلسفه یونانی و به طور کلی فلسفه غربی معمول است به کار گرفته شده اند. شاخص ترین این مفاهیم عبارتند از: زمان، جنبندگی (Bewegtheit)، شدن (Werden)، وجود (Sein)، آگاهی علمی (das Wissenschaftliche Wissen) که در تحقیقات فلسفه اسلامی نادیده گرفته شده اند (همان: ۶۸).

فلاطوری در ادامه مباحث خود به ملاک انتخاب و گزینش این مفاهیم کلیدی و اینکه چرا این مفاهیم اولویت و اهمیت بیشتری در این بحث تطبیقی دارند، نپرداخته است. فلاطوری مفهوم کلیدی زمان را از سایر مفاهیم مهم تر می داند و در مسیر گفتگوها و تحقیقات خود اعتقادش را سخ تر می شود که هسته اصلی آنچه در جست و جوی آن است - یعنی رمز گشایی از وجه ممیزه فلسفه اسلامی در قیاس با فلسفه یونانی و آنچه در دگرگونی فلسفه یونانی نقش آفرین اصلی است - در همین مسئله نهفته است. این توجه و تفتن اولیه از طریق مطالعات تطبیقی - تاریخی ترجمه های عربی با متون یونانی و متون فلسفه اسلامی به ویژه آثار فارابی ابن سینا ابن رشد و ... بسط پیدا می کند و به این داده ها مستند می شود.

فلاطوری در زمان تدوین رساله استادی خود با تفکر و فلسفه مارتین هیدگر مشغله ذهنی داشته و حتی در متن این رساله که به زبان فارسی ترجمه منتشر شده، تصریح کرده که در بررسی تطبیقی - تاریخی خود به طور ویژه از این فیلسوف آلمانی قرن بیستم (همان: ۶۸) متأثر است. فلاطوری نه در این کتاب و نه در سایر آثار منتشره از وی به بسط دیدگاه خود در باب شیوه خوانش هیدگر از مابعدالطبیعه و تاریخ آن نپرداخته است و فقط به اجمال اشاره کرده است که روش وی در این مطالعه، متأثر از هیدگر است. در اینجا می کوشیم تا از طریق تامل بر برخی مضامین محوری فلسفه هیدگر و دلالت های روش شناختی آن، پرتویی بر روش شناسی فلاطوری بیفکنیم. پرسش این است که سبک پژوهش هیدگری که فلاطوری بدان استناد می کند چیست و چه مبادی و مولفه هایی دارد؟ و فلاطوری تا چه حد در بکارگیری آن در مطالعه خویش کامیاب بوده است؟

هیدگر در مقدمه هستی و زمان و پس از نقل قولی که از رساله سوفیست افلاطون آورده «چه آنچه پیداست آن است که هر چه باشد از دیر باز شما هر گاه لفظ هستنده را به کار می بردید با آنچه به راستی از این کلمه مراد می کنید آشنا بوده اید. لیکن ما که یک زمان می پنداشتیم که این لفظ را می فهمیم اینک پای در گل مانده ایم» (افلاطون، سوفیست، 244a) (هیدگر، ۱۳۸۸: ۵۶).



به این نکته تصریح می کند که « آیا در این زمانه ، ما پاسخی به این پرسش داریم که به راستی از واژه هستنده چه مراد می کنیم ؟ به هیچ وجه. پس جای آن دارد که طرح پرسش در باب معنای هستی<sup>۵</sup> را تازه کنیم. اما آیا امروزه ما حتی از ناتوانی خود در فهم واژه هستی به حیرت می افتیم ؟ به هیچ وجه. پس جای آن دارد که پیش از هر چیز فهم معنای این پرسش را دگر باره برانگیزیم. واشکافی انضمامی پرسش از معنای هستی ، مقصد رساله ای است ( منظور هیدگر از این رساله ، کتاب هستی و زمان است) که از پی می آید. » (همان ۵۷:)

باید توجه داشت که خوانش هیدگر تاریخی وزمینه گرا به معنای مرسوم کلمه نیست . هانس گئورگ گادامر که از اعظم شاگردان هیدگر است در مورد سبک خوانش های فلسفی هیدگر از متون فلسفی نوشته است که هیدگر « قطعیت متفکری را داشت که حال و گذشته و آینده و یونانیان را ، همچون یک کل می دید » ( گادامر ، ۱۹۹۴: ۱۱۴).

اصطلاح «متافیزیک» در تلقی هیدگری آن قرین دلالتی منفی و سلبی است و «امور متافیزیکی» در ترمینولوژی هیدگر ناظر به بنیادی ترین احکام و گزاره هایی است که به لحاظ تاریخی استمرار یافته و ذهن و زبان و بلکه زیست جهان اروپائیان را شکل داده و تعیین بخشیده است . این گزاره ها دو حیث عام و خاص دارند ، حیث عام آن ناظر به کلیت زیست جهان اروپائیان است و حیث خاص آن صورتبندی مفهومی و فنی خود را در بیان و آثار فلاسفه متافیزیسی می یابند . به تعبیر دقیق تر انسان از یونان باستان تا دوره جدید درون تلقی خاصی از مسائل اساسی زیسته که در روزگار ما با تردید و پرسش های جدی دست به گریبان است . جستارها و بلکه رویکرد خاص زبانی و فیلولوژیک هیدگر هم به دنبال خاستگاه این تلقی فراگیر از یونان باستان تا روزگار معاصر و به نوعی به پرسش کشیدن آن است . این اشکال نا اندیشیده از یونان آغاز می شود و به سلطه نگاه تکنیکی به عالم و آدم در روزگار ما انجامیده است نگاهی که طبیعت ، آدمی و حتی هستی را به مثابه ابژه قابل تصرف می داند (Clark, 2011: 10).

