

فارابی در روایت سید جواد طباطبایی: سه تفسیر، سه استنتاج

محمدحسین بادامچی^۱

دانشجوی دکتری پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

حمید پارسانیا

دانشیار دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران

نظریه‌های اجتماعی مفسران مسلمان

(علمی - پژوهشی)

دوره ۳، شماره ۲ پاییز و زمستان ۱۳۹۲

صفحه‌های ۲۱۱-۲۴۳

پذیرش: ۹۴/۵/۱۰

دریافت: ۹۳/۱۲/۱۳

چکیده

مهم‌ترین مشکل در مطالعه فلسفه سیاسی فارابی، درک ماهیت معماگونه اندیشه اوست که از ترکیب فلسفه سیاسی یونانی، اندیشه ایرانی شهری و آموزه‌های اسلامی به وجود آمده و به راحتی در سه‌گانه مشهور مستشرقین یعنی فلسفه سیاسی یونانی، شریعت‌نامه‌های فقهی و اندرزنامه‌های ایرانی شهری نمی‌گنجد. در پژوهش حاضر، چارچوب کلی روایت‌های ارائه شده درباره فارابی به سه مقام توصیف (پرسش‌های منبع‌یابی)، تفسیر (پرسش‌های هویت‌یابی) و استنتاج (پرسش‌های تمدنی) تقسیم شده است و با فرض اهمیت اساسی مقام دوم ادعا می‌گردد که مهم‌ترین مسئله در تفسیر و هویت‌یابی اندیشه فارابی مسئله «نحوه جمع عقل و وحی یا اسلام و فلسفه یونانی» نزد اوست. بر همین اساس ضمن نقد برخی گونه‌شناسی‌های ارائه شده در تفسیر اندیشه فارابی، گونه‌شناسی چهارگانه‌ای (فیلسوف نامسلمان / متکلم نافیلسوف / ملی‌گرای نامسلمان / مؤسس فلسفه اسلامی) ارائه می‌گردد که سه نوع اول بر پایه امتناع فلسفی جمع عقل و دین و گونه آخر بر پایه امکان فلسفی جمع عقل و دین استوار است. در نهایت با ارزیابی نوشته‌های سید جواد طباطبایی بر پایه این دستگاه مفهومی مشخص می‌شود ما در آثار وی نه با یک فارابی که با سه فارابی مواجهیم و وی به فراخور زمینه و فضای بحث، یکی از سه تفسیر اول و سه استنتاج تمدنی متعارض (ظهور مقطعی عصر او مانیسیم اسلامی / زوال تدریجی اندیشه سیاسی در ایران / مقاومت و حفظ ایران زمین در برابر تازی‌گری ایدئولوژیک) را درباره فارابی ارائه کرده است که در نهایت به کاهش اعتبار علمی و واسازی وحدت روایی وی انجامیده است.

کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی ایرانی شهری، رابطه عقل و دین، سید جواد طباطبایی، فارابی، فلسفه سیاسی یونانی، فلسفه سیاسی اسلامی.

۱. پست الکترونیکی نویسنده: badamchi.mh@gmail.com

مقدمه و طرح مسئله

فارابی به لحاظ فلسفه نظری و نیز فلسفه عملی مهم‌ترین فیلسوف مسلمان است. وی به اعتبار شأن تأسیسی خود پدر فلسفه اسلامی است و به دلیل تأسیس عالی فلسفه سیاسی اسلامی، اولین و مهم‌ترین فیلسوف سیاسی کل تاریخ اسلامی است. بنابراین جایگاه فارابی در فلسفه اسلامی به گونه‌ای است که هر گونه اظهارنظری درباره او به کل تاریخ فلسفه اسلامی سرایت می‌یابد و در واقع اندیشه وی کانون و هسته هویتی فلسفه اسلامی و فلسفه سیاسی اسلامی محسوب می‌شود. با این حال هنوز چالش‌های حل‌نشده‌ای در تفسیر کل نظام اندیشه فارابی و به‌طور ویژه فلسفه سیاسی وی - که خروجی عملی فلسفه وی محسوب می‌شود- وجود دارد. معضل در تفسیر فلسفه سیاسی فارابی به اینجا باز می‌گردد که اندیشه سیاسی وی به راحتی در چارچوب طبقه‌بندی سه‌گانه مستشرقین از اندیشه سیاسی در جهان اسلام، سیاست‌نامه (یا اندرزنامه یا مرآت الملوک)/ شریعت‌نامه/ فلسفه سیاسی قرار نمی‌گیرد. هدف از این تقسیم‌بندی سه‌گانه که به گفته جواد طباطبایی اولین بار توسط آروین روزنتال نویسنده آلمانی در مقاله‌ای با عنوان «برخی وجوه اندیشه سیاسی اسلامی» در سال ۱۹۴۸ مطرح شد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۴۵)، تطبیق اندیشه سیاسی موجود در تاریخ جهان اسلام با منابع احتمالی این آثار است: سیاست‌نامه ادامه اندرزنامه‌های پهلوی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری و حاوی نظریه «سلطنت ایرانی» است، شریعت‌نامه اندیشه سیاسی شرعی فقها، یگانه تصویر مجاز از اسلام و پشتیبان نظریه «خلافت اسلامی» و حکومت اسلامی مستقر در جهان اسلام است و فلسفه سیاسی تداوم اندیشه سیاسی عقلایی فیلسوفان یونانی و حاوی نظریه «فیلسوف شاهی» محسوب می‌شود.

اگرچه منظور مستشرقین از جریان سوم یعنی فلسفه سیاسی، اندیشه سیاسی فارابی و فیلسوفان مسلمان بعد از وی است، اما عملاً و در مقام تحلیل دقیق، انتساب فارابی به فلسفه سیاسی یونان به راحتی میسر نبوده و زمینه برای ظهور انواع تفاسیر از اندیشه سیاسی فارابی پدید آمده است. در واقع اندیشه سیاسی فارابی در عین مشابهت با فلسفه سیاسی یونان، نشانه‌هایی از حضور آموزه‌های اسلامی و آموزه‌های ایران‌شهری را در خود دارد و به دلیل اختلاف مدینه فاضله فارابی با آرمانشهر سیاست‌نامه‌ها و شریعت‌نامه‌ها جریان مستقلی از آن دو محسوب می‌شود.

در پژوهش حاضر روایت سید جواد طباطبایی از فارابی و موضع وی در قبال مسئله معماگونه هویت فلسفه سیاسی فارابی بررسی شده است.

چارچوب مفهومی «تفسیر» فلسفه سیاسی فارابی

بنابراین بر اساس پژوهش‌های قرن بیستم مستشرقین غربی درباره اندیشه سیاسی فارابی می‌توان ادعا کرد که مهم‌ترین مسئله در تفسیر فارابی «نحوه حضور فلسفه سیاسی یونانی در

اندیشه سیاسی وی و جهان اسلام» است که به دلیل ترکیب با برخی مفاهیم و آموزه‌های اسلامی و نیز ایرانی‌شهری ماهیتی معماگونه یافته است. در خصوص پرسش کلان فوق، سه مقام و سه دسته پرسش تفکیک‌پذیر است که در پژوهش حاضر «پرسش‌های منبع‌یابی» (مقام توصیف)، «پرسش‌های هویت‌یابی» (مقام تفسیر) و «پرسش‌های تمدنی» (مقام استنتاج) نامیده شده است.

مقام توصیف مقام کاوش‌های روبنایی تاریخ اندیشه برای یافتن پیوندهای عیان و آشکار و مستقیم در تاریخ اندیشه و کاوش درباره نحوه انتقال آرا و افکار از مکتبی به مکتب دیگر است که با طرح «پرسش‌های منبع‌یابی» دنبال می‌شود. مهم‌ترین مسئله در مقام توصیف این است که فارابی به کدام یک از منابع یونانی (افلاطونی، ارسطویی، نوافلاطونی) اسلامی یا ایرانی‌شهری مراجعه و آن‌ها را در آثار خویش وارد کرده است.

مقام تفسیر، مقام جستجوی هویت‌های معرفتی است که زیربنای گردهم آمدن و نحوه ادغام اندیشه‌های مختلف است. مهم‌ترین مسئله در مقام تفسیر این است که در تحلیل نهایی، فلسفه سیاسی فارابی را باید متعلق به کدام یک از سه سنت سیاسی یونانی، ایرانی و اسلامی دانست.

اما مقام استنتاج، مقام بررسی تأثیر فارابی در تاریخ تمدن اسلامی و ایران و در واقع، انتقال از تاریخ فلسفه به تاریخ تمدن است و نتایج اندیشه فارابی را در تحولات تاریخی ایران و اسلام مورد بررسی قرار می‌دهد. مهم‌ترین وقایع تاریخی از دیدگاه شرق‌شناسان عموماً رنسانس اسلامی قرن چهارم، زوال تمدن اسلامی از قرن پنجم به بعد و مسئله «کشور ایران» است که معرکه آرا و دعاوی در بیان رابطه میان افکار و این حوادث را پدید می‌آورد.

به اعتقاد نگارنده آنچه در میان این سه مقام و سه دسته پرسش‌ها اهمیت اساسی دارد و مسئله اصلی در بازخوانی و روایت و خوانش فارابی و سایر فیلسوفان اسلامی است، مقام تفسیر و هویت‌یابی است. هر چند بخش عمده‌ای از پژوهش‌ها و رساله‌های فارابی‌پژوهی و تاریخ فلسفه اسلامی به مباحث «منبع‌یابی» اختصاص یافته است، اما آنچه جوهر اصلی هر روایت محسوب می‌شود، «تفسیری» است که از نحوه جمع منابع مختلف نزد فارابی ارائه می‌شود.

به طور کلی در بحث منبع‌یابی، بیشتر مفسرین حضور ظاهری ادبیات و آموزه‌های اسلامی و حتی شیعی را در کنار افکار یونانی در اندیشه نظری و سیاسی فارابی تأیید کردند و معتقدند فارابی تعمداً مفاهیم اسلامی نظیر خدا، عقل فعال یا حضرت جبرئیل (ع)، نبی و فرستاده الهی، نبوت، امامت، شریعت، جهاد، هجرت و برخی مفاهیم دیگر را در نظام فلسفه یونانی وارد کرده

است.^۱ فقط اقلیتی از متفکران مانند ارنست رنان (۱۸۲۳-۱۸۹۲)^۲ و تی.جی.دبور (۱۸۶۶-۱۹۴۲)^۳ معتقد به یونانی بودن اندیشه فارابی هستند و اشخاصی مانند سیدجواد طباطبایی با تأکید بر مسئله «ایران»، علاوه بر اندیشه اسلامی بر حضور آموزه‌های ایران‌شهری در نظام اندیشه فارابی نیز تأکید کردند.^۴ در ادامه در بخش مستقلی آرای سیدجواد طباطبایی در منبع‌یابی آثار فارابی بیان می‌شود.

گونه‌شناسی انواع تفاسیر از جمع دین و فلسفه نزد فارابی

با توجه به اجماع تقریباً عمومی درباره حضور توأمان آموزه‌های اسلامی و یونانی در اندیشه سیاسی فارابی، پرسش اصلی در روایت اندیشه سیاسی فارابی از «نحوه حضور فلسفه سیاسی یونانی در اندیشه سیاسی وی و جهان اسلام» که شامل پرسش‌های منبع‌یابی، هویت‌یابی و تمدنی بود، به بخش دوم و مسئله محدودتر «پرسش از هویت واقعی جمع اسلام و فلسفه یونان» در نظام فکری وی و اعقاب وی متمرکز می‌شود. با این حساب سه تفسیر از نحوه جمع اسلام و فلسفه یونانی نزد فارابی قابل طرح است:

۱. غلبه فلسفه یونانی: فلسفی کردن دین اسلام

۲. غلبه اسلام: اسلامی کردن فلسفه یونانی

۱. «بسیاری از محققان فلسفه اسلامی مانند محسن مهدی، دوگلاس نورتون، دانلوب، ف. سانکاری، عبدالله نعمه، سیدحسین نصر و سیدجعفر سجادی و به ندرت رضا داوری کم یا بیش این فرض را پذیرفتند و معتقدند که فارابی آرای فلاسفه یونانی را اخذ و با توجه به مقتضیات و شرایط تاریخی عصر خود، میان مفاهیم آن و آموزه‌های قرآنی پیوند برقرار کرده است» به نقل از (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۳۱) - برای اطلاع بیشتر ن.ک به (رضوانی، ۱۳۹۳)

۲. ارنست رنان در اوائل کتاب *ابن رشد و مکتب او* بیان کرده است: «من همیشه به این قضاوت خود که مباحث عقاید دینی در پیدایش این فلسفه عربی تأثیر چندانی نداشته است، کاملاً جزم و یقین دارم. و عرب کاری جز این نکرد که جملگی دانش‌های یونانی را در همان شکلی که در دو قرن هفتم و هشتم جهان آن را پذیرفته بود، اخذ کرد» ن.ک به (عبدالرزاق، ۱۳۸۱: ۹) به نقل از E. Renan: *Aveiroests et l'Aréecoisisme*, 1852, p. 11

۳. دبور فلسفه اسلامی یا به تعبیر وی «فلسفه در اسلام» را کاملاً تقلیدی دانسته است و به اعتقاد وی ابتکار چندانی در آن وجود ندارد. وی معتقد است فلسفه اسلامی نسبت به فلسفه یونانی مطلب تازه‌ای مطرح نکرده و برای حل مسائل فلسفی ایده نوینی در آن وجود ندارد. به اعتقاد وی تفکر فیلسوفان جهان اسلام مانند ابن سینا و ابن رشد مقید به دین نبود (رضوانی، ۱۳۹۳: ۶۱-۶۳).

۴. جز این سه منبع برخی مستشرقین و برخی متفکرین عرب به ویژه در قرن نوزدهم از منبع چهارمی به نام «فرهنگ و نبوغ نژاد عرب» در شکل‌گیری فلسفه جهان اسلام سخن گفته‌اند که بیش از همه تحت تأثیر نظریه برتری نژاد آریایی گوبینو و نظریه نژاد سامی و آریایی رنان درباره تاریخ فلسفه مطرح بود و به واسطه منسوخ شدن این نظر در قرن بیستم در این مقاله مطرح نشده است. برای توضیح بیشتر ن.ک به (عبدالرزاق، ۱۳۸۱).