هیدگر معتقد است که با سوالاتی کار دارد که از قدیم نادیده گرفته شده اند. زبان کهنه فلسفه ی سستی - آگاهی، خود، شی و ... - برای این قلمرو جدید نامناسب است. اگر بخواهیم هستی (Being) را به عنوان هستی به کار بریم و نه صرفاً به عنوان یک موجود (A being) ، آن گاه باید واژگان متفاوت، و گاه حتی گرامر متفاوتی به کار بریم. اگر بخواهیم دازاین را در «روزمره گی متوسط» (average everydayness) آن بررسی کنیم - که یکی دیگر



از حوزه‌هایی است که از زمان آکویناس تا هوسرل، فیلسوفان آن را نادیده گرفته‌اند. باید از سخن گفتن از اشیاء متفکر و اشیاء ممتد که در فلسفه ی دکارت یافته می‌شود اجتناب کنیم. اما ما باید به کجا باز گردیم؟ یک راه حل می‌تواند این باشد که به زبان مردم کوچه و بازار برگردیم، به واژگان ملموس و کاربردی (Down-to-Earth) که سقراط در دیالوگ‌های نخستین افلاطون و برخی دیالوگ‌های بعدی او به کار می‌برد برگردیم. لذا هستی و زمان پر است از گفتگوهای روزمره راجع به چکش و چوب و... اما این تمام ماجرا نیست (Inwood, 1999:2).

اغلب هیدگر یک معنای قدیمی از یک واژه ی موجود را احیا می‌کند. فی المثل واژه ی «Lichtung» در اصل از واژه ی «Licht» (به معنای نور) مشتق شده است اما اکنون ارتباطش را با آن از دست داده و به معنای «تمیز کردن» به کار می‌رود. هایدگر ارتباط این واژه با «Licht» (نور) را احیا می‌کند و آن را به معنی «Lighting» (روشنایی) به کار می‌برد. بعضی وقت‌ها، هایدگر با تحلیل یک کلمه به اجزایش معنای قدیمی‌تری از آن واژه و یا معنایی که برای آن واژه ممکن است را احیا می‌کند (Inwood, 1999:4).

وی صراحتاً در هستی و زمان «هستی را از هستندگان متمایز و مفارق می‌داند و شرح خود هستی و پرسش از آن را تکلیف هستی‌شناسی می‌داند... شیوه بررسی این پرسش از هستی هم به زعم هیدگر پدیدارشناسانه است (هایدگر، ۱۳۸۸:۱۱۷). البته هیدگر با تکنولوژیک دیدن روش همداستان نیست و صراحتاً آورده است که:

مفهوم روش هر چه به نحوی خالص تر کارگر افتد و هر چه در تعیین اصول پایه یک علم به نحوی شامل تر و فرگیرتر عمل کند، به همان نسبت در مواجهه با خود چیزها از سرچشمه‌های سرآغازین تری ریشه می‌گیرد و از آنچه «شگردهای تکنیکی» نامیده می‌شود - و در نظام‌های نظری نیز کاربرد زیادی دارند - بسی دورتر می‌گردد. (همان: ۱۱۸).

درست است که مسئله اصلی در فلسفه هیدگر هستی یا وجود است اما هستی در اندیشه وی به معنای متافیزیکی مرسوم در تاریخ فلسفه نیست چرا که از نظر هیدگر هستی به نحوی که وی می‌اندیشد مسئله فراموش شده فلسفه و اندیشه غربی است و صراحتاً می‌گوید که ما در زمانه خود پاسخی به این پرسش بنیادین نداریم که منظورمان از هستی و وجود ('Being') چیست؟ (Heidegger, 1962:19).<sup>۶</sup>

آنچه در بخش قبلی بدان پرداختیم ناظر بود به روش شناسی خوانش هیدگر از تاریخ فلسفه و هدف از طرح آن در این مقال آن است که نشان داده شود وقتی فلاطوری تصریح می کند- ولو به اجمال - که در مطالعه تطبیقی فلسفه یونان و اندیشه اسلامی متاثر از روش هیدگر است (فلاطوری: ۶۸)، دقیقاً روش هیدگر بر چه مبانی و مبادی ای تکیه زده است. توجه فلاطوری به هرمنوتیک - با پس زمینه ای هیدگری - است که وی را به این دریافت می رساند که همه عناصر بیگانه یونانی و غیر یونانی تنها پس از اینکه می توانستند به رنگ اسلامی - یا در پیوند با امر اسلامی - قرار گیرند، اجازه ورود به زیست جهان فکری مسلمانان را داشتند و نکته مهم تر اینکه قرآن کریم تنها معیار درستی و نادرستی احادیث شیعه و سنی است. در اینجا منظور از بازگشت به قرآن نه در معنای محدود و شرعی آن بلکه مقصود طرح قرآن به مثابه بنیاد معرفت شناسانه کلیت اندیشه اسلامی است. از اینجاست که فلاطوری به راهبرد روش شناختی خود می رسد:

ما برای شرح و توصیف شیوه اندیشه ناب اسلامی، تنها قرآن را به مثابه برترین معیار مورد ملاحظه قرار خواهیم داد... قرآن در اینجا نه به عنوان منبع شرعی برای نظام اندیشه دینی بلکه کتابی که از نظر فکری بسیار مهم است و شیوه اندیشه و نگرشش ذهن و اندیشه اسلامی را به ناب ترین وجه به بیان آورده و به قاطعانه ترین صورت بیان کرده است. بنابراین در اینجا شیوه نگرش قرآن به جهان واقع، مرکز توجه ما قرار خواهد گرفت آن هم تا آنجا که این نحوه نگرش منشاء تفاوت های اصولی فلسفه اسلامی با سرچشمه یونانی آن به ویژه با مفاهیم اصولی یاد شده باشد (فلاطوری، ۱۳۷۴: ۷۱).

فلاطوری روش شناسی خود را فلسفه تطبیقی به معنای مرسوم که به مطالعه وجوه تشابه و اختلاف ظواهر مکاتب و جریان های فلسفی و فیلسوفان می پردازد نمی داند، نگاه مشهور به فلسفه تطبیقی نهایتاً به داوری هایی از این جنس می انجامد که یک فیلسوف یا مکتب و نظام فلسفی پویاست و ارزشمند و دیگری ایستا و کم ارزش. در حالی که رویکرد مطلوب فلاطوری در مواجهه تطبیقی فلسفه یونانی و اسلامی، به بحث گذاشتن شیوه هایی از اندیشه است که نمایانگر روح هر یک از این دو فلسفه بوده و در هنگام پذیرش فلسفه یونانی توسط مسلمانان با همدیگر روبه رو شدند.