۳. غلبهٔ ایران‌شهری: بازخوانی فلسفهٔ یونانی و اسلامی و حیانی به نفع ایران و اندیشهٔ

ایران‌شهری

در واقع در میان مفسران گروه اول، فارابی شاگرد مسلمان افلاطون و ارسطوی یونانی خوانده می‌شود که تلاش سترگی برای هماهنگ کردن اسلام (و احیاناً ایران) با اندیشهٔ حقیقی و کامل و عقلایی فیلسوفان یونان آغاز نمود که توسط شاگردان وی دنبال شد. مفسران گروه دوم فارابی را متأله و متکلمی می‌دانند که ابزار فلسفی یونانی (و احیاناً اندیشهٔ ایرانی) را برای توجیه و تقویت نظام آموزه‌های اسلامی و حیانی به کار گرفت. از دیدگاه گروه سوم، فارابی ملّی‌گرایی بود که به دنبال حفظ تمامیت ایران و تداوم تاریخی آن، آموزه‌های اسلامی و یونانی را در قالب اندیشهٔ ایران‌شهری ریخت.

با این حال هنوز این گونه‌شناسی سه‌گانه از مفسران فارابی کامل نیست و باید عامل دیگری نیز به آن اضافه شود. عاملی که می‌خواهد عملکرد فارابی در جمع دین و فلسفه را در سطحی عمیق‌تر و با توجه به ماهیت متفاوت «عقل» و «وحی» و معنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی این جمع بشناسد. پرسش اساسی این است که آیا فارابی فلسفه و دین، یا عقل و وحی را قابل جمع می‌دانست و به جمع اسلام و فلسفهٔ یونان پرداخت یا اینکه او به جدا بودن راه دین از فلسفه و امتناع جمع این دو حوزه آگاه بود و صرفاً با جوهرزدایی از دین یا فلسفه و تبدیل یکی از آن دو به پوسته و ابزاری بی‌مایه برای تقویت و تسهیل حرکت دیگری به جمع اسلام و فلسفهٔ یونانی پرداخت؟ به عبارت دیگر آیا فلسفهٔ اسلامی و اسلام فلسفی یا مقولاتی مانند فلسفهٔ ایرانی و اسلام ایرانی، مقولاتی متناقض‌نما هستند که فقط بر اساس تدابیری ثانوی و موقت در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند یا به راستی می‌توان دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی یا اسلام فلسفی سخن گفت؟ محسن مهدی یکی از مهم‌ترین شارحان فارابی به ضرورت تفکیک این دو رویکرد در مواجهه با سنت عقلایی اسلام تأکید کرده است:

«وقتی دربارهٔ خردگرایی سخن می‌گوییم باید از دو جهت به آن بیندیشیم: یکی خردگرایی تندروانه و افراطی که در آن هر چیزی که مذهبی باشد، به‌عنوان غیرموجود رد و انکار می‌شود یا به سادگی چنین توجیه می‌شود که برای حکومت کردن و فاسد نمودن جامعه است، و خردگرایی دیگری که کم و بیش هم خود را موقوف بر کوشش برای معنای و مفهوم بخشیدن- هر چند نه معقول به معنای دقیق کلمه- به پدیده‌های غیرعقلایی مانند نبوت، وحی، قوانین الهی و مسائلی که به آسانی نمی‌توان آن‌ها را موضوع قوانین عقل ناب قرار داد، می‌کند» (مهدی، ۱۳۸۰: ۵۹-۶۰)

محسن مهدی نماینده کامل خردگرایی افراطی را اصحاب دایرهٔ المعارف فرانسه و محمدبن زکریای رازی معرفی کرده است. بنابراین با ترکیب این مقوله جدید یعنی «امکان یا امتناع حقیقی جمع عقل و وحی» در طبقه‌بندی سه‌گانه پیشین، طبقه‌بندی چهارگانه زیر به دست

می‌آید که سه گروه اول آن، معتقد به امتناع جمع حقیقی و بنیادین عقل و وحی و گروه آخر معتقد به امکان جمع حقیقی و بنیادین عقل و وحی است:

۱. فارابی فیلسوف یونانی غیرمسلمان: یونانی کردن دین اسلام
۲. فارابی متکلم اسلامی غیرفیلسوف: کلامی کردن فلسفه یونانی
۳. فارابی ملی‌گرای نامسلمان: ایرانشهری کردن فلسفه سیاسی یونان و اسلام
۴. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی: جمع بنیادین اسلام محمدی (ص) و حیانی و فلسفه

یونانی عقلانی

در خصوص این طبقه‌بندی چهارگانه بیان دو نکته لازم است. اول اینکه منظور از نامسلمانی در سنخ اول و سوم، عدم دخالت اسلام به ما هو اسلام در مبانی فکر و فلسفه فارابی است و نه التزام کلی وی به دین. در واقع ممکن است فلسفه و تفکر فیلسوفی اتکایی به دین نداشته باشد و در مقام تفلسف به وحی به عنوان منبع یا موضوعی عقلایی توجه نداشته باشد. ولی پس از خروج از ساحت تفکر و صرفاً در مقام عمل یا زندگی مقید به شریعت اسلام باشد. در واقع فیلسوف مسلمانی که قلمرو فلسفه و دین را یکسره از هم جدا می‌داند و تفکر حقیقت‌جویانه و سیاسی فلسفی را صرفاً به عقل یا عقلای یونان و ایران منحصر می‌داند و امر دین را به کلی ساحتی متفاوت با موضوع علوم و شناخت می‌شناسد، در زمره گروه اول یا سوم قرار می‌گیرد.

نکته دوم اینکه مقام چهارم خود گونه‌ای کلی است و حالات و کیفیات مختلفی از آن در میان اندیشمندان مختلف قابل طرح است که در پژوهش حاضر مجال پرداختن به آن‌ها وجود ندارد. در ضمن، دیدگاه چهارم صرفاً محدود به دو ضلع اسلام و یونان نیست و با وارد کردن هوی متمایز «فرزانگی ایرانی» پیچیدگی بیشتری می‌یابد. به عنوان نمونه یکی از شعب تفسیر چهارم، طرح فلسفه اسلامی-ایرانی و مفاهیمی مانند «اسلام ایرانی» است که در دیدگاه کسانی مانند هانری کربن صورت‌بندی می‌شود و نوعی وفاق بنیادین میان آموزه‌های اسلامی، فلسفه یونانی و فرزانگی ایرانی را مطرح می‌کند.

پیشینه پژوهش

پیش از بررسی جایگاه سیدجواد طباطبایی در این طبقه‌بندی چهارگانه، لازم است طبقه‌بندی‌های دیگری را مورد توجه قرار دهیم که برخی صاحب‌نظران مطرح کرده‌اند.

ریچارد والتزر از مهم‌ترین فارابی‌پژوهان و اولین معرفی‌کننده کتاب *مبانی آراء اهل مدینه فاضله* فارابی به غرب، در مقدمه کتاب *از یونانی به عربی؛ مجموعه مقالاتی درباره فلسفه اسلامی (۱۹۶۲)* بعد از بیان اینکه در بین مفسران غربی درباره فلسفه اسلامی اتفاق نظر وجود ندارد، تفسیرهای ارائه شده تا آن تاریخ را به دو دسته کلی تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، «یک عده فلسفه اسلامی را محصول انحصاری اعراب تلقی کرده‌اند و در نتیجه

اهمیت عناصر یونانی موجود در این آثار که انکارناپذیرند را دست کم گرفته اند. دیگران تمایل داشتند که بر منابع یونانی متمرکز شوند و متوجه نشدند که می‌توان به درستی مدعی شد که فیلسوفان مسلمان گرچه ادامه دهنده سنت یونانی هستند، با توجه به موقف خود و مقاصد خاص‌شان که احیاناً با اسلاف یونانی‌شان متفاوت بوده است، به درک و فهم فلسفه یونانی نائل شده‌اند» (walzer, 1962: 1). این تقسیم‌بندی و التزر در واقع بیان رویکرد رایج در میان مستشرقین غربی تا نیمه قرن بیستم است که فلسفه اسلامی را یا به کلام عربی (و استدلال‌های شرعی برای دفاع از دین) یا به نسخه‌ای تقلیدی و ضعیف از فلسفه یونانی تحویل می‌بردند و التزر در واقع برای اولین بار تلاش کرده است که رویکرد سومی را مطرح کند که بیانگر فهم مستقل و متفاوت و کامل مسلمین از فلسفه یونانی است. هرچند در عمل نظریه‌های او به نمونه کاملی از دسته مورد نقد او تبدیل می‌شود.^۱ تقسیم‌بندی‌های ارائه شده درباره فارابی به «عربی» و «یونانی» بیشتر ناظر به سطح توصیف و منبع‌یابی است و اطلاعات چندانی درباره محتوای اندیشه فارابی و چالش‌های عمیق درونی آن نمی‌دهد. گونه سوم و التزر نیز درصدد طرح ادعایی درباره تفاوت نوع نگرش فارابی با یونانیان است، اما خطوط اصلی این تفاوت را بیان نمی‌کند، به ویژه که التزر نیز در ادامه کار خویش این خط فکری را رها می‌کند و صرفاً در توضیح اندیشه فارابی به بررسی‌های منبع‌یابی اکتفا می‌نماید.

مصطفی عبدالرزاق از شارحان صاحب‌نظر مصری نیز در کتاب خود با عنوان زمینه تاریخ فلسفه اسلامی (۱۹۴۰) تفاسیر مطرح شده درباره تاریخ فلسفه اسلامی را به دو دسته کلی، یعنی تفاسیر غربیان و تفاسیر مسلمین تقسیم کرده است. به اعتقاد وی، هدف تاریخ‌نگاری این دو گروه کاملاً متفاوت است. وی در مقدمه بیان کرده است: «پژوهشگران غربی گویا درصدد یافتن عناصر بیگانه در این فلسفه هستند تا این فلسفه را به منشأ غیرعربی و غیراسلامی بازگردانند و اثر این فلسفه [فلسفه یونانی] را در شکل دادن به فکر اسلامی بیابند. اما پژوهشگران مسلمان گویا فلسفه را با میزان دین می‌سنجند».

عبدالرزاق نیز مانند التزر در طرح خود که بررسی آثار پژوهشگران غربی با توجه به هدف و دغدغه تاریخ‌نگاری آنان است، دو دسته آرای پژوهشگران غربی را از هم تمییز داده است: دسته اول آنان که فلسفه اسلامی به‌ویژه افکار فارابی و ابن سینا را یونانی و تقلیدی می‌دانند (تنمان، شمولدرز) و دسته دوم آرای که افکار این دو اندیشمند را کاملاً غیر یونانی و فاقد ارزش فلسفی قلمداد می‌کنند. (رنان) نکته جالب این است که عبدالرزاق نشان می‌دهد که این دو اظهارنظر گاهی از زبان یک شارح بیان شده‌اند. در نهایت، عبدالرزاق ضمن نقد آرای مستشرقین غربی قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم بیان کرده است «این سخن که فلسفه

۱. ن.ک به حاشیه‌های رضا داوری اردکانی بر تفسیر والتزر در «فارابی به قلم والتزر» (والتزر، ۱۳۷۷)

عربی یا اسلامی چیزی جز صورت مسخ شده فلسفه ارسطو و مفسرانش نیست، اکنون دیگر اعتبار خود را از دست داده است... [بعلاوه] این سخن که اسلام و کتاب مقدسش به حسب طبیعت خود زندانی برای آزادی عقل و مانعی در راه پدید آمدن فلسفه بوده نیز چندان اعتباری برایش باقی نمانده» (عبدالرزاق، ۱۳۸۱: ۲۳-۲۴). تقسیم‌بندی عبدالرزاق نیز مانند بیان والتزر نشانه عقب‌ماندگی ایدئولوژیک تفاسیر غربی تا نیمه قرن بیستم است. زیرا وی نیز درگیر منبع‌یابی مستشرقین شده است. در واقع ظاهر دوگانه «یونانی / عربی» مربوط به منبع‌یابی اندیشه فارابی است، ولی باطن آن متضمن نوعی قضاوت و داوری است، زیرا مراد از یونانی بودن، عقلایی بودن و مراد از عربی بودن، غیرعقلی و شرعی بودن است. عبدالرزاق در دهه ۱۹۴۰ میلادی تلاش کرده است راهی برای برون‌رفت از این دوگانه ارتجاعی بیابد و در واقع، مقدمات چنین برون‌رفتی یعنی اشمال توأمان اندیشه فارابی بر فلسفه و دین یا به عبارت بهتر عقل و وحی را مطرح کرده است.