وی کار خود را اولین تحقیق فلسفی با این رویکرد در باب قرآن و به منظور دست یابی به یک نظام کامل اندیشه می داند و در صدد به کرسی نشان دادن این مدعاست که

این قرآن بوده است که بیش از همه علل احتمالی دیگر با نحوه نگرش اش به جهان واقع و نحوه تصورش از آن به طور عمده پایه اندیشه (Denkbasis) فلسفه اسلامی را پی ریزی کرده است. اثبات چنین مدعایی وظیفه ای است که به عهده رساله حاضر ( منظور کتاب دگرگونی بنیادی) است (همان : ۷۵-۷۲).

فلاطوری متوجه یک دشواری دیگر هم هست ، اینکه می خواهد با متنی که علی الاصول فلسفی نیست ، مواجهه ای فلسفی داشته باشد و به استخراج نظام فلسفی از آن بپردازد، چاره کار آن است که شیوه ای غیر مستقیم مبنای مطالعه قرار گیرد: «قرآن یک کتاب فلسفی نیست ... و در قرآن هیچ سرنخ و دلیل روشنی برای یک تحقیق فلسفی نمی توان یافت . ... از این رو بایستی برای رسیدن به هدفمان راهی غیر مستقیم در پیش گیریم» (همان : ۷۴).

عبارت فوق به خوبی همدلی های فلاطوری با آنچه امروز در فضای فکری ایران معاصر تحت عنوان « مکتب تفکیک» مطرح شده را نشان می دهد . همین موضع فلاطوری موجب شده تا محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک با نقل مواضع فلاطوری ، موضع وی را تفکیکی بداند ( حکیمی : ۴۵۳-۴۵۱).

منسجم ترین صورتبندی از امهات آرای مکتب تفکیک در آثار محمد رضا حکیمی ارائه شده است . اهم این آراء در طرح فکری فلاطوری هم حضور جدی دارند ؛ مواردی چون جدایی فلسفه، عرفان و دین، برتری و اصالت شناخت دینی، استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث، اتکا به ظاهر آیات و روایات، رد هرگونه تأویل، پرهیز از فهم فلسفی یا عرفانی دین، خودکفایی معرفتی دین، تفکیک در تفسیر دین نسبت به فلسفه و عرفان ، اتکای عقل به وحی و تقدم دین در اختلاف میان دین و عقل و ... (همان).

اصطلاح « عقل خودبنیاد دینی » تفکیکیان هم تعریضی به سنت فلسفی عالم اسلام است . حکیمی از «عقل اعماقی و دفائنی» که همان عقل خود بنیاد دینی مورد قبول مکتب تفکیک است در مقابل « عقل سطوحی و یونانی بنیاد و التقاطی » فلاسفه مسلمان که مورد نقادی جدی وی و فلاطوری است سخن می گوید ( حکیمی ، ۱۳۹۱ : ۷۳). اگر این تفسیر از موضع فلاطوری ، یعنی تفسیر تفکیکی را بپذیریم باید لوازم منطقی آن را هم بپذیریم و نقادی های جدی که در سه دهه اخیر نسبت به خوانش تفکیکی از مناسبات دین و فلسفه مطرح شده را متوجه طرح فکری فلاطوری بدانیم .

عمده مدعیات مکتب تفکیک به نحو سلبی و در نقد رویکردهای فلسفی و عرفانی در فهم آموزه های دینی است و کمتر به راهکارهای ایجابی جهت ارتقای فهم دینی و تفسیر قرآن می انجامد. ضمن اینکه رد هر گونه تاویل با توجه به تجربه تاریخی تنوع تفاسیر متون مقدس و از جمله قرآن کریم و ناگزیری مواجهه فهم بشری با متون دینی سخت محل اشکال است. ضمن اینکه خودکفایی معرفتی دین لزوماً به معنای حذف کلیه کارکردهای فهم عقلی و فلسفی در حوزه امر دینی نیست. می توان به تفصیل قائل شد و در حیطه اصول اعتقادی دین رویکرد عقلانی را تجویز کرد و در حوزه فروع اصالت را به متون دینی داد هر چند آنجا هم گریزی از فهم عقلانی نیست و به جز پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) بشر گریزی از کاربست عقل در فهم دینی ندارد.

نکته دیگر اینکه اگر چنانکه فلاطوری در عبارتی که در فقرات قبل بدان استناد کردیم، قرآن را کتابی علی الاصول فلسفی نمی داند و روش شناسی فلسفی را ناکارآمد می داند باید به طرح این پرسش از وی پرداخت که این شیوه غیر فلسفی در مواجهه با قرآن چگونه باید اتخاذ شود؟ وی پاسخ می دهد که باید مبنای مطالعه را بررسی پرسشی قرار دهیم که به لحاظ تاریخی نخستین و به لحاظ فلسفی اساسی ترین پرسش فلسفه یونانی است یعنی پرسش از مبدا ( آرخه *arxe* ). فلاطوری در صدد است تا با ارائه تحلیلی صوری از این مفهوم به مهم ترین مولفه های ساختاری اندیشه یونانی دست یابد و در مرحله بعد متناسب با هر یک از این مولفه ها، پرسشی در مقابل قرآن می نهند و می کوشد تا « با به کارگیری همان روش تحلیلی و با توضیح جوانب مختلف هر پدیده با توجه به ترکیب درهم تنیده اش - به پاسخی بی طرفانه دست » یابد (همان: ۷۴).

اما نگاهی کوتاه و نه لزوماً تخصصی به تاریخ تفسیر و تاویل کتب مقدس و از جمله تفاسیر قرآن در فرهنگ و تمدن اسلامی به خوبی تنوع و تکثر تفاسیر قرآن را نشان می دهد.<sup>۷</sup>

فی المثل علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان ضمن اشاره به رویکردهای مختلف تفسیری قدما و متاخرین در جهان اسلام به این نکته تصریح کرده اند که :

و خواننده عزیز اگر در این مسلک هائی که درباره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است) شریکند: که آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی بدست آورده اند، بر قرآن کریم تحمیل نموده اند، بدون اینکه مدالیل آیات بر آنها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق

شده، و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند، ... و به هر حال هیچ یک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشاءش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه، و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن، و جمله اش نبوده، برای اینکه هم کلمات قرآن، و هم جملات آن، و آیاتش کلامی است عربی، و آن هم عربی آشکار، آن چنان که در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمیکنند.. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۴).