رضا داوری اردکانی نیز در کتاب *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی* (۱۳۵۴) مقدمه چاپ سوم (۱۳۶۱) پس از نقد پژوهش‌های صرفاً توصیفی غربیان درباره فارابی بیان کرده است: «پژوهندگان قدیم در چیزهایی پژوهش می‌کردند و دنبال مطالبی می‌گشتند که می‌خواستند آن‌ها را بدانند، اما در پژوهش عصر حاضر مقصود دانستن نیست، بلکه گردآوری اطلاعاتی درباره اشیا و اشخاص و کتب و آرا است که به مدد آن بتوان هر چیزی را در یک طبقه‌بندی جا داد» (داوری اردکانی، ۱۳۷۷: ۱۰). وی به‌طور تلویحی آرای ارائه شده درباره فارابی را به دو دسته کلی فارابی مقلد/فارابی مجتهد تقسیم می‌کند. به اعتقاد وی، رأی اول که بر اساس آن «فیلسوفان دوره اسلامی مطالب یونان را به نحو ناقص تکرار کرده‌اند و اگر در آن تغییری داده‌اند برای سازش دادن فلسفه با دیانت بوده است»، «سطحی‌ترین و مغرضانه‌ترین سخن» درباره فارابی و اخلاف او و «از آثار غلبه روح شرق شناسی» است (همان: ۷-۱۰). وی در بیان زیر نقد اساسی خود از این دیدگاه رایج مستشرقین را بیان کرده است:

«غالب شرق‌شناسان اصرار داشته‌اند که با تتبعات خود مراجع و مآخذ همه آرای فلاسفه اسلامی را در بین آثار یونانی بچویند و فلسفه اسلامی را التقاطی صرف بدانند. این طایفه در توجیه اختلاف صورت فلسفه اسلامی با فلسفه یونانی سوتفاهم و اشتباه و قصور و فهم مسلمین را هم دخیل دانسته‌اند. این قبیل اقوال سطحی است و قائلان آن دانسته یا ندانسته، فلسفه را هیچ و پوچ انگاشته‌اند، زیرا اگر اشتباه و نفهمیدن مؤدی به ظهور فلسفه شود، هر قول نامربوط نامفهوم را باید فلسفه دانست. به عبارت دیگر در فلسفه تنها حیرت و هیبت و کشف و یافت مطرح نیست، بلکه در بیان آرای فلسفی مراعات دقت هم ضرورت ندارد. یعنی به نام فلسفه هر چیزی می‌توان گفت. البته این قول اختصاص به مستشرقان ندارد، بلکه قول رایج و همگانی است» (داوری اردکانی، ۱۳۸۲: ۱۰ و ۱۱).

«متقدمان اعم از مورخان فلسفه و حتی معاندان آن، هرگز قائل به چنین قولی نبوده‌اند و اینگونه احکام از متجددان است» (همان: ۳۵).

داوری اردکانی بر اساس رویکرد جدید خود به فارابی تقسیم بندی جدیدی از انواع تفاسیر ممکن ارائه نداده است، اما محتوای کلی کتاب وی نشان می‌دهد که به اعتقاد وی مسئله «نحوه جمع عقل و وحی یا فلسفه و دین» مهم‌ترین مسئله در تفاسیر فارابی است. وی اصطلاح تأسیس فلسفه اسلامی را فقط به لحاظ همین جمع موفق به کار می‌گیرد و بنابراین، می‌توان انتظار داشت که به اعتقاد وی، مسئله نحوه جمع عقل و دین باید محور ارزیابی و تحلیل تفاسیر مختلف درباره فارابی قرار گیرد.

فرناز ناظرزاده نیز در کتاب *فلسفه سیاسی فارابی* (۱۳۷۶) مواجهه فارابی با یونان را محور اصلی در تقسیم‌بندی آرای شارحین وی قرار داده است. با این حال، وی از جنبه‌ای که تلاشی مقدماتی برای به رسمیت شناساندن فارابی است، آرای بیان شده درباره اندیشه فارابی در برابر تفکر یونانی را به سه دسته کلی تقسیم کرده است: (۱) تقلید و شرح؛ (۲) ترکیب و تألیف؛ (۳) تأسیس و اجتهاد (ناظرزاده، ۱۳۷۶: ۲۵-۳۹). گرچه ناظرزاده در این تقسیم بندی، ظاهراً تحت تأثیر رضا داوری اردکانی، با افزودن دیدگاه «تأسیس» و نقد دیدگاه‌های غربی دسته اول و دوم تلاش کرده است فارابی را در مقام واقعی خود قرار دهد، اما تقسیم بندی وی هنوز فاقد معیارهای کیفی و محتوایی درباره اندیشه فارابی است. اگرچه تقسیم بندی ناظرزاده به بیان اصطلاحات این مقاله توصیفی است و نه تفسیری، اما وی در مقام توضیح این سه دسته برخی موضع‌گیری‌های تفسیری را نیز تلویحاً به این سه گروه منضم کرده است. به اعتقاد وی، دسته اول تمایل دارند فارابی را «رادّ دین» بدانند و دسته دوم گرایش دارند اندیشه او را اصولاً «یونانی» که به رنگ اسلامی درآمده است» قلمداد کنند و دسته سوم نیز وی را بنیانگذار مکتبی نو و «مؤسس فلسفه اسلامی» و «فلسفه سیاسی اسلامی» می‌دانند. گرچه جهت و معنای اصطلاح «تأسیس» به لحاظ محتوایی و تفسیری در کار ناظرزاده مشخص نیست، ولی ظاهراً مراد وی از تأسیس همان معنای مورد نظر داوری اردکانی و گروه چهارم در این مقاله است و دسته دوم وی را می‌توان به‌طور کلی معادل هر سه دسته اول پژوهش حاضر دانست.

محسن رضوانی نیز در کتاب *جامع فلسفه سیاسی اسلامی در غرب* (۱۳۹۳) پس از بیان این مطلب که موارد مختلفی مانند موضوعات و مسائل، انگیزه پژوهش، محدوده و قلمرو پژوهش و غیره می‌تواند مناط طبقه‌بندی مفسرین و مستشرقان قرار گیرد، از حیث «انواع رهیافت‌ها در مطالعه فلسفه اسلامی در غرب»، آرای پژوهشگران غربی را به چهار دسته کلی تقسیم می‌کند: رهیافت تاریخی (رهیافتی که برای فلسفه سیاسی اسلامی اصالتی قائل نیست و آن را فلسفه‌ای تقلیدی و متعلق به تاریخ خود می‌داند)، تفسیری (رهیافتی که برای فلسفه سیاسی اسلامی اصالت قائل است و آن را مکتبی مستقل و کارآمد برای ورود به مسائل

دنیای امروز می‌داند)، انتقادی (رهیافتی که با نقد رهیافت تفسیری فلسفه سیاسی فارابی را غیراسلامی و عربی می‌خواند)، توصیفی (رهیافتی که موضع خاصی در قبال فلسفه سیاسی اسلامی ندارد و بدون توجه به تفاوت رهیافت‌ها به توصیف صرف اندیشه فارابی و اخلاف او می‌پردازد).

با توجه به اینکه طبقه بندی رضوانی از آرای مستشرقین غربی درباره فلسفه سیاسی اسلامی (که به اعتقاد وی با تقریب خوبی مساوق اندیشه فارابی است) از معیار تقسیم واحدی برخوردار نیست، ظاهراً وی برای شناسایی مکاتب و جریان‌های شکل گرفته در غرب در تفسیر اندیشه فارابی به نحوی استقرایی تلاش کرده است. مکاتبی که بیش از هر چیز حول سه شخصیت محوری یعنی ریچارد والتزر (رهیافت تاریخی)، لئو اشتروس (رهیافت تفسیری)، اولیور لیمن (رهیافت انتقادی) و دیگران (رهیافت توصیفی) شکل گرفته اند و برنامه پژوهشی خاصی را دنبال می‌کنند. از این حیث نام‌های به کار رفته در تقسیم بندی رضوانی دچار اشکال و ابهام است و در واقع به سهولت و بدون مسامحه‌های نظری، نمی‌توان مکتب والتزر را تاریخی و مکتب اشتروس را تفسیری و لیمن را انتقادی و دیگران را توصیفی نامید. طبقه بندی رضوانی نیز مانند طبقه بندی ناظرزاده بیانگر نوعی تلاش برای احقاق جایگاه فارابی است و گامت رو به جلو برای تحلیل دقیق تر انواع تفاسیر مطرح شده درباره اندیشه وی به ویژه به لحاظ نحوه جمع دین و فلسفه محسوب نمی‌شود.

در مجموع کل نظریه‌پردازی‌ها و به تبع آن تقسیم بندی تفاسیر درباره آرای فارابی را می‌توان به سه دوره کلی تقسیم کرد: در دوره اول (ارنست رنان، تنمان، شمولدرز: حدوداً قرن نوزدهم) دوگانه یونانی / عربی مطرح است که چارچوبی شرق شناسانه و متضمن تحقیر و تقیص تفکر مسلمین است. در دوره دوم (که تقسیم بندی والتزر و عبدالرزاق و رضوانی متعلق به آن است: حدوداً نیمه اول قرن بیستم) گونه سومی به این دوگانه افزوده می‌شود که بیانگر درک تدریجی اهمیت و استقلال و نوآوری فلسفی فارابی است، اما هنوز درباره ابعاد و کیفیت این نوآوری ابهام‌های زیادی وجود دارد. جهت‌گیری شارحین دوره دوم به این سمت است که از یک سو حضور ظاهراً عجیب الفاظ یونانی را در کار فارابی، تقلیدی طوطی وار و مغلوط در نظر نیاورند و از سوی دیگر حضور الفاظ اسلامی را تکرار عقاید دینی و استدلال‌های سطحی و صرفاً کلامی نپندارند.

طبقه بندی پژوهش حاضر متعلق به دوره سوم است که ضمن پذیرش اهمیت فلسفه فارابی و نیز حضور توأمان عناصر یونانی و دینی در فلسفه نظری و عملی وی درصدد تحلیل کیفیت و ماهیت فلسفه نظری و فلسفه سیاسی فارابی است. این راه که در ایران با بررسی‌های افرادی مانند سیدحسین نصر و رضا داوری اردکانی و در غرب توسط هانری کربن و لئو اشتروس گشوده شده است (حدوداً در نیمه دوم قرن بیستم) و در حال گسترش است، به طرح اهمیت، استقلال و نوآوری تاریخی فلسفه نظری و سیاسی فارابی در جهان اسلام و نسبت به فلسفه

استخراج این سه فرضیه صرفاً بر اساس تحلیل درون متنی و استنتاج استقرائی از آثار سیدجواد طباطبایی و به ویژه فصل فارابی از کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران* ویراست دوم چاپ ۱۳۸۵ انجام می‌شود. بنابراین برای استخراج فرضیه‌ها از آثار طباطبایی تلاش شده و ارزیابی نگارنده و اظهارنظرهای سایر نویسندگان درباره اینکه کدام تفسیر امکان استناد بیشتری به طباطبایی دارد، در بخش مجزایی در انتهای مقاله بیان شده است. بخش انتهایی مقاله به بررسی دلیل ظهور این سه روایت متفاوت از سوی طباطبایی اختصاص دارد و کل نظام استدلالی و منطقی وی که به ارائه نظریه التقاطی فارابی و استنتاج‌های خاصی مانند «تصلب اندیشه اسلامی» منجر شده است، مورد انتقاد قرار می‌گیرد.

گام اول) فارابی طباطبایی در مقام توصیف: جمع آگاهانه سه جریان معرفتی فلسفه یونانی، وحی اسلامی و ایران‌شهری

به اعتقاد سیدجواد طباطبایی، فارابی متفکری مستقل و مؤسس است و فلسفه وی را نباید تقلیدی کور از فلسفه یونان محسوب کرد. وی به ویژه در تبیینی که از فارابی به عنوان مؤسس فلسفه در دوره اسلامی ارائه داده، فارابی را واپسین فیلسوفی دانسته که با اقتدا به فیلسوفان یونانی، فلسفه مدنی نویی را تأسیس کرد و نخستین کسی بود که توانست مقام فلسفه را در نسبت با الزامات یکی از ادیان الهی توضیح دهد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۵۱).

طباطبایی در مقام توصیف و منبع‌یابی اندیشه فارابی وی را علاوه بر فلسفه یونان، تحت تأثیر اسلام و اندیشه ایران‌شهری معرفی کرده است. او درباره تأثیر اندیشه ایران‌شهری بر پیامبرشناسی فارابی بیان کرده است:

«درباره نظریه شاهی آرمانی فارابی نیز ذکر این نکته ضروری است که منظور فارابی از «پادشاه در نزد قدما» در رساله سیاست مدنی، در وحدت آن با «انسانی که به او وحی می‌شود» جمع میان شاهی-آرمانی در اندیشه سیاسی ایران‌شهری و دریافت فلسفی نبوت در اندیشه دوره اسلامی است... جمع میان شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایران‌شهری که در آن پادشاه دین یار، دارای مقام خلافت الهی و مرتبه ظل الهی است با درک فلسفی نبوت و امامت چنانکه در نزد فارابی می‌توان یافت، ملازمت دارد» (همان: ۱۶۵).

طباطبایی پیوند وثیق میان متفکران و فیلسوفان قرن‌های چهارم و پنجم اسلامی با اندیشه و محافل شیعی و ایرانی را انکارناپذیر دانسته است:

«نوعی از تشیع فلسفی، در سده‌های سوم تا پنجم داریم که جنبشی خردگرا در مخالفت با اسلام قشری دستگاه خلافت بود و بسیاری از جریان‌های فکری در زیر پوشش این تشیع عمل می‌کردند. به عبارت دیگر، این تشیع، جریانی تنومند از «دگراندیشی‌های» گوناگون بود. با کمال تأسف، از آنجایی که بیشتر این جریان‌ها «زیرزمینی» بودند، اطلاعات دقیقی درباره آن‌ها نداریم، اما نباید فراموش کرد که اخوان‌الصفاء به همین محفل‌های زیرزمینی تعلق داشتند،

ابونصر فارابی که بیشتر عمر خود را در سفر گذراند، شیعی مذهب بود، ابن سینا که دریافت دین او چنان با دیانت رسمی ناسازگار بود که غزالی حکم ارتداد او را داد، از همین شیعیان بود، ابوعلی مسکویه هم که گویا در خانواده‌ای زرتشتی به دنیا آمده و شیعی شده بود، اگرچه به نظر من یونانی-ایرانشهری است و از مجموعه نوشته‌های او بوی تشیع به مشام نمی‌رسد ... و البته، فردوسی که جای خود را دارد. مجموعه تأملات اینان، اعم از شعر، فلسفه، تاریخ، اخلاق، سیاست و فلسفه، رنگ همین محافل شیعی را دارد و در همین محفل‌ها اندیشیده شده است» (طباطبایی، ۱۳۸۲).

گام دوم) ناسازگاری ذاتی دیانت جزمی و فلسفه عقلی در اندیشه سیدجواد

طباطبایی

سیدجواد طباطبایی تعریف مشخصی درباره فلسفه دارد که تمایز آن را از نظامات معرفتی دیگری مانند اسطوره، دین و شهود باطنی مشخص می‌کند. به اعتقاد وی فلسفه دانشی عقلی، مستقل، بشری، غیرالهی، باز و نامقید است که از اساس با التزام به دیانت و تقید به امری فرانسانی مانند وحی مابینت دارد. به اعتقاد طباطبایی خاستگاه فلسفه، یونان است و هر آنچه فلسفه خوانده می‌شود، حاصل بسط بعدی فلسفه یونان است:

«فلسفه، یعنی دانش عقلانی غیرملتزم به ادیان و اسطوره‌ها را نخست یونانیان تأسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه - جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در اقوام دیگر نبوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۱).

وی در فراز دیگری در مقایسه میان اندرزه‌های سیاسی پیامبران و اندیشه عقلی فیلسوفان تفاوت ذاتی دین و فلسفه را بیان کرده است: «در مقایسه‌ای میان فرزاندگی سیاسی اقوام خاورزمین و فلسفه سیاسی یونانی می‌توان گفت که ... این اندرزه‌های فرزاندگان از سنخ مآثورات پیامبران بود و نسبتی با بحث‌های خردورزانه فیلسوفان نداشت؛ بدین سان بحث درباره مضمون اندرزه‌ها و مناقشه بر گوینده آن‌ها امکان نداشت، بلکه کسانی که اندرزه‌ها خطاب به آنان بیان می‌شد، تنها می‌توانستند آن‌ها را بپذیرند و به آن‌ها عمل کنند... بحث خردورزانه یونانیان از این حیث با گفتگوهای افلاطونی آغاز می‌شود که نتیجه بحث به هیچ وجه در آغاز گفتگو مشخص نیست» (همان: ۶۷). او سرشت ویژه فلسفه ارسطویی را که لاجرم پروژه‌ای باز است از بنیاد با «جزمیت احکام شریعت مسیحی و اسلامی» و «بسته بودن منظومه فکری تدوین شده در درون دین‌های سامی» ناسازگار می‌داند.

به اعتقاد طباطبایی تولد فلسفه در یونان محصول خروج از سیطره دین و اسطوره‌های شبه الهیاتی در تعیین مناسبات اجتماعی و حذف سلسله مراتب در هستی‌شناسی و مناسبات مدنی است:

«در چنین شرایطی به جای افسانه‌های مربوط به خلقت و آفرینش که با مناسک و آیین‌های شاهی و اسطوره‌های مربوط به فرمانروایی‌ها پیوند داشت، اندیشه‌ای نو به وجود آمد که کوششی برای بنیاد نهادن نظم جهان بر مبنای تعادل، تناسب و برابری میان اجزای تشکیل‌دهنده عالم بود. زایش خرد یونانی در حدود سده‌های هشتم و هفتم پیش از میلاد در شرایطی امکان پذیر شد که اندیشه نو توانست خود را از اساطیرالاولین و دریافتی که از محدوده دیانت فراتر نمی‌رفت، جدا کند... [اینچنین] با دنیوی شدن اندیشه سیاسی مقدمات بنیادگذاری فلسفه فراهم آمد» (همان: ۲۴).

در واقع به اعتقاد طباطبایی فقط با رهایی از تلقی‌های دینی است که عقل عملی اجازه و امکان لازم برای نقش‌آفرینی سیاسی را می‌یابد. مذهب که در ردیف اسطوره از آن‌ها یاد می‌شود، با درک سلسه مراتبی عالم و تعمیم آن به مناسبات مدنی که به اعتقاد طباطبایی در اندیشه شرقی «سلطان ظل الهی» ظهور تام دارد (همان: ۲۳)، به صورتی جزمی و اجباری تکلیف سرنوشت اجتماعی و سیاسی مردمان را به تقدیری آسمانی احاله می‌دهد و باب اختیار و عقل و انتخاب را می‌بندد. یکی از نشانه‌های دنیوی شدن اندیشه در یونان، تحول در معنای مفهوم نوموس (ناموس: nomos) و طرد مفهوم تسموس (شرع: thesmos) به معنای قوانینی است که از بیرون تحمیل می‌شود. نوموس که در آغاز معنایی دینی داشت و برای آیین‌ها و مناسک ناشی از فرمان خدایان و قواعد اخلاقی آنان به کار می‌رفت و در پایان سده ششم و آغاز سده پنجم پیش از میلاد به قانون در معنای سیاسی آن مبدل گردید (همان: ۳۱).

این تقابل میان «شرع الهی» و «قانون سیاسی» در اندیشه سیدجواد طباطبایی به نوعی تقابل میان دین و عقل عملی را نمایندگی می‌کند، زیرا به اعتقاد وی، دین متعلق به جامعه خدا-شبان و فلسفه متعلق به جامعه سیاسی است. او با اشاره به رساله «مرد سیاسی» افلاطون و تمثیل دو دایره کیهانی معتقد است که به اعتقاد افلاطون «سیاست تنها در غیاب و غیبت خدایان پدیدار می‌شود» افلاطون در این تمثیل دو دایره کیهانی را از هم تمیز می‌دهد: در دایره نخست- یعنی دوره پیش از هبوط انسان- خداوند امور عالم را در دست داشت و به بهترین نحو آن را اداره می‌کرد. در این دوره مردم از زهدان طبیعت زاده می‌شدند و بی آنکه محکوم به کار و تولیدمثل باشند، در دامن خدایان پرورش می‌یافتند، اما در دومین دایره کیهانی خداوند عالم را به حال خود رها کرد و انسان به دنبال این هبوط در دام ضرورت‌ها گرفتار شد. در همین دوره کار، تولیدمثل، تشکیل خانواده و از همه مهم تر سیاست و نظام مدینه در افق مناسبات اجتماعی انسان پدید آمد. در تفسیر طباطبایی:

«افلاطون با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی گسستی از سنت اسطوره خدا-شبان افراد انسانی که همروس و هسیودس پذیرفته بودند ایجاد کرد و در همان رساله تعریف مرد سیاسی به شبان، به‌عنوان خلیفه خدا-شبان گله انسانی را درست ندانست» (همان: ۶۹).

در واقع از دیدگاه طباطبایی خلیفه خدا-شبان همان نظریه شرقی شاه ظل الهی است که با امتداد ولایت الهی درصدد شبانی جامعه است، در حالی که به اعتقاد افلاطون طباطبایی، مرد سیاسی محصول رهایی عالم از خدا و متولی تدبیر امور به مدد عقل غیرمتکی به وحی یا همان فلسفه است. به اعتقاد وی دین تنورسین قدرت دینی مشروعیت خویش را از آسمان می‌گیرد و لاجرم خودکامه است، اما عقل نظریه پرداز قدرت سیاسی مشروعیت خویش را از انتخاب آزادانه مردم می‌گیرد:

«سرشت قدرت خودکامه که همان چیرگی خدایگان بر بنده است، از بنیاد با سرشت قدرت سیاسی به معنای مناسبات میان شهروندان آزاد و برابر متفاوت است» (همان: ۳۵).
بدین ترتیب به خوبی مشخص است که ترکیباتی نظیر «فلسفه اسلامی» یا «جامعه سیاسی دینی» در دیدگاه طباطبایی بی‌معنا و تناقض‌آمیز و تلاش برای جمع این دو کاری عبث و نافرجام است:

«کوشش برای جمع میان حکمت یونانیان و شریعت ایمانی نه به سهولت صورت گرفت و نه از دیدگاه نظری چنانکه اصحاب جمع و به‌ویژه اهل حکمت ادعا می‌کردند، تمامی مشکلات می‌توانست به آسانی از پیش پای برداشته شود. مبنای حکمت عملی یونانی خردگرایی غیرملتزم به دیانت بود و با اصالت تقلبات اهل شریعت... سازگار نمی‌توانست باشد. اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن یونانی اخلاق و سیاست شهرهای یونانی بود و چنانچه در ویراست دوم زوال اندیشه سیاسی توضیح داده‌ایم، موضوع گفتگویی میان شهروندان می‌توانست باشد. بر عکس موضوع علوم شرعی شریعت غیرقابل تغییر الهی است و خردورزی در آن از محدوده خاصی در استنباط برخی احکام جزئی از کلیات فراتر نمی‌رود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۰).

پافشاری طباطبایی بر اعتقادات، مفروضات و تعاریف خاص خود از دین و فلسفه به حدی است که وقتی فارابی که به اذعان خود او اندیشمند مسلمانی است، از ضرورت «تعاونی» و نه «تغالی» بودن مدینه فاضله دینی سخن می‌گوید، طباطبایی به چاره‌جویی می‌پردازد و نفی تغلب از صفات بارز فلسفه یونانی را معرفی می‌کند:

«اندیشه فلسفی قدیم -اندیشه فلسفی یونانی و نیز بسط این فلسفه در دوره اسلامی- به طور کلی با نفی تغلب و مناسبات شهروندی ملازمت دارد، همچنان که انتقاد از فلسفه در نزد برخی از اهل شریعت، با توجیه تغلب سازگار است. اگر بخواهیم تنها به یادآوری نام‌هایی از اهل نظر دوره اسلامی بسنده کنیم می‌توانیم بگوییم که ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی اهل فلسفه‌اند و لاجرم نظریه پردازان سیاست فاضله و نفی تغلب و در حالیکه ابوالحسن نیاوردی، امام محمد غزالی، ابن خلدون و فضل الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداخته‌اند» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۷۶ و ۱۷۷).

بر اساس همین دیدگاه «امتناع جمع اسلام و فلسفه/ وحی و عقل» طباطبایی به تحلیل، تفسیر و ارزیابی جریان فلسفه در جهان اسلام پرداخته و در نهایت به «تصلب سنت» و «کوره‌راه تاریک و باریک تجددی خروج از بن‌بست» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۶۲) رأی داده است. در واقع فقط با درک دیدگاه بنیادین طباطبایی مشخص می‌شود «منظور او از تصلب سنت، نه فروبستگی سنت اسلامی، بلکه فروبستگی تجدد (عقل یونانی غیرمقید) در ساحت اندیشه اسلامی است» (خدایار و رهدار، ۱۳۹۱: ۱۱). وی با فرض امتناع جمع دین و فلسفه یا به تعبیر محسن مهدی با «توشه‌ای از خردگرایی افراطی» به سراغ فارابی رفته و به اظهار نظر درباره مقام او در تاریخ اندیشه در ایران پرداخته است.

گام سوم) تفسیر طباطبایی از فارابی

تفسیر اول) فارابی متکلم اسلامی غیرفیلسوف / استنتاج: زوال تدریجی اندیشه

سیاسی

در تفسیر اول از فارابی در دیدگاه طباطبایی، فارابی نه فیلسوف که متکلمی در پوستین فلسفه است که با برداشت غلط از فلسفه یونان آن را به صورت «الهیات» فهمیده و برای توضیح احکام و آموزه‌های دینی به کار گرفته و در نهایت این برداشت غلط را به سنت فلسفه در دوره اسلامی تبدیل کرده است. طباطبایی همان طور که در فصل سوم کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی* توضیح داده، الهیات را معادل واژه *theology* در زمینه «الهیات مسیحی» دانسته که معادل «درک عقلانی ایمان» (در قرائت آگوستینی) یا «بازسازی منطقی ایمانی بر پایه مبانی منطقی یونانی و مسلمات شرعی» (در قرائت توماسی) است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۱۱). نیازی به تصریح نیست که در چنین تفسیری، بر پایه گام دوم، همه آنچه در تاریخ گذشته ما «فلسفه اسلامی» نامیده شده است، ارزش فلسفی ندارد و فقط پاره‌هایی از توجیه فلسفی مبانی جزمی دینی محسوب می‌شود. شایان ذکر است که این موضوع تلویحاً به این معناست که عقل و خرد جایگاهی در تاریخ اسلامی ایران نداشته و ایرانیان از ظهور اسلام تا طلوع تجدد در مشروطه از نعمت عقل محروم بوده‌اند. وی تفسیر اسلامی و الهی فیلسوفان مسلمان از فلسفه یونانی را بیان و این تلقی را «توهم» معرفی کرده است:

«افلاطون بنیانگذار فلسفه و بنابراین فلسفه سیاسی است... فیلسوفان دوره اسلامی از فارابی تا صدرالدین شیرازی در جای جای نوشته‌های خود به تکرار از «افلاطون الهی» نام برده و اندیشه فلسفی او را با توجه به بسط فلسفه در دوره اسلامی مورد بحث قرار داده‌اند که نسبتی با افلاطون به گونه‌ای [که] امروز می‌توان شناخت ندارد» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۵۳).

به اعتقاد طباطبایی افلاطون فیلسوفی مدنی است که برای اولین بار مسئله مدینه (به تعبیر فارابی) را در مباحث فلسفی وارد کرد و به عبارت بهتر از منظر فلسفی و نه الهیاتی شهر را مورد بررسی قرار داد. به اعتقاد وی افلاطون

«طرح پرسش از سرشت شهر را جز از مجرای بحث فلسفی که موضوع آن نه، به تعبیر فیلسوفان اسلامی الهیات، بلکه طبیعت (phusis) به معنای یونانی این اصطلاح و نظام (kosmos) حاکم بر عالم است که مدینه جزئی بسیار مهم از آن به‌شمار می‌رود، ممکن نمی‌داند» (همان: ۵۴).

طباطبایی موضوع فلسفه را وجود و موضوع فلسفه سیاسی را پلیس (دولت‌شهر یونانی) دانسته که در دوره اسلامی هر دو موضوع به الهیات منتقل شده است. وی درباره ارسطو نزد مسلمین نیز همین ادعا را تکرار کرده است:

«منظومه ای بسته از الهیات که سنت ارسطویی در مغرب زمین [قرون وسطای مسیحی] و نیز دوره اسلامی بر پایه دین های سامی تدوین کرد، از بنیاد با اندیشه ارسطو که موضوع آن بحث در وجود است و نه بحث در الهیات، بیگانه است» (همان: ۹۳).