و به راستی باید پرسید که اگر تا همین جا بخواهیم با فلاطوری همراهی کنیم برای این تنوع تفاسیر چه تدبیر و راه حلی باید اتخاذ کرد؟ وی با نقل قولی از گلدزیهر به این نکته اشاره کرده که تکرر فهم ها از متن مقدس، خاص اسلام نیست و در سنت مسیحی هم با چنین وضعی مواجه هستیم (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۷۵). وی راه حل عبور از این دشواری تکرر فهم را فهم قرآن با خود قرآن می داند و اینکه بکوشیم تا ضمن عرضه مسائل به قرآن « بگذاریم که قرآن خودش درباره آنها سخن بگوید (همان: ۷۶).

فلاطوری ادعای بنیادین و البته قابل مناقشه ای دارد، اینکه تلاش می کند تا در این کتاب شرحی ارائه دهد که قرآن را نقطه عطفی در تاریخ و آغاز تاریخ شیوه ای از اندیشه در نظر می گیرد که به اندیشه یونانی هیبتی جدید بخشیده است.

از نظر فلاطوری، مهم ترین آسیب پژوهش ها در باب فلسفه اسلامی آن است که مکتب نوافلاطونی در اشکال گوناگون اش به عنوان مهم ترین معیار برای پژوهش در فلسفه اسلامی و طبقه بندی آن به کار رفته است. مهم ترین نقد فلاطوری بر چنین دیدگاههایی آن است که این رویکرد، آثار فلسفی فیلسوفان مسلمان را در حد «التقاطی بدون مبانی» تنزل می دهد.

برای مواجهه انتقادی با همین خوانش نوافلاطونی نادرست از فلسفه اسلامی است که فلاطوری به سراغ ابن سینا می رود. چرا که دقیقاً ابن سینا همان کسی است که الهیات ارسطو را تفسیر کرده و در موارد مختلف نسبت به آن موضع گرفته و به همین جهت این روایت غالب از وی به عنوان مؤسس مکتب نوافلاطونی اسلامی یاد می کنند.<sup>۸</sup>

طبق بررسی فلاطوری « تجلی » واژه ای قرآنی و به معنای (Erscheinen) در زبان آلمانی است. وی ضمن اشاره به آیه ۱۴۳ سوره اعراف « چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بیهوش افتاد » تصریح می کند که ابن سینا در آثار اصلی خویش، حتی در موضوعی که به تبیین نظریه خلقت پرداخته - هیچگاه اصطلاح تجلی را به کار

نبرده است و استناد گواشن هم نه به آثار فلسفی بنیادین ابن سینا چون شفا و اشارات که به فصل هفتم رساله عشق ابن سینا می باشد. در آنجاست که ابن سینا به توضیح معنی تجلی از نظر عرفا پرداخته است (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۵۴).

طبق تحلیل فلاطوری از آنجا که تجلی فی نفسه ابداع نیست بلکه مسبوق به ابداع عقل است نمی توان آن را با آموزه فیض همداستان دانست:

این تجلی یعنی تجلی آفریننده بر عقل، دوگانگی ضروری برای خلق دیگر موجودات را در عقل ایجاد می کند. تجلی الهی تنها در این معنا علتی برای وجود دیگر موجودات است، و این همان چیزی است که ابن سینا در رساله خود به نام درباره عشق می گوید و با این کار به اصطلاح عرفانی «تجلی» مضمونی فلسفی می بخشد. او در اینجا هستی همه موجودات را به تجلی خیر نامحدود وابسته می سازد؛ تجلی نامحدودی که تنها درباره عقل اول ممکن است. خود تجلی فعل ابداع نیست. تجلی مسبوق به ابداع عقل است. بدین ترتیب تجلی هیچ شباهت مضمونی با فیض ندارد (همان: ۵۵).

در مورد صدور هم فلاطوری ضمن ارجاع به آیه ۶ سوره زلزال (يَوْمَئِذٍ يُصْدِرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ: روزی که مردمان پراکنده از قبرها بیرون می آیند، نشان می دهد که ابن سینا آن را در معنای دقیقاً قرآنی اش به کار می برد.

نکته تامل برانگیز و به نوعی مکمل توضیح فوق آن است که حتی غزالی هم اصطلاحات «ص-د-ر» و «ف-ی-ض» را در آثار خود در معنایی غیر از اماینر (Emanieren) به کار برده و این متکلم نقاد فلسفه و نویسنده تهافت الفلاسفه اگر اندکی اشاره به آموزه اماناسیون در آثار ابن سینا می یافت، قطعاً این اتهام معرفت شناسانه-کلامی هم در کنار اتهامات-تکفیری سه گانه قدم عالم، عدم تعلق علم الهی به جزئیات، رد معاد جسمانی می نشست. بنابراین باید توجه داشت که منتقدان جدی ابن سینا در فرهنگ اسلامی و به ویژه غزالی و هم ابن رشد و برخلاف تفسیر گواشون تفسیری پانته ایستی از نظریه خلقت ابن سینا نداشته اند.<sup>۹</sup>

## ۵. شاکله شناسی قرآنی « واقعیت » و « اندیشه »

فلسفه یونانی به لحاظ ساختاری بر اساس شالوده « زمان سامان بخش » به وجود آمده و توسعه یافته است و قرآن فاقد چنین ساختار و شیوه اندیشه ای است. به همین جهت است که بخش عمده فصل دوم کتاب به بحث از تلقی قرآن از زمان اختصاص دارد. ریشه

شناسی زمان « خرنس » یونانی (Xpovoc, Khronos) نشان می‌دهد که این واژه به معنای زمانی است متصل و مقدر حرکت و با آن به منزله موضوع اصلی خود پیوند دارد. این واژه در نهضت ترجمه فلسفی در جهان اسلام به « زمان » ترجمه می‌شود که نه در قرآن ریشه دارد و نه حتی ریشه ای در عربی دارد. این واژه ریشه ای عبری (zeman) دارد و در زبان آرامی به معنای زمان مشخص و محدود می‌باشد (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۱۱).

تصور قرآنی از زمان در مقابل تلقی یونانی است و فاقد همه ویژگی‌هایی است که جزو مولفه‌های ذاتی زمان سامان بخش هستند. این زمان را نه می‌توان با مولفه‌های ساختاری «پیش» و «پس» مشخص نمود و نه در آن مولفه‌های خاص زمان سامان بخش از قبیل مشروط بودن متقابل مراحل زمان، توالی، استمرار، ازلی و ابدی بودن، پر بودن و کارکرد نظم بخشی قابل تشخیص است.

فلاطوری با بررسی واژه « صورت » ( آنچه در فلسفه یونانی از آن به مورفه یا آیدوس تعبیر شده) و مشتقات آن در قرآن و اشاره به اینکه تنها یک بار واژه « صورت » در سوره ۸ آیه ۸۲، دوبار جمع آن « صور » (سوره ۶۴ آیه ۴۰ و سوره ۳ آیه ۶۴) و یک بار اسم فاعل آن « مصور » (قرآن ۵۹/۲۴) آن هم تنها به عنوان صفت الهی و به معنای عطا کننده و معطی صورت، و سه بار به صورت فعل آن هم فعل الهی آمده، به این جمع بندی می‌رسد که نکته مشترک دلالتی در همه این مشتقات آن است که تنها انسان است که خداوند بدو این صور را عطا می‌کند و خلق و ایجاد صور فقط و فقط کار خداوند است و نقش انسان در این میان به اینکه گیرنده صور است محدود می‌شود (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۱۸۱).

اگر قرآن پدیده تحرک را یک مبدا واقعیت می‌دانست (یا اینکه خلق را gignesthai تلقی می‌کرد) آنگاه تحرک را به مثابه یکی از مهم‌ترین مخلوقات متمایز می‌ساخت و بنابراین «الله» در تعابیر قرآنی واجد صفاتی چون محرک، علت، صانع، مبدا و ... در دلالت‌های فلسفی - یونانی آن می‌بود. نبود اصطلاحات فلسفی ای همچون محرک، علت، صانع، مبدا و ... در قرآن را نباید به معنای ناقص بودن شاکله قرآنی دانست و این در جریان نهضت ترجمه آثار یونانی در زیست جهان فکری اسلامی بود که ترمینولوژی فلسفی یونانی جایگاه جدیدی در آرایش زبانی - فکری قرآنی پیدا کرد:

پس از پذیرش فلسفه یونانی بود که «الله» در کلام و فلسفه اسلامی، ورای قرآن به نام‌های بالا هم نامیده شد تا برای «الله» جایی در درون نظام اندیشه تازه پیدا شده فراهم کند. چیزی که مطرح کنندگان این نام گذاری‌ها بایست اعتراف نمایند - به



معنای ایرادی ضمنی به قرآن بود که از نامیدن خداوند به چنین صفاتی غفلت ورزیده است. همه این الفاظ یونانی با فاعل و خالق قرآنی تطبیق داده شدند و تصور یونانی از واقعیت توسط تصور قرآنی آن تغییر یافت. (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۲۱۴).

## ۶. وجود شناسی تطبیقی

رهاورد مطالعه تطبیقی ساختار اندیشه یونانی و قرآنی ما را به این تحلیل سوق می دهد که در میراث فکری یونانی با اندیشه ای سر و کار داریم که خاستگاه واقعیت را علل و مبادی « درون جهانی » و « درونبودی » می داند ، خاستگاهی که تنها از راه فرآیندی بودن دائم ممکن است و به نوبه خود بدون یک زمان سامان بخش به مثابه مبنای این تحرک ، غیر قابل تصور است. این وضع استلزامات معرفت شناختی خاص خود را دارد از جمله اینکه تنها شناخت معتبر و معیار را شناخت ناشی از علل و مبادی و البته ناظر به همان فرآیند وجودشناختی می داند .

در فرهنگ اسلامی که اخذ کننده میراث فکری یونان بود ، « واقعیت » به یک « کسی (که ای ) » یا به عبارت دینی به کلمه خلقت توسط خداوند یعنی کلمه « کُن » وابسته است . در این تلقی همه موجودات بدون علت و مبنایی درونباش - در طی عملی فارغ از فرآیند و بی ارتباط با زمان ، به مثابه موجودی مکان گونه از عدم به عرصه وجود پای می گذارند. این وضع هم استلزامات معرفت شناختی خود را دارد از جمله اینکه علم به این واقعیت بدون ارجاع به علل و مبادی درون بودی تنها با یک فعل الاهی تحقق می یابد .

حاصل آنکه اندیشه اسلامی در قیاس با میراث فلسفی یونانی به مثابه یکی از اسلاف فکری ، فاقد مهم ترین مولفه های ساختاری فلسفه یونانی یعنی زمان ، تحرک ، فساد یا شدن ، کون یا هستی و از آن مهم تر اندیشه و شناخت متناسب و متنظر با آن است (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۳۳۳). بدیهی است که در هنگام مواجهه این دو شیوه اندیشه - که به تعبیر فلاطوری ذاتا با هم بیگانه هستند- باید نوعی دگرگونی بنیادی صورت گیرد. فلاطوری برای آن که بحث خود را ناظر به تجارب عینی و تاریخ ارائه دهد به تجربه تاریخی - فکری فارابی ، مواجهه وی با فلسفه یونانی ( افلاطون و ارسطو) و کتاب الجمع بین رایى الحکیمین اشاره می کند . (فارابی، ۱۹۸۵: ۷۹).