به اعتقاد طباطبایی، فارابی فیلسوفی شیعی - مسلک است و درون فلسفه خویش دغدغه‌های شیعی خویش را دنبال کرده است. فارابی بحران خلافت اسلامی را از منظر نقد دائمی شیعیان به خلافت و نظریه امامت تحلیل کرده و علم مدنی خویش را به عنوان پاسخی شیعی به بحران سیاسی سست شدن مشروعیت خلافت اهل سنت سامان داده است. وی با بیان هم‌عصری فارابی با غیبت صغری و ظهور مسئله ریاست دنیوی شیعیان (همان: ۱۵۴) بیان کرده است:

«در نظر ابونصر فارابی به عنوان فیلسوفی شیعی مشرب - اگرچه درباره تشیع او آگاهی چندانی نداریم، اما به هر حال او را در اصول تابع تشیع فلسفی می‌دانیم - تبدیل شدن نهاد خلافت ظاهری اهل سنت به سلطنت مطلقه تنها یکی از نشانه های ژرفای بحرانی بود که در دنیای اسلام آغاز شده بود» (همان: ۱۵۶ و ۱۵۷).

سیدجواد طباطبایی فلسفه سیاسی فارابی را «دریافت فلسفی نظریه شیعی امامت» دانسته است که در کنار دریافت باطنی و عرفانی شیخ اشراق دو جناحی بودند که در برابر نظریه بسته شدن دایره نبوت و امامت تعلیه اهل سنت ایستادند (همان: ۱۵۷). این بیان به گونه‌ای است که بر استفاده فارابی از فلسفه یونان برای رد نظر اهل سنت و در واقع شکل دهی کلام شیعی تصریح دارد. درب حث درباره رییس مدینه در دیدگاه فارابی تفسیر دینی از فارابی جدی‌تر ظاهر می‌شود. از برخی سطور کتاب *زوال اندیشه* چنین استنباط می‌شود که به اعتقاد طباطبایی، فارابی لباسی یونانی به قامت امام شیعیان پوشاند:

«فارابی مانند افلاطون ریاست مدینه فاضله را به شخصی تفویض می‌کند که حکمت و ریاست را توأمان داشته باشد و او کسی جز امام در معنای شیعی آن - که با الزامات عقلی فلسفه یونانی مورد تفسیر قرار گرفته است - نیست» (همان: ۱۵۹).

اینجاست که سیدجواد طباطبایی سیاست فارابی را عین دیانت وی می‌داند:

«الهی بودن افلاطون را باید به درستی فهمید، زیرا افلاطون بیشتر از آنکه اهل الهیات باشد، «سیاسی»- یا «مدنی»- بود و به عنوان فیلسوف سیاسی «واضع نوامیس» یا فیلسوف را در رأس مدینه قرار می‌داد. به این اعتبار سیاست افلاطونی عین فلسفه او بود، همچنان که سیاست فارابی عین «دیانت» اوست» (همان: ۱۶۰).

روشن است که این بیان طباطبایی با توجه به تعریف و نسبت فلسفه و دین در دیدگاه وی به وضوح به این معناست که سیاست فارابی فلسفی نیست و دینی است و فارابی متکلم است و نه فیلسوف. وی در جای دیگری در توضیح دلایل اقبال فیلسوفان مسلمان به تفسیر افلاطون بر اساس کتاب نوامیس به ویژه در قرائت‌های نوافلاطونی آن و ذکر دلایل عدم ترجمه «سیاست» ارسطو همه را به عقاید اسلامی فیلسوفان و هدف خاص آن‌ها در فلسفه ورزیدن نسبت می‌دهد که به اعتقاد طباطبایی خروج از دایره تفلسف آزاد عقلانی است:

«از دیدگاه فیلسوفان اسلامی، مسئله اصلی آن بود که قانونی که به صورت شریعت به واضع شریعت از طریق وحی نازل شده بود، فهمیده شود... تردیدی نیست که فلسفه سیاسی افلاطون با صبغه‌ای که به طور اساسی یونانی بود، چنانکه از جمهور و افلاطون برمی‌آید، نمی‌توانست با الزامات شریعتی و حیانی سازگار باشد و لازم بود تا چنانچه لئو اشتروس توضیح داده است، دگرگونی‌هایی با توجه به الزامات وحی در آن داده شود» (همان: ۲۴۳).

یکی از مهم‌ترین نقاط روایت طباطبایی که فقط با این تفسیر از فارابی و فلسفه دوره اسلامی سازگار است، معرفی ابوعلی سینا به عنوان نقطه عطف زوال منحنی اندیشه سیاسی است. طباطبایی بوعلی را از این رو «پایان دوره شکوفایی فلسفه سیاسی در ایران» می‌نامد که رساله‌ای مستقل در باب سیاست ندارد و سیاست را ذیل بحث نبوت و نبوت را ذیل الهیات شرعی قرار می‌دهد و باب فلسفه سیاسی عقلی را می‌بندد:

«اندیشه سیاسی ابن سینا، اندیشه‌ای عدمی و مبین امتناع تدوین اندیشه سیاسی بر پایه الهیاتی است که خود او بسط داده بود. ابن سینا سیاست را به بحثی فرعی از نبوت تبدیل و بحث نبوت را به عنوان یکی از مباحث الهیات طرح کرد... گفتیم که ابن سینا در رساله فی الاقسام العلوم العقلیه، بی‌آنکه بتواند مشکلی را مورد توجه قرار دهد که فیلسوفان یونانی در پیوند فلسفه و سیاست مطرح کرده بودند، بر تمایز و جدایی میان دو وجه حکمت تأکید کرد و به همین سبب حکمت عملی را در بن بست الهیات دوره اسلامی و بیشتر از آن در سراسر هبوط راند. با ابن سینا استقلال بحث سیاسی از میان رفت و اندیشه فلسفی در ایران نتوانست خود را از سیطره الهیات به گونه‌ای که با ابن سینا تدوین شد رها کند و قلمروهایی غیر از وجود مطلق را مورد توجه و تأمل قرار دهد» (همان: ۲۴۸).

وی در کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی* با بیان همین بحث به نحو صریح تری این استنتاج خود را مطرح کرده است:

«می دانیم که به ویژه با ابن سینا «حکمت عملی» ارسطویی با نوعی از نظریه نبوت که تفسیری افلاطونی و نوافلاطونی از مبانی اسلامی نبوت بود، جمع شد و همین جمع میان «حکمت عملی» و نظریه نبوت یا بهتر بگوییم، ادغام آن در این، راه را بر انحطاط اندیشه سیاسی در ایران هموار کرد» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۳).^۱

در فرضیه‌ای رقیق شده و تا حدی مبهم از این تفسیر می‌توان این برداشت را از برخی بخش‌های آثار طباطبایی استفاده کرد که وی با استمداد از مفهوم مبهم و نامعین «تعادل عقل و شرع»، با اینکه نفوذ عقاید اسلامی در فلسفه فارابی و مسکویه و عامری و بوعلی را تأیید می‌کند که از نظر او رد اصالت فلسفی آنان و تأیید الهیاتی بودن اندیشه آنان است، در مجموع توازن فکر این چهار تن را به نفع عقل یونانی سنگین می‌یابد که به زعم او دوره زرین تمدن اسلامی را پدید می‌آورد. با این حال پس از ابن سینا توازن به نفع الهیات و شریعت به هم می‌خورد، به گونه‌ای که اندیشه مابعد بوعلی را نه فلسفه که الهیات «خدمتکار کلام» باید نامید. (همان: ۸۸). در این تفسیر از حیث فلسفه سیاسی غلبه فلسفه یونانی بر الهیات دوره اوج فلسفه سیاسی را رقم می‌زند و بلافاصله با به هم خوردن تعادل در اندیشه بوعلی زوال اندیشه سیاسی آغاز می‌شود. به اعتقاد طباطبایی فلسفه صدرالدین شیرازی، اوج اندیشه نوافلسفی الهیاتی و اوج انحطاط اندیشه سیاسی است:

«به خلاف آنچه درباره عصر زرین فرهنگ ایرانی گفته شد که در آن تفسیری فلسفی و عقلی از دیانت عرضه شد و همین امر، مقدمات بسط اندیشه عقلی را به عنوان شالوده استوار تمدن، در نخستین سده‌های دوره اسلامی فراهم آورد، در دوره اسلامی متأخر رابطه میان شرع و عقل دستخوش دگرگونی ژرفی شد که یکی از وجوه پراهمیت آن بر هم خوردن تعادل عقل و شرع و چیره شدن شریعت بر بحث عقلی و تدوین دریافت نویی از مباحث عقلی مطابق شیوه بحث غیرعقلانی بود... صدرالدین شیرازی میراث خوار وضعی بود که به دنبال جمع میان شریعت و تصوف ایجاد شد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۳۶)... در قلمرو اندیشه سیاسی صدرالدین شیرازی تنها از دیدگاه زوال و انحطاط آن اهمیت دارد» (همان: ۳۳۹).

«نظام فلسفی صدرالدین شیرازی با به وجود آوردن نظامی بسته راه را بر تجدید سنت اندیشه فلسفی بست و طبیعی است که در این بن بست اندیشه فلسفی، جز نظام های

۱. نکته جالب این است که در این فراز طباطبایی حتی از یونانی شمردن نظریه نبوت هم نمی‌گذرد و احتمالاً دین عجایز اسلام را حتی ناتوان از طرح نظری نبوت قلمداد می‌کند. با اینحال طباطبایی با این عبارت کوتاه زیر پای خود را خالی می‌کند چرا که اگر نظریه نبوت افلاطونی باشد، حکمی و عقلی است پس در گیومه گذاشتن «حکمت عملی» معنا ندارد و انتخاب میان دو حکمت عقلی یونانی غیر دینی است. حال در انتخاب میان این دو چرا طباطبایی جانب ارسطوی عقلی را به جای افلاطون عقلی می‌گیرد؟ و چرا فلسفه افلاطون - که به تعبیر او مؤسس فلسفه سیاسی است - موجب زوال اندیشه سیاسی می‌گردد؟

«ایدئولوژیکی» که در چالش با اندیشه فلسفی غربی، اما در ناتوانی بنیادین در تأسیسی نوآیین تدوین شدند، نمی‌توانست به وجود آید» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۵).

وی در فراز دیگری از کتاب *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، موافق با فرضیه اخیر - که به جای «رد کلی» بر «زوال» فلسفه نظری و به تبع آن فلسفه عملی به واسطه نفوذ شرع در عقل تأکید می‌کند - حساب «الهیات مسلمین» در فارابی، بوعلی و ابن رشد را از سهرودی و ملاصدرا جدا کرد و اولی را معادل «مابعدالطبیعه ارسطویی» و یونانی و دومی را معادل «الهیات نظری توماسی» و دینی تفسیر نمود:

«الهیات به عنوان بخش برین از فلسفه در آغاز دوره اسلامی، معادلی بود که در برابر متافیزیک ارسطویی قرار داده شد و از این حیث به بحث درباره وجود من حیث هو الوجود و بنابراین اثبات برترین وجود، بدون التزام به مسلمات وحی می‌پرداخت. ابن سینا و ابن رشد به عنوان دو تن از شارحان و فیلسوفان بزرگ ارسطویی دوره اسلامی چنین درکی از الهیات دارند... اما از سوی دیگر تاریخ تحول فلسفه در سرزمین‌های شرقی اسلام و به ویژه ایران، به گونه‌ای بود که به تدریج، فیلسوفان متأخر کلام و عرفان نظری را با فلسفه درآمیختند و حاصل آن در مکتب صدرالدین شیرازی «حکمت متعالیه» او بود که از بسیاری جهات با طریقه المتأخرین در کلام مسیحی شباهت‌هایی اساسی داشت... الهیاتی که در این تحول جانشین الهیات مکتب مشایی شد، به لحاظ برخی از وجوه آن به «الهیات نظری» توماس قدیس بسیار نزدیک است و به همین دلیل ما آن دو را از یک سنخ دانستیم زیرا الهیات نظری و حکمت متعالیه صدرالدین شیرازی کوششی برای بازسازی «منطقی ایمانی» بر پایه مبانی منطق یونانی و مسلمات شرعی است» (همان: ۱۱۱).

مطابق این فرضیه اخیر در تعارض با تفسیر پیش گفته، فارابی به عنوان فیلسوف عقلی یونانی روشن اندیش، به رسمیت شناخته می‌شود - که ذیل تفسیر دوم از آن یاد خواهیم کرد - هر چند با شناسایی نقطه عطفی در تاریخ فلسفه اسلامی که ماهیت آن اساساً دگرگون می‌گردد، فیلسوفان مسلمان پس از بوعلی جمیعاً به عنوان متألهان و مسئولان انسداد فکری سده‌های بعدی معرفی می‌گردند.

تفسیر دوم) فارابی فیلسوف نامسلمان / استنتاج: ظهور مقطعی عصر زرین اومانیسیم اسلامی

در تفسیر دوم از فارابی اصولاً نه تنها تصویری از فارابی مسلمانی که دغدغه عقاید دینی اش را دارد ارائه نمی‌شود، بلکه ما با فارابی مواجهیم که دلمشغول حقایق فلسفه یونانی است و به واسطه دلبستگی به این اندیشه نورورد غربی و علاقه به دیانت اسلام تلاش می‌کند اسلام و به‌ویژه تشیع را با عقاید یونانی تطبیق دهد.

«فلسفه، یعنی دانش عقلانی غیرملترم به ادیان و اسطوره‌ها را نخست یونانیان تأسیس کردند و در واقع تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و ... به معنای دقیق کلمه - جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در اقوام دیگر نبوده است» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۲۱).