هر چند به تعبیر فلاطوری باید از فارابی به عنوان « یونانی » اندیش ترین متفکران مسلمان یاد کرد به گونه ای که در مواجهه با آثاری چون شرح کتاب العبارة این احساس

به محقق دست می‌دهد که با یک فیلسوف ارسطویی دقیقاً یونانی سرو کار دارد. نکته اما اینجاست که همین فارابی با چنین همدلی‌هایی با میراث ارسطویی «به محض اینکه مستقلاً آن مسائل فلسفی‌ای را مورد بررسی قرار می‌دهد که شیوه اندیشه یونانی و اسلامی هر کدام درباره آنها متفاوت از دیگری حکم می‌کند، امر یونانی را اسلامی می‌اندیشد» (فلاطوری، ۱۳۹۴: ۳۳۰).

فارابی با اشاره به آیاتی از قرآن کریم همچون هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (حشر، ۲۴) و آیه الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلُ بِهِ خَبِيرًا (فرقان، ۵۹) و آیه فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (یس، ۳۸) و با تفسیری که از این آیات ارائه می‌دهد به مبنایی برای تبیین وابستگی حوزه عقلانی به خداوند دست می‌یابد. وی پس از این گام به بیان یکی از کلیدی‌ترین مواضع خود می‌پردازد: «و البرهانیات موكوله الی اصحاب الاذهان الصافیه و العقول السلیمه و السیاسیات موكوله الی ذوی الاراء السدیده و الشرعیات موكوله الی ذوی الالهامات الروحانیه و اعم هذه كلها الشرعیات الفاضها خارجه عن مقادیر عقول المخاطبین (فلاطوری: ۳۳۴).

این تقسیم‌بندی معرفت با توجه به سه گانه فلاسفه و انبیاء و سیاسیون است. فارابی بر پایه این آموزه قرآنی که فقط یک علم راستین وجود دارد که سرچشمه آن هم خداوند است در فلسفه، رد پای وحی و در وحی کارکرد افتناعی فلسفه را می‌یابد، زیرا این دو هر چند به دو شیوه مختلف در تحلیل‌نهایی به امری واحد یعنی امر الهی و به حقیقت یگانه‌ای بر می‌گردند که آن هم به نوبه خود به آفرینش الهی باز می‌گردد. طبق این تحلیل از آنجا که واقعیت و طرق شناخت (فلسفی و دینی) آن، با ارجاع به خالق آنها تبیین واحدی می‌یابد، بنابراین غیر ممکن است که تضادی میان آرای فلسفی و وحی الهی باشد.

فلاطوری در جستاری دیگر با عنوان «دو اندیشه شرق و غرب» به ریشه‌یابی تاریخی-انتقادی این نوع نگاه به مناسبات دین و فلسفه می‌پردازد و فیلون اسکندرانی یهودی را به عنوان بنیانگذار این رویکرد در گفتمان فکری فیلسوفان متعلق به حوزه ادیان ابراهیمی- از جمله در آرای فلاسفه اسلامی همچون فارابی می‌داند (فلاطوری، ۱۳۶۰: ۱۳۱).

## ۷. نتیجه گیری

فلاطوری معتقد است که در میان ادیان سه گانه ابراهیمی ( یهودیت ، مسیحیت و اسلام ) آن دینی که بیش از همه اصالت فلسفه یونانی را دگرگون کرده است اسلام است. وی بر خلاف قرائت مشهور از منطق ارسطویی به مثابه منطق جهانشمول تفکر فلسفی معتقد است که برای خود ارسطو ، منطق به مثابه نوعی متدولوژی و روش شناسی علم آن هم علم ناظر به « فویسیس: physis: φύσις » و طبیعت در معنای یونانی اش بوده است. تصریح وی آن است که اساسا منطق ارسطویی نسبتی با دغدغه های الهیاتی از آن جنس که در فرهنگ های دینی همچون اسلام حضور دارد نمی تواند برقرار کند و اینکه : «ارسطو با تمام آن بزرگی و کمال عقلش به عبادتگاه ها و بت خانه ها می رفت و درمقابل همان بتها احساسات دینی خودش را ابراز می داشت. این ارسطو را در حوزه اسلامی چنان معرفی کردند که در موردش گفته اند: کادان یکون نییا » (همان: ۴۲).

به نظر می رسد فلاطوری که سبک پژوهش و پرسش خود را هیدگری می داند ضمن اختلاف در خوانش از تحولات مفاهیم کلیدی فلسفه یونان همچون «زمان» و دلالت های روش شناختی آن و در گامی سلبی در آسیب شناسی الاهیات فلسفی با هیدگر همدلی هایی دارد . هر چه در مقایسه این مضامین فلسفه هیدگر با روش شناسی فلاطوری دقیق تر می شویم این پرسش به طور جدی تر مطرح می شود که آیا فلاطوری صرفا در بررسی تاریخی - تطبیقی تحول مفاهیم فلسفی در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی ، هیدگر را پیش چشم داشته و یا فراتر از این مطالعه تطبیقی - تاریخی به همه لوازم خوانش هیدگر از تاریخ فلسفه هم ملتزم بوده است ؟ به نظر می رسد برای داوری در این مورد نمی توان به پاسخ چندان مثبتی دست یافت . توضیح مطلب آن که هایدگر ، هستی - خداشناسی (Onto-theology) را اولین نشانه انحراف فلسفه از مسیر اصلی خود یعنی اندیشیدن به معنای هستی می داند. طبق تلقی وی فلسفه در خاستگاه رسمی آن در یونان و مشخصا در افلاطون و ارسطو به بررسی هستی بر مبنای هستندگان می پردازد و هستی را از طریق مقولات خاصی با الهیات پیوند زده است : « به عنوان مبنایی که موجب برآمدن هستندگان می شود ( هستی شناختی (onto-logic) و به عنوان برترین هستنده و علت العلل هستندگان ( خداشناختی (theo-logic) ) ( هایدگر ، ۲۰۰۲: ۷۵) و وقتی الاهیات خدای فیلسوفان را برگزید راه خویش را گم کرد . (جوی: ۸۶). رویکرد فیلولوژیک وی را در خدمت همین راهبرد کلی در فهم

مناسبات فلسفه و الاهیات باید فهمید. البته همین توجه به زبان و امر زبانی در مطالعه تطبیقی فلاطوری هم برجسته است.

طبق تحلیل فلاطوری، اینکه برخی حکمای مسلمان برای ارسطو منزلتی نزدیک و یا شبیه به «نبی» قائل شده اند، از سویی انتساب به لحاظ تاریخی نادرست «اثولوجیا» به ارسطو و در نتیجه فهم غیر مستند از موضع فلسفی اصیل وی و طرح ارسطو به مثابه فیلسوف الهی از سویی و نوعی پاسخگویی و حل مسأله‌ی نزاع‌های جدی درون تمدنی اسلام، نظیر نقدهای ویرانگر و مناقشات فقها و متکلمین و علمای صرف و نحو با متعاطیان فلسفه در عالم اسلام<sup>۱۱</sup> از سوی دیگر بوده است. این حرفها را در واقع حکیمان مسلمان ساخته‌اند برای اینکه آن اختلافاتی را که در آغاز نضج گرفتن فلسفه بین فقها و حئیین علمای صرف و نحو و... پیدا شده بود حل کنند. طبق این تلقی، آنچه ما به آن متافیزیک می‌گوئیم، در واقع نوعی «فلسفه طبیعت» و در نتیجه برای تبیین طبیعتی است که یونانیان در مقابل خود می‌دیدند. فلسفه مابعدالطبیعه ارسطو ناظر به تبیین تحول دائمی طبیعت است. تحول و صیورورت دائمی مسأله‌ای است که ارسطو آن را به‌عنوان یک پدیده واقعی طبیعی بررسی و تحلیل فلسفی می‌کند و خداوند (یا عقل) آخرین حلقه این تبیین را تکمیل می‌کند. در تقابل با این آرایش معرفتی، در ادیان ابراهیمی

نیاز این است که دین خدا با خدا شروع شود نه اینکه با مردم و طبیعت شروع شود. واقع این است که در ادیان، نقطه ثقل و تمام موجودیت را آیات الهی می‌داند. از همین رو در اینجا قضیه به عکس می‌شود، یعنی یک جهت دینی وجود دارد و لذا قالب فلسفه به کلی دگرگون می‌شود، البته در اینجا هم فکر از بین نمی‌رود ولی البته جهت دیگری به خود می‌گیرد. (همان: ۴۳).

پیامد این نوع خوانش از مناسبات فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی، صرفاً فلسفی و تاریخی نیست بلکه نوعی تضمین معرفت-روش شناختی برای نگاه داشتن اعتبار و ثبات آموزه‌های دینی را فراهم می‌کند. اگر ما بخواهیم همچنان خوانشی فلسفی (ارسطویی) از اصول ادیان ابراهیمی و به ویژه دین اسلام داشته باشیم، با توجه به ابتدای فلسفه ارسطویی بر علم زمانه اش با این آسیب جدی مواجه خواهیم بود که به محض تحول و تغییر در علم، به تبع آن نظام فلسفی مبتنی بر چنین علمی فروخواهد ریخت. با چنین نگاهی به ماهیت فلسفه یونانی است که فلاطوری صراحتاً از فلسفه ارسطویی به مثابه نوعی «ابزار مفهومی» برای بیان واقعیت طبیعت تعبیر می‌کند.

اگر از افق مطالعات معاصر در حوزه فلسفه تطبیقی، مطالعات زبان شناختی و تفسیری - هرمنوتیکی به پروژه فکری - تحقیقی فلاطوری بررسی شود، به این دریافت می‌رسیم که علیرغم اهمیت این نوع نگاه تطبیقی به قرآن و فلسفه یونانی، پیشبرد این طرح با دشواری‌هایی جدی دست به‌گریبان است. در طرح فکری فلاطوری حساسیت‌های هرمنوتیکی نسبت به مقوله تنوع تفاسیر متن مقدس (در اینجا قرآن کریم) چندان جدی گرفته نمی‌شود و چنان از آموزه‌های قرآنی سخن می‌رود که گویی ما می‌توانیم به سهولت و پشت سر گذاشتن افق فهم معاصر به آن آموزه‌ها و جهت‌گیری‌ها در شکل ناب آن دسترسی پیدا کنیم. این توضیح البته لزوماً به معنای پذیرفتن نوعی آنارشسیسم و بی‌قاعدگی در فهم متن مقدس در ادیان ابراهیمی نیست، بلکه به معنای نشان دادن دشواری‌های نسبت دادن وصف دینی - و در اینجا قرآنی - به مجموعه‌ای از آموزه‌ها و مقولات و حتی یک جهان فکری - فلسفی است. می‌توان امیدوار بود که نسل جدید محققان در حوزه فلسفه اسلامی، مطالعات قرآنی و مطالعات اسلامی، راه دشوار طرح فکری - تحقیقی فلاطوری را استمرار ببخشند و با بهره‌گیری از دستاوردهای مطالعات معاصر در این سه حوزه به ارتقای این طرح مدد برسانند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این بحث ذیل بحث کلان‌تر رابطه میان فلسفه یونانی با کلیت ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت و اسلام) قابل طرح است و بدون تردید خاستگاه فکری - تاریخی آن را باید در آراء و کاوش‌های کسانی چون فیلون اسکندرانی باز جست؛ رک، فیلون اسکندرانی: مؤسس فلسفه دینی "قم: انتشارات سمت، ۱۳۹۲ همچنین سه‌گانه پیترز، اف. ای، یهودیت، مسیحیت و اسلام، ۳ جلد، ترجمه حسین توفیقی، ادیان مذاهب، ۱۳۸۴.
۲. برای نمونه رک به: سیر فلسفه در جهان اسلام، ماجد فخری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲، فصل چهارم با عنوان «سیر تکاملی مکتب نو افلاطونی اسلامی»، که به آرای فارابی و ابن سینا می‌پردازد و اساس فلسفه اسلامی را نوافلاطونی تفسیر می‌کند. ص ۱۲۴.
۳. برای آگاهی از یک بررسی تحلیلی از این اثر رک: اعوانی، شهین، نگاهی تحلیلی به کتاب دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی، فصلنامه نقد فلسفه، کلام و عرفان، سال سوم، شماره ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، ۲۱ تا ۳۰.