مراد طباطبایی از این بیان این است که نباید از اصطلاحات «فلسفه اسلامی و مسیحی» چنین برداشت کرد که تحولی بنیادین در فلسفه یونانی در این سرزمین‌ها و ایام رخ داده است، بلکه جوهر و هویت همه آن‌ها یونانی است. گرچه در نگاه اول از برخی جملات طباطبایی، اعتقاد به امکان نوعی اتحاد «وحی و فلسفه» یا «عقل و شرع» برداشت می‌شود، تأمل بیشتر در باب واژه‌های دوپهلویی مانند «فلسفه مسیحی» و «تشیع فلسفی» در آثار او به خوبی روشن می‌کند که گاهی مراد وی از این عبارات، به ویژه هنگام بحث درباره فلسفه قرون وسطای مسیحی و اسلامی، قربانی شدن فلسفه در پیشگاه دین و کلامی شدن آن است و گاهی دیگر، به ویژه موقع بحث درباره مذهب دوره رنسانس اسلامی (قرون چهارم و پنجم و ششم) نظر به استقلال فلسفه یونانی و بازخوانی دین به مذاق فلسفه دارد و در واقع نه از «فلسفه دینی» که از «دین فلسفی» سخن می‌گوید و البته در هیچ یک از این دو، مراد وی «وحدت حقیقی دین و فلسفه» نیست. برای مثال علاوه بر فرازی که پیش از این از طباطبایی درباره «الهیاتی بودن فلسفه توماس قدیس» نقل شد، وی درباره فلسفه سیاسی مسیحی بیان کرده است:

«تدوین فلسفه سیاسی مسیحی با تأخیر بسیار در سده سیزدهم و زمانی امکان پذیر شد که توماس قدیس توانست درون الهیات خود توضیحی برای استقلال مبنای عقل عرضه کند» (همان: ۱۵۲).

در این تعبیر که درباره فلسفه مسیحی است، طباطبایی استقلال عقل را بر پایه الهیات مطرح کرده است، اما بیان وی درباره تشیع فلسفی به کلی متفاوت است. در تشیع فلسفی نه تنها عقل بر پایه «خود» استقلال می‌یابد، بلکه از «رد استقلال مبنای شرع» و اتکای دین‌شناسی به عقل تنها و آزاد سخن گفته می‌شود. توضیح وی درباره آیین حکومت آل بویه و دین قرون زرین اسلامی که به زعم او نوعی قرائت خاص از اسلام به نام «تشیع فلسفی» است، بسیار گویاست:

«در سده فرمانروایی بوییان ... اوضاع و احوالی پیش آمد که در پرتو سیاست تساهل و مدارای آل بویه که برخی از آنان توجهی به فلسفه و نوعی تشیع فلسفی داشتند، در مخالفت با اسلام ظاهری اهل سنت و جماعت، دریافت خردمندانه ای از دیانت در هماهنگی آن با اندیشه عقلی ممکن شد، اما بدیهی است که این دریافت فلسفی از دیانت با دیانت رسمی خلافت عربی و حامیان ترک آن سازگار نمی‌توانست باشد. این دیانت رسمی، با تأکید بر مبنای شرع در استقلال آن از مبنای عقل، جز شریعت و ظاهر دیانت را اصیل نمی‌دانست و از اینرو نمی‌توانست دریافتی از دیانت عرضه کند که بتواند نسبت میان مبنای عقل و شرع، نسبت

«منطقه فراغ شرع» و احکام شرعی را درون اندیشه‌ای منظم و منسجم توضیح دهد» (همان: ۱۹۰).

و در جای دیگری:

«در سده‌های سوم تا پنجم، در دنیای ایرانی، در میان نخبگان، نوعی تشیع — که من آن را تشیع فلسفی می‌نامم — وجود داشت که نه علوی بود و نه صفوی... فردوسی... که به جبهه پایداری و رستاخیز فرهنگی ایرانیان تعلق داشت، اما در عین حال، علقه‌هایی نیز با همین تشیع داشت که خرد را به عنوان ضابطه همه امور می‌پذیرفت... این تشیع فلسفی پیوندهای بسیار ژرفی با آیین زرتشت، دریاپرداخت آن در دوره اسلامی، داشت» (طباطبایی، ۱۳۸۲).

مطابق با همین جهت در تعریف تشیع فلسفی قرون زرین اسلامی، به نظر طباطبایی در این دیدگاه دوم، فارابی در این امر مهم یعنی «عرضه دریافت نوبی از دیانت» که موافق عقل یونانی باشد، توفیق یافته است. هر چند که پروژه فکری - سیاسی وی که همانا استقرار اخلاق و سیاست و مدینه یونانی در جهان اسلام بود، پس از او به واسطه هژمونی شریعت شکست خورد:

«فارابی که بیشتر از آنکه اهل شریعت باشد، فیلسوف بود، در عمل به حکمت یونانیان وفادار ماند و در تنش ناگزیری که میان عمل به حکمت یونانی و الزامات واقعیت اجتماعی زمان ایجاد می‌شد به اهل فلسفه سفارش کرد که در شهری رحل اقامت افکنند که مردمان آن تعلق به حکمت داشته باشند... طی سده‌های آتی... فیلسوف و متکلمی مانند خواجه نصیر طوسی که به یکسان اهل شریعت و فلسفه بود نمی‌توانست با این مشکل مواجه نشده باشد... [وی] که به رغم انقلابات و دگرگونی‌ها می‌خواست مقام و منزلت اندیشه فلسفی یونانیان را در مجموعه تاریخ تمدن و فرهنگ دوره اسلامی حفظ کند به بهایی گزاف به کوشش بی‌سابقه در جمع میان حکمت عملی یونانی و شریعت اسلامی دست زد. بهتر بگوییم این جمع میان حکمت عملی و شریعت به بهای بی‌معنا شدن حکمت عملی یونانی انجام پذیرفت» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۸۲ و ۱۸۳).

وی در توضیح دلایل شکست پروژه فارابی، فیلسوفی که می‌خواست دین را به اندازه یونانی درآورد، بیان کرده است:

«این کوشش برای جمع میان حکمت عملی و شریعت پیامدهای مهمی برای تحول اندیشه در دوره اسلامی داشت. این کوشش با اتکا بر توهمی ممکن شده بود که ناظر بر تفسیر عقلی - عقل یونانی - شریعت بود تا عمل جامعه اسلامی بر مبنای نظر خردگرای یونانی انجام شود. بدیهی است که اخلاق و سیاست یونانی از محدوده محافل فلسفی فراتر نمی‌رفت، در حالی که جامعه اسلامی به نظام اخلاق شرعی غزالی مآب عمل می‌کرد. بدین سان حکمت عملی یونانی با حضور غیرمؤثر در عمل خود در دوره اسلامی به حوزه فعالیت‌های «باستان‌شناسانه»

رانده شد و توهم اینکه حکمت عملی می‌تواند در سامان و سازمان شهر و مدینه و مناسبات شهروندی منشأ اثری باشد از میان رفت» (همان: ۱۸۳).

شکستی که در نهایت با قتل فلسفه و حکمت توسط شریعت علنی شد:

«آنچه در واپسین دهه های سده ششم، بر شهاب الدین سهروردی، شیخ اشراق گذشت، و قتل او، نشانه‌ای از آشتی ناپذیری مبانی حکمت و فقهت رسمی و به طور کلی میان دانش‌های عقلی - و درک عقلی از دیانت - و صرف توجه به ظاهر شریعت بود» (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۴۷).

طباطبایی در نتیجه‌گیری تاریخی خود در چارچوب این تفسیر از فارابی و فلاسفه مسلمان، قرون دوم تا حدود پنجم را که ریچارد فرای «عصر زرین فرهنگ اسلامی» نامیده و طباطبایی در جای دیگری به تاسی از آدام متر و جوئل کرمر آن را «رنسانس اسلامی» نامیده، محصول غلبه عقل و فلسفه یونانی در میان نخبگان و استقرار تشیع فلسفی و البته ایران‌گرایی دانسته است. وی پس از طرح این نکته که از نظر موسکویه فیلسوف مدنی آن دوره «بر خلاف نظر شریعت‌نامه‌نویسان که عقل را تنها در محدوده نقل می‌پذیرفتند و آن را به محک نقل می‌زدند» (همان: ۱۹۶) عقل استقلال و اصالت دارد و ضابطه فهم و معیار اعتبار نقل است، و شریعت را باید نه با تکیه بر ظاهر بلکه بر پایه عقل یونانی تفسیر کرد، می‌نویسد:

«این تفسیر مدنی از دیانت و تأکید بر جایگاه خرد در تفسیر شریعت، در دوره‌ای از تاریخ ایران‌زمین امکان پذیر شد که فلسفه دایرمدار همه دانش‌ها و خرد ضابطه سنجش همه امور بود و تردیدی نیست که دیانت نمی‌توانست استثنایی بر خلاف قاعده کلی باشد» (همان: ۱۹۷ و ۱۹۸).

وی پس از بیان اینکه دوره آل بویه از سده ای پیش «اومانیسم دوره اسلامی» خوانده شده، بیان کرده است:

«مفهوم بنیادین این نظام ارزش‌های اومانستی، خرد به عنوان ضابطه همه شئون انسانی بود و هر امری حتی دیانت می‌بایست با توجه به ضابطه استقلال و اصالت خرد انسانی مورد ارزیابی قرار می‌گرفت» (همان: ۱۸۹).

تفسیر سوم) فارابی ملى گرای نامسلمان / استنتاج: مقاومت و حفظ ایران‌زمین در برابر تازی‌گری ایدئولوژیک

در تفسیر سوم از فارابی طباطبایی جریان فلسفه دوره اسلامی و فارابی مؤسس این جریان نه جریانی یونانی یا الهیاتی، بلکه نهضتی ایران‌گرایانه برای حفظ هویت «ملى» و جلوگیری از انحلال آن در فرهنگ اسلامی-عربی است که به زعم وی فقط از طریق احیای اندیشه ایرانی‌شهری ممکن بود:

«سبب اینکه ایرانیان در میان اقوام دیگری که به اسلام گرویدند و هویت فرهنگی و تاریخی خود را در عربی‌تباری از دست دادند، به شریعت‌نامه‌نویسی اعتنا نکردند، این بود که ایرانیان با تکیه بر فراگیری اندیشه فلسفی که از ایران باستان و یونان به ارث برده بودند و با تأکید بر جهان‌شمولی خرد کوشیدند در برابر افق بسته دین عجایز و انحصارطلبی سیاسی شریعت‌نامه‌نویسان افق‌های باز گوناگونی تبارها و یگانگی خرد و فرزاندگی را برجسته کنند. تعلق خاطر خاندان‌های ایرانی همچون سامانیان و بوییان به فلسفه را می‌توان با توجه به چنین دیدگاهی توضیح داد. بی‌توجهی ایرانیان به شریعت‌نامه‌نویسی و اقبال آنان به اندیشه فلسفی و اینکه عمده آنچه نسنجیده «فلسفه اسلامی» خوانده شده، ایرانی است، نه یک اتفاق تاریخی و نه امری بی‌معنا در تاریخ اندیشه فلسفی دوره اسلامی است. پایداری ایرانیان در برابر چیرگی عربی‌تباری و تازی‌زبانی، نیازمند بازگشت به آبشخورهای اندیشه «ملی» و تأکید بر جهان‌شمولی و فراگیری خرد بود» (همان: ۱۹۲).

در تفسیر متفاوتی از فارابی که تفاوت آن با دو تفسیر قبلی منجر به طرح فرضیه «فارابی سوم» در آثار طباطبایی شد، فارابی نقطه عطفی است که تاریخ «فلسفه ایرانی» سرزمین‌های شرقی جهان اسلام را از تاریخ «فلسفه عربی-اسلامی» سرزمین‌های غربی متمایز می‌کند:

«فارابی به رغم اینکه در فرهنگ دوره اسلامی و خلافت بالیده بود، اما با توجه به بسطی که توانست به فلسفه یونانی بدهد، و البته با نظری به تحول آتی اندیشه فلسفی در ایران، باید او را نخستین فیلسوف دوره اسلامی ایران نامید، چنانکه در سنت اندیشه فلسفی در ایران تا واپسین فیلسوفان سده‌های اخیر نیز فارابی مؤسس این سنت خوانده شده است. از این رو می‌توان گفت که فارابی «فیلسوف عرب» تاریخ «فلسفه عربی» و یا اسلامی نبود که شمع آن در تندباد حوادث سرزمین‌های باختری اسلام با مرگ ابن رشد در قرطبه فرومرد، بلکه به گونه‌ای که در تاریخ اندیشه فلسفی در ایران فهمیده شده است، از دیدگاه صرف اندیشه فلسفی، فارابی پیشگام ابوعلی سینا، رئیس فیلسوفان ایرانی و سهروردی تجدیدکننده حکمت باستانی فرزندان ایران و ملاصدرا به شمار می‌آمد» (همان: ۱۵۲).

طباطبایی در برخی بخش‌های آثار خود چنان‌شأنی به هویت ملی و نژادی و اهمیت آن در تاریخ داد که کل صحنه تقابل عقل و شرع را که در بخش عمده‌ای از آرای خود در چارچوب تفسیر اول و دوم به‌عنوان روایت تاریخ ایران سامان داده، ساختارشکنی کرده است و تقابل جدید ایرانی-عربی را به جای آن نشانده و تضاد عقل و وحی را در چارچوب آن بازخوانی کرده است. به این معنا شریعت اسلامی به ایدئولوژی توجیه‌کننده نظام فرهنگی-سیاسی عربی و اندیشه ایرانشهری به بنیان «هویت ملی» مبدل می‌شود. وی در توضیح متفاوتی که درباره شکوفایی خرد در عصر زرین فرهنگ ایرانی ارائه داده، با مرکزیت دادن به مسئله پایداری

ایرانیان در برابر هویت عربی-اسلامی، آن دوره را به تاسی از ولادیمیر مینورسکی، تاریخ نویس روس «میان‌برده ایرانی» نامیده است (همان: ۱۹۰):

«با برآمدن خاندان‌های ایرانی تبار که با استقلال‌طلبی «ملی‌گرایانه» خود رخنه‌ای در ارکان خلافت ایجاد کردند، تکوین امت واحد بر پایه ظاهر شریعت که خلافت نماینده آن بود غیرممکن شد. دریافت خلافت عربی از ظاهر شریعت به‌عنوان «ایدئولوژی رسمی حکومتی» اگر بتوان گفت در عمل و نظر «تمامیت خواه» بود... نخست در ایران زمین تشیع فلسفی و جمعی که میان اندیشه ایرانی‌شهری و فلسفه یونانی در عصر فرمانروایی آل بویه تدوین شد، زمینه‌ای برای پیکار با «تمامیت‌خواهی» خلافت عربی فراهم کرد» (همان: ۱۹۸).