فلاطوری و پرسش از خاستگاه‌های قرآنی فلسفه اسلامی ۱۵۱

۴. اگر چه در زمینه مطالعه تحول مفاهیم و اصطلاحات علوم اسلامی با تاکید بر رشته های مستقل برخی آثار و پژوهش های قابل اعتنا همچون کار محسن سهیل افنان صورت گرفته ولی مطالعه ای که تطور مفهومی و گفتمانی اصطلاحات را به گونه ای میان رشته ای در علوم اسلامی ( فقه ، فلسفه و کلام و تفسیر و ... ) دنبال کند ، کمتر انجام شده است . رک: Soheil Muhsin Afnan *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*. E.J. Brill, 1964

5. die "Frage nach dem Sinn von Sein"

۶. عبارت هیدگر در هستی و زمان: 'Do we in our time have an answer to the question: of what we really mean by the word 'being'? Not at all' (Being and Time [1927], trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell, 1962.: 19)

7. Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach, Walid A. Saleh and *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12 (2010), pp. 6-40

8. Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence, Majid Fakhry, Oneworld Publications, 2002

۹. این بحث به تفصیل باید در مطالعه ای تطبیقی بسط بیشتری پیدا کند و آرای موافق و مخالف طرح و بررسی شود. برای نمونه رک ب: پژوهش « بررسی و نقد نظریه فیض فارابی از منظر آیات و روایات » ، که نظریه فیض فارابی و فلاسفه مسلمان را ناسازگار با آموزه خلقت در دین اسلام و ناهماهنگ با آیات و روایات می داند .

۱۰. رک: ماجرای فکر فلسفی در اسلام ، به ویژه مناظره متی بن یونس و بر سر مناسبات منطق و نحو در تمدن اسلامی و شروح آن. جلد اول ، صص ۱۶۱-۱۷۱.

## کتابنامه

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی ، غلامحسین (۱۳۹۶). *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، جلد اول ، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی .

ابراهیمی دینانی ، غلامحسین (۱۳۹۷) . *ماجرای فکر فلسفی در اسلام* ، انتشارات طرح نو .

اعوانی ، شهین (۱۳۹۵) . *نگاهی تحلیلی به کتاب دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی* ، فصلنامه نقد فلسفه ، کلام و عرفان ، سال سوم ، شماره ۱۱ و ۱۲ ، پاییز و زمستان ، ۲۱ تا ۳۰.

۱۵۲ حکمت معاصر، سال یازدهم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۹

- انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (۱۳۸۶). زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر عبدالجواد فلاطوری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- پیترز، اف، ای (۱۳۸۴). یهودیت، مسیحیت و اسلام، ۳ جلد، ترجمه حسین توفیقی، ادیان مذاهب. جوی، مورنی (۱۳۹۷). *فلسفه قاره ای و فلسفه دین*، ترجمه محمد ابراهیم باسط، انتشارات طه.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳). *مکتب تفکیک*، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۱). *مقام عقل، انتشارات دلیل ما*.
- خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۳). *تاریخ حیات و روش فلسفی ملاصدرا در بیان علامه طباطبایی*، علامه سید محمدحسین طباطبائی، بررسی های اسلامی، به کوشش ج ۲، بوستان کتاب قم.
- شاهچراغ، سید مسیح (۱۳۹۲). *بررسی و نقد نظریه فیض فارابی از منظر آیات و روایات*، پایان نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث.
- طباطبایی، محمد حسین، و مرتضی مطهری (۱۳۵۸). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد اول، انتشارات صدرا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۳۷). *ترجمه تفسیر المیزان*، جلد اول. ترجمه ناصر مکارم شیرازی، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، انتشارات رجاء.
- فارابی، ابونصر (۱۹۸۵). *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چاپ البیرنصری نادر، بیروت.
- فخری، ماجد (۱۳۷۲). *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه گروه مترجمان، مرکز نشر دانشگاهی.
- فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۶۰). *دو اندیشه شرق و غرب*، مجله مقالات و بررسی ها (دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، ش ۳۵.
- فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۷۳). *رابطه دین و فلسفه*، مجله دانشگاه انقلاب، ش ۹۸-۹۹، تابستان و پائیز، صص ۳۹-۵۳.
- فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۶۳). *کیهان فرهنگی*، شماره ۳ صص ۳-۱۵، برای عرضه به غرب چه داریم؟ با کدام شیوه؟ رضا داوری اردکانی. *روزنامه انسانی و مطالعات فرهنگی*.
- فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۴). *دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی*، محمدباقر تلغری زاده، انتشارات امیرکبیر، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کلارک، تیموتی (۱۳۸۸). *مارتین هایدگر*، ترجمه پویا ایمانی، نشر مرکز.
- گندمی، رضا (۱۳۹۲). *فیلون اسکندرانی: موسس فلسفه دینی*، انتشارات سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۵). *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱۳، جلد نهم از بخش فلسفه، انتشارات صدرا.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۸). *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، انتشارات ققنوس.



- Clark, Timothy (۲۰۱۱), Martin Heidegger (Routledge Critical Thinkers), 2nd Edition Routledge.
- De Boer, T. J. (۱۹۰۷), The History of Philosophy in Islam, p 29, Publisher: Dover, Year.
- Gadamer, Hans-Georg (1994), Heidegger's Ways, trans. John W. Stanley, Albany, NY: State University of New York Press.
- Goichon, Amélie Marie (۱۹۳۷), La distinction de l' essence et de l' existence D' Après Ibn Sina, Desclée, de Brouwer.
- Gutas, Dimitri (۲۰۰۲), The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy, British Journal of Middle Eastern Studies, Vol. 29, No. 1 (May, 2002), pp. 5-25.
- Heidegger, Martin (۱۹۶۲), Being and Time, trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, Martin (2002), The onto-theo-logical constitution of metaphysics. In The religious, ed. John D. Caputo, 67-75. Malden, MA: Blackwell.
- Inwood, Michael (۱۹۹۹), Heidegger and his language, in A Heidegger Dictionary (Blackwell Philosopher Dictionaries), Wiley-Blackwell.
- Saleh, Walid A (۲۰۱۰), Preliminary Remarks on the Historiography of tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach, Journal of Qur'anic Studies, Vol. 12. pp. 6-40.