محوریت دادن به مفهوم «ایران‌زمین» به جای «فلسفه و عقل یونانی» در روایت تاریخی به ویژه وقتی از دو کتاب *تاریخ اندیشه سیاسی در ایران و زوال اندیشه سیاسی در ایران* به کتاب *تأملی درباره ایران* منتقل می‌شویم، به حدی است که به جای اصطلاح «تشیع فلسفی» که با تفسیر دوم در این مقاله همخوانی داشت، از اصطلاح «اسلام ایرانی» استفاده می‌شود و در توصیف عصر زرین فرهنگ ایرانی به جای اومانیسیم فلسفی بر «نوزایش و حلول ماده ایران‌زمین در صورت اسلام» تأکید می‌شود:

«در این نخستین سده‌های دوره اسلامی، بخش بزرگی از فرآورده‌های فرهنگ ایرانی به دوره اسلامی انتقال پیدا کرد و اسلام عربی به محک فرزاندگی ایرانی و پس از آن فلسفه یونانی خورد و به اسلام ایرانی تبدیل شد. با پیدایش اسلام ایرانی سرنوشت جنگ [پارسی و تازی] تعیین و دوره نوینی در تاریخ ایران‌زمین آغاز شد که در آن ایران‌زمین در جهان اسلام، اما بیرون دنیای آن به کانون نوزایش جهان اسلام تبدیل شد» (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۴۶۵).

«تعبیر «نوزایش اسلام» که برخی درباره این دوره از تاریخ اسلام به کار برده اند، از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز حلول آن ماده در این صورت نیست. اسلام اگر عربی مانده بود، دیانتی می‌ماند اما تمدن نمی‌شد، چنانکه در قلمرو فرهنگ ایرانی شد. معنای این تحول از دیدگاه تاریخ فرهنگ و تمدن ایرانی جز این نیست که ایرانیان انحطاط باستانی خود را به «نوزایش» دوره اسلامی تبدیل کردند» (همان: ۴۹۵).

بر منوال این دیدگاه سوم، تأکید طباطبایی بر اسلام ایرانی و تفاوت ماهوی آن با اسلام اصیل به زعم او عربی، به حدی است که می‌گوید: «اگرچه ایرانیان اسلام آوردند، ولی ایمان نیاوردند» (طباطبایی، ۱۳۸۲):

«من پیش از این، به مناسبتی، در درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، نوشته بودم که «اگرچه ایرانیان اسلام آوردند، اما ایمان نیاوردند». به نظر من، این عبارت که نیازمند توضیحی مفصل است، کمابیش نمودار این وضعیت پیچیده ما در رویارویی با اسلام و از آن پس، تمدن

اسلامی بوده است. در واقع، ایرانیان به آن بخشی از اسلام بسنده کردند که با بنیان هویت ایرانی در تعارض قرار نمی‌گرفت، یا بهتر بگوییم، در تعارض آشکار نبود. با این قید که البته، به هر حال، اسلام، در پرداخت نخستین آن، با هویت ایرانی در تعارض قرار داشت، اما با پایان «دو قرن سکوت» ایرانیان توانستند بسیاری از نمادهای فرهنگ و تمدن ایرانی را تجدید کنند (همان).

و در همانجا چنان بر این تفسیر خود پافشاری می‌کند که به ردّ دو تفسیر پیشین خود منجر می‌شود:

سال‌هاست که من درباره نوشته‌های سیاسی دوره اسلامی تحقیق کرده‌ام و اعتقاد دارم که عمده آن‌ها، و در ایران، همه آن‌ها غیر اسلامی است. البته، ظاهر آن‌ها اسلامی‌اند، یعنی در آن‌ها به برخی از آیه‌های قرآن و برخی روایات اسلامی استناد شده است، اما مفاهیم اساسی از نوشته‌های ایرانی گرفته شده است (همان).

جمع بندی) سه فارابی: تفسیر التقاطی طباطبایی و بهره‌گیری از مزایای هر سه استنتاج

ابهام در دیدگاه طباطبایی نسبت به فارابی که گهگاه لحنی تحسین‌آمیز را در نوشته‌های وی پدید می‌آورد و چند صفحه بعد حسی تحقیرآمیز را به مخاطب منتقل می‌کند، مختص به فارابی نیست و همان‌طور که در این مقاله به کرات مشاهده شد، ویژگی نگرش کلی طباطبایی به تاریخ فلسفه اسلامی و به‌طور کلی تاریخ اندیشه در ایران است، به گونه‌ای که نظام فکری مخاطبی که اول بار با آثار طباطبایی مواجه می‌شود، به کلی درهم ریخته و صرفاً بخش‌های مجزایی از استنتاج‌ها و لحن‌های مثبت یا منفی نگارنده درباره شخصیت‌های تاریخی در ذهن خواننده باقی می‌ماند.

با توجه به تأکیدهای مکرر نویسنده کتاب *زوال اندیشه سیاسی بر هر سه تفسیر از فارابی و استفاده تقاطعی از مقدمات و مفروضات هر دستگاه تفسیری در تفاسیر دیگر*، چنین به نظر می‌رسد که امکان حذف یکی از تفسیرها به نفع دیگری وجود ندارد و در واقع رسیدن به دیدگاهی واحد در آثار طباطبایی درباره فارابی، تلاشی نافرجام و بی‌حاصل است. نکته جالب اینجاست که چنانچه به صورت جزئی به آرای طباطبایی مراجعه شود، وی برخلاف مستشرقین فارابی را مقلد التقاطی و متفکری کشکولی به شمار نیاورده و تلاش برای ارائه وحدتی روایی از وی داشته است. اما وقتی در دیدگاهی کلان به کل آثار وی نگریسته می‌شود، سه تفسیر متعارض در بخش‌های مختلف نوشته‌های وی منعکس می‌شود.

چرا سیدجواد طباطبایی به این دشواری در تفسیر فارابی گرفتار می‌آید که گاهی او را از ضلع دینی می‌بیند و به باد ملامت می‌گیرد تا جایی که «خواننده آثار وی گمان می‌کند تمام

بدبختی و عقب‌ماندگی ما ریشه در سنت اسلامی دارد» (خدایار و رهدار، ۱۳۹۱: ۱۱) و گاهی دیگر از وجه فلسفه یونانی به او می‌نگرد و از او به بزرگی یاد می‌کند و دیگر بار، نوعی «ایرانیّت» در او می‌یابد و پرسش از امتداد هویت تاریخی ایران‌زمین را در اندیشه‌های وی جستجو می‌کند و در نهایت نیز در جمع این سه ناکام می‌ماند؟ بخشی از پاسخ به گام دوم این مقاله دربارهٔ مفروضات فکری سیدجواد طباطبایی و مبانی معرفت‌شناختی و کلامی خود وی باز می‌گردد. مفروض طباطبایی «امتناع جمع عقل و دین» است که توضیح جمع‌ظاهری عقل و دین نزد فارابی و اینکه در تحلیل نهایی کدامیک بر دیگری اولویت دارد را بسیار دشوار می‌کند.

اما باید پرسید که «کدام عقل» است که جمع آن با وحی ممکن نیست و «کدام دین» است که فهم عقلایی انسان‌ها را بر خود بر نمی‌تابد؟ طباطبایی پاسخ به این پرسش‌ها را جز از جایگاه و پایگاهی تاریخی و امروزی ممکن نمی‌داند و پاسخ مستقیم کلامی و معرفت‌شناختی به این پرسش‌ها را جایز نمی‌شمارد. به اعتقاد وی مبانی فلسفی نویسنده، محقق و تاریخ‌نگار فلسفی، نه موقفی نظری که موقفی تاریخی است و از آنجایی که در مقطع تاریخی کنونی ما سنت دچار تصلب است، یگانه پایگاه فکری برای بازخوانی گذشته ما و خروج از تصلب و بن بست کنونی «اندیشهٔ تجدد» است. با این حال به نظر می‌رسد طباطبایی دچار دور در استدلال است، زیرا هیچ یک از مقدمات استدلالی که او برای نتیجه گرفتن «ضرورت استقرار در پایگاه تجددی» استفاده می‌کند، بدیهی نیست و در واقع همگی فقط از پایگاهی تجددی اخذ شده است و نتیجه منطقی چنین اتخاذ موضعی است. مواد اصلی استدلال‌های او که به طور مکرر ضمن مباحث مطرح شده اما هرگز اثبات نشده یا حتی به طور متّضح بیان نشده‌اند، شامل موارد زیر است:

- ۱) مقام بحث دربارهٔ مبانی نظری- فلسفی، نه مقام انتزاع فکری بلکه مقامی تاریخی است. جهان بینی محقق لاجرم یکی از سنت‌های تاریخی زنده روزگار اوست و امکان دیگری وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۳)^۱
- ۲) شکاف قدیم و جدید امری محتوم است (همان: ۵۳)^۲
- ۳) سنت دچار تصلب نظری است و استقرار بر پایگاه آن ممکن نیست (همان: ۷)^۱

۱. همان‌طور که رضا داوری بیان کرده است اندیشه و تاریخ در دورهٔ متأخر تاریخ ما در وضعیتی قرار داشت که لاجرم باید به «ماده‌ای برای صورت تاریخ غربی» تبدیل شود: «ما در تماس با غرب مختار نبوده‌ایم و اکنون هم با چشم غربی می‌بینیم و با گوش غربی می‌شنویم و با زبانی که آشفته‌گی تفکر آنرا آشفته و پریشان کرده است، سخن می‌گوییم».

۲. اتخاذ موضع دوران جدید و اندیشه تجدد در این دفتر اساسی است و از این حیث به گمان ما، شکافی که میان دو دوران قدیم و جدید ایجاد شده است، باید به عنوان امری محتوم و بنابراین غیرقابل بازگشت تلقی گردد.

۴) یگانه پایگاه زنده نظری کنونی، اندیشه تجدد است که بر پایه آن می‌توان به بازخوانی و نقد سنت گذشته دست یافت.

۵) امکان خروج از تصلب تاریخی وجود دارد و راه آن «نظری» است. (همان: ۳۷)^۲

۶) بازگشت به اندیشه‌ها و نهادهای اجتماعی قدیم ممکن نیست. (همان: ۴۹)^۳

۷) گذشته غرب، آینده ماست. (همان: ۱۷)^۴

۸) (و مهم‌تر از همه) بازگشت به اندیشه تجددی هگل ممکن بلکه لازم و واجب است (همان: ۴۶)

آیا این مقدمات که نتیجه‌گیری اصلی طباطبایی در کل آثار وی یعنی «لزوم استمداد از اندیشه تجددی برای بازگرداندن دوباره ایران‌زمین به تاریخ جهانی» بدیهی به نظر می‌رسند؟ ظاهراً فقط در یک صورت اندیشه سیدجواد طباطبایی پارادوکسیکال نخواهد بود که نوعی اندیشه تجددی را مفروض و اصل بدیهی و اثبات نشده نظام فکری وی تلقی کنیم. در واقع فقط با اخذ اولی نوعی اندیشه تجددی غربی که بیش از همه در هگل و دیدگاه تاریخی وی منعکس شده است، می‌توان اندیشه‌های سیدجواد طباطبایی را فهمید و درستی آن را تصدیق کرد. مبنایی خاص که طباطبایی در آن آموزش دیده و همچون بسیاری از متفکران و محققان

۱. با سپری شدن عصر زرین فرهنگ اسلامی، یعنی با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران‌زمین که اندیشه ایرانشهری-یونانی دستخوش کسوف جدی و به‌ویژه با یورش تمدن برانداز مغولان، از بنیاد، دچار تزلزل شد، بقایای اندیشه عقلایی به باد فنا رفت و دوره‌ای در تاریخ اندیشه و عمل ایرانی آغاز شد که ما از آن به دوره بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه تعبیر کردیم.

۲. چنانکه مبانی نظری تمدنی نتواند در قلمرو اندیشه و تجدید آن استوار شود، لاجرم مبانی نظری تمدنی دیگر خود را تحمیل خواهد کرد. وضعیت کنونی از این حیث قابل توجه است که با شکافی که میان دوران قدیم و جدید ایجاد شده و در شرایطی که تمدن‌هایی نظیر تمدن اسلامی نتوانسته‌اند مبانی و مقدمات دوران جدید تاریخ خود را فراهم آورده و به تجدید مبانی نظری آن بپردازند و از آنجایی که مبانی دوران جدید از مجرای گسستی از مبانی نظری دوران قدیم و به عبارت دیگر با خروج از سنت امکان‌پذیر شده است، میان دو موضع آگاهی نسبت به سنت و تجدد شکافی وجود دارد که گذار از یکی به دیگری جز از طریق تجدید تفکر در مبانی و قلمرو اندیشه نظری ممکن نیست.

۳. ما به اقتدای به آنچه فی‌شده در رساله‌ای ... درباره‌ی دوران به‌عنوان مفهومی فلسفی گفته است، به دوران تاریخی توجه داریم و تاریخ و تاریخ اندیشه را نه به صرف تداوم و سیالیت آن که در گسست نیز لحاظ می‌کنیم، یعنی اینکه به دو دوران اساسی در تاریخ قائل هستیم که هریک ویژگی‌های خود را دارد. گسستی میان آن دو دوران، با پایان یافتن سده‌های میانه و به دنبال نوزایش، در اروپا در آغاز سده‌های جدید ایجاد شده است. بنابراین در دوران جدید بازگشت به دوران قدیم و نهادهای اجتماعی و سیاسی آن ناممکن شده است.

۴. حتی اگر پاسخ‌های غرب پاسخ‌های ما نباشد، تردیدی نمی‌توان کرد که پرسش‌های ما همان پرسش‌های غرب است، زیرا چنانکه از رضا داوری نقل کردیم، «گذشته غرب آینده ماست» یعنی جز از راه طرح مجدد پرسش‌هایی که غرب در پایان سده‌های میانه و در آغاز دوران جدید طرح کرد خروج از بن‌بست کنونی امتناع و بحران عقلانیت امکان‌پذیر نخواهد شد.

نیازی به اثبات آن برای مخاطبین و خوانندگانش نمی‌بیند، هر چند خود نیز به اشکالات اتخاذ این موضع (استفاده فراتاریخی از اندیشه تجدیدی هگل برای اثبات نیاز به اندیشه تجدیدی) آگاه است:

در بحث دربارهٔ تجدد و نسبت آن با سنت در دوران جدید که بحث از «شرایط»، به عنوان بحث از مبانی حصول آگاهی و پدیدارشناسی آن، به تبع فیلسوفان آلمانی از کانت تا هگل طرح شده، لاجرم باید به اندیشهٔ هگلی بازگشت (همان: ۴۶).

تصوری از دوران جدید که در این دفتر به عنوان مفهوم بنیادین مورد استناد قرار گرفته، با تکیه به چنین درکی از زمان کلی و جهان شمولی آن در فلسفهٔ ایده‌آلیسم آلمانی است و سبب بازگشت به این فلسفه، به گمان ما از این حیث موجه به نظر می‌رسد که در متن این فلسفهٔ دریافتی اساسی نسبت به میقات اندیشهٔ سنتی با دوران جدید و به عبارت دیگر، پیوند میان سنت و تجدد وجود دارد که در شرایط کنونی ما نمی‌توان به آن بازنگشت... به دنبال وضعیت مژمن زوال اندیشه در ایران و امتناع تأسیسی نوآیین، اگر پشتوانه اندیشهٔ تجدد در میان نباشد، حتی طرح پرسش دربارهٔ سنت نیز ناممکن خواهد بود. از این حیث این اتخاذ موضع فلسفی از نظر روش و معرفت‌شناسی نیز اساسی است و به ناچار با وجود اشکالاتی که چنین اتخاذ موضعی دارد، گریزی از آن نیست (همان: ۵۳).

منصورنژاد به درستی دربارهٔ این نوع رجوع طباطبایی به هگل می‌نویسد: «او به روش پدیدارشناسانه امثال هانری کربن که به پژوهش و طرح سؤال در سنت ما پرداختند، خرده می‌گیرد و دلیل او اینست که پرسش‌هایی که در برابر تاریخ‌نویس اندیشه در ایران یا فیلسوف ایرانی مطرح است، دارای سرشتی متفاوت است، آیا عین همین اشکال بر روش طباطبایی وارد نیست؟» (منصورنژاد، ۱۳۸۳: ۲۰). مهرزاد بروجردی و علیرضا شمالی نیز این رجوع طباطبایی به هگل را خود متناقض و خلاف رویکرد هرمنوتیکی و تاریخی خود وی می‌دانند: «طباطبایی تأکید می‌کند که نقدش بر سنت از دیدگاهی مدرنیستی است؛ چرا که در بن بست اندیشهٔ رگ‌های تفکر سنتی ایران سخت گرفته‌اند. اما او در نوشته‌هایش هیچ‌جا روشن نمی‌کند که چگونه چنین جایگاه مدرن و ممتازی را که به باور طباطبایی از همهٔ دیگر روشنفکران ایرانی دریغ شده است به دست آورده است. آیا او توانسته است خودش را از سنت ایرانی اندیشه برهاند و از گذر این کار دیدگاهی بیطرف / مدرن به دست آورد و از آن دیدگاه بر سنت ایرانی بنگرد؟ هر پاسخ مثبتی به این پرسش با هرمنوتیک فلسفی ناسازگار خواهد بود که برابری سنت پیش شرط لازم برای فهم هر چیزی از جمله مدرنیته است» (بروجردی و شمالی، ۱۳۹۳: ۵۰).

بنابراین طباطبایی پرسش فلسفی «رابطهٔ عقل و دین» را بر مبنای کبرای دیدگاهی هگلی و صغرای تصلب فلسفی به ایده‌آلیسم آلمانی باز می‌گرداند و در واقع پاسخ‌های هگل را به پرسش‌های فلسفی می‌دهد که همانا دفاع از خرد روشنگری و نفی عقلائیست دینی و

طرح انسداد ذاتی وحی است. گذشته از این مبنای فلسفی، بسیاری از تفاسیر و استنتاج‌های سیدجواد طباطبایی درباره تاریخ ایران نه تنها حاصل مستقیم تتبع تاریخی نیست، بلکه نتیجه بی‌واسطه مفروضات هلگی وی و در واقع نوعی ارزیابی غربی، به شیوه مستشرقین، از تاریخ ایران و اسلام است. تصلب اندیشه دینی نه نتیجه که پیش‌فرض مدرن پژوهش سیدجواد طباطبایی است که به تبع آن سردرگمی در تفسیر و فهم فارابی و سایر فیلسوفان اسلامی، که بی‌اغراق همزمان در اوج دیانت و تفلسف قرار دارند، پدید می‌آید.

اما تلازم وثیق اظهارنظرها و تفاسیر وی درباره فارابی، با موقعیت بحث و استنتاجی که وی درصدد بیان و اثبات و داوری درباره آنست، این ذهنیت را برای محقق آثار وی پدید می‌آورد که طباطبایی به هر سه استنتاج «زوال تدریجی اندیشه سیاسی در ایران»، «ظهور مقطعی عصر اومانیسم اسلامی» و «مقاومت و حفظ ایران‌زمین در برابر تازی‌گری ایدئولوژیک»، در توضیح و معنابخشی به تاریخ گذشته ایران و ایرانیان نیاز دارد. در واقع التقاطی شمردن فارابی، به نحوی پنهان، فرصت بی‌نظیری برای طباطبایی پدید می‌آورد و آن امکان بهره‌گیری همزمان از هر سه استنتاج درباره تاریخ ایران است: چنانچه فارابی یکسره متکلم و حکمت‌عملی او اسلامی باشد، دوره زرین اسلامی را نمی‌توان دوره اومانیستی نامید و اگر فارابی و اتباع او فیلسوفانی یونانی و نادین‌مدار باشند، امکان طرح منحنی زوال فلسفه در ایران، امتناع و تصلب اندیشه در سنت و تاریک‌نمایی کل تاریخ پس از بوعلی اسلامی با عنوان «قرون وسطای اسلامی»^۱ ممکن نیست. اگر فارابی و اخلاف او تا ملاصدرا یکسره متفکرانی ملی‌گرا باشند، مسئولیت انحطاط ایران‌زمین را چه کسی بر عهده خواهد گرفت؟ هیچ یک از ابعاد ایرانی، یونانی و اسلامی فارابی «نباید» بر دیگری بچربد تا به راحتی و به دلخواه بتوان زوال‌ها و انحطاط‌ها را به

۱. وی در کتاب ابن‌خلدون و علوم اجتماعی، پس از طرح این پرسش که ملتی که مشکل خود را جز در نسبت با غرب نمی‌تواند طرح کند پس از سقوط غرب چه خواهد کرد می‌نویسد: «البته این پرسش جدی است و در واقع به مشکل بحران عقلانیتی باز می‌گردد که از همان نخستین سده‌های دوره اسلامی تاریخ ما پیوسته مشکل عمده‌ای بوده است. در بامداد اسلام این مشکل عقلانیت با بازگشتی به منطق یونانی راه‌حل موقت پیدا کرد، اما تدوین این نظری عقلانی نیز مانند بسیاری از پدیدارهای عصر زرین فرهنگ ایرانی که در آغاز خوش‌درخشید دولت مستعجل بود» (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶). وی پس از ذکر اینکه «صوفیان با منطق «ایمانی» و نیز غلامان ترک با تیغ یمانی آب دیده دمار از روزگار عقلانیت آغازین برآورد» چند صفحه بعد درباره دوران تاریک قرون میانه ایران صحبت می‌کند: «در فاصله سده ششم تا زمان فراهم شدن مقدمات جنبش مشروطه، خلئی در قلمرو اندیشه به وجود آمد که تاکنون نه تنها فرارفتن از آن وضعیت ممکن نشده بلکه طرح پرسش از این مشکل بنیادین نیز که تجدید شرایط اندیشه در ایران جز از مجرای آن امکان‌پذیر نخواهد بود لاجرم به سودایی محال تبدیل شده است.» (همان: ۲۹) وی در مقدمه جلد نخست کتاب تأملی درباره ایران (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۰ و ۱۱) این دوره را به تأسی از تاریخ‌نگاری غربی سده‌های میانه می‌نامد.

شریعت اسلام، و شکوفایی‌ها و رنسانها را به فلسفه یونان و نهضت‌ها و جوشش‌ها و آرمان‌ها را به ایران شهر نسبت داد. غلظت غلبه این رویکرد ایدئولوژیک و تحمیل عقاید جزمی طباطبایی بر آثار تاریخی وی آنجا نمایان می‌گردد که وی در اظهارنظری اندیشه سیاسی امام علی(ع) و عهدنامه مالک اشتر آن حضرت در نهج‌البلاغه را به دلیل اشتغال آن بر اصل مصالح مرسله یا مصلحت رعیت، تحت تأثیر اندیشه ایرانشهری معرفی می‌کند! (طباطبایی، ۲۰۰۳). رویکرد ایدئولوژیکی که حتی مورد انتقاد مصطفی ملکیان نیز قرار گرفته است: «اینکه قسمتی از تاریخ را به ایران نسبت بدهیم و قسمت دیگر را به اسلام نسبت بدهیم. این به چه دلیل است؟ چرا یک تکه از تاریخ مان متعلق به خودمان است و بقیه متعلق به اسلام... مگر اینکه شما قبلاً یک ارزش داوری بکنید که هر چه اسلام داد بدبختی بود و چون انسان هم همیشه چیزهای بد را متعلق به دیگران می‌داند، بگوید هر چه اسلام به ما داد، متعلق به ما نبود و به ایرانی بودن ما ربطی ندارد و اگر ما ایرانی بودیم، بسیار بزرگوار بودیم» (ملکیان، ۱۳۸۴).

به هر تقدیر طباطبایی در نهایت نه تنها تفسیر واحدی از فارابی در آثار خود ارائه نمی‌دهد، بلکه ابهام بنیادینی را که در فهم و معرفی فارابی باقی می‌گذارد، پایه‌ای برای استنتاج‌های تاریخی خود قرار می‌دهد. این چندگانگی تفسیری وقتی در پیوند با عقاید اثبات نشده طباطبایی درباره نسبت دین و فلسفه در نوشته‌های او منعکس می‌گردد، صورت کلی آثار وی را با وجود ارزش پژوهشی و فلسفی-تاریخی آن، تا حد بیانیه‌های منورالفکران صدر مشروطه علیه اسلام و به نفع خرد و روشنگری باستان، یونان و مدرن تنزل می‌دهد.

منابع

- _____ (۱۳۷۷)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۲)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، تهران، ساقی.
- _____ (۱۳۸۲)، *گستره اقتدار دینداری در حیات اجتماعی ایرانیان، تلاش آلمان*، ۱۱. (www.talash.de)
- _____ (۱۳۸۵)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران؛ گفتار در مبانی انحطاط ایران*، تهران: کویر، تهران.
- _____ (۱۳۸۶)، *تأملی درباره ایران، جلد نخست: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، تهران: نشر نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۷)، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: نشر کویر، تهران، نسخه دوم.

- بروجردی، مهرزاد و شمالی، علیرضا (۱۳۹۳)، سیر نابخردی در تاریخ؛ نقدی بر روایت جواد طباطبایی از زوال سیاسی در ایران، اندیشه پویا، ۱۸، ۴۶-۵۱.
- خداپار، دادخدا و رهدار، احمد (۱۳۹۱)، ملاحظاتی بر دیدگاه «تصلب و بن بست سنت اسلامی در تجربه اندیشه ایرانی»، حکومت اسلامی، ۱، ۶۳، ۱۴۸-۱۷۰.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۷)، *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲)، *فارابی فیلسوف فرهنگ*، نشر ساقی.
- دایبر، هانس (۱۳۸۲)، پیش زمینه اسماعیلی فلسفه سیاسی فارابی، ترجمه حسین بادامچی، منتشر شده در مجموعه مقالات درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: نشر کویر.
- رضوانی، محسن (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی اسلامی در غرب*، قم: نشر مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، سیدجواد طباطبایی، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد (۲۰۰۳)، سمینار تأملی درباره ایران، معرفی، نقد و بررسی کتاب دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، برلین.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴)، نقد پر سرو صدای صدای ملکیان بر دیدگاه سید جواد طباطبایی (گفتگو با مصطفی ملکیان)، سایت آفتاب نیوز کد ۱۴۳۷۴.
- منصور نژاد، محمد منصور (۱۳۸۳)، تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی، *مطالعات ملی*، ۲۰.
- نامدار، مظفر نامدار (۱۳۸۳)، تفسیر انحطاطی تاریخ ایران؛ نقدی بر کتاب دیپاچه ای بر نظریه انحطاط ایران، *نامه علوم انسانی*، ۸ و ۹، ۷۸-۸۷.
- روزنتال، آرویناروین آی. جی (۱۳۸۸)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده های سده های میانه*، ترجمه علی اردستانی، تهران: نشر قومس.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *ابن خلدون و علوم اجتماعی؛ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، سیدجواد طباطبایی، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)، گستره اقتدار دین در حیات اجتماعی ایرانیان، *مجله تلاش آلمان*، شماره ۱۱.
- طباطبایی، سیدجواد (۲۰۰۳)، سمینار تأملی درباره ایران، معرفی، نقد و بررسی کتاب دیپاچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران، برلین، منتشر شده در سایت

- عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۸۱)، *زمینه تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه فتحعلی اکبری، آبادان: نشر پرسش.
- فشاهی، محمدرضا (۱۳۸۰)، *ارسطوی بغداد؛ از عقل یونانی به وحی قرآنی*، کوششی در آسیب شناسی فلسفه ایرانی-اسلامی، تهران: کاروان.
- کرمر، جوئل (۱۳۷۵)، *تحقیقی مقدماتی در باب انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، منتشر شده در احیای فرهنگی در عهد آل بویه؛ انسان گرایی در عصر رنسانس اسلامی، نوشته جوئل کرمر، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴)، *نقد پر سرو صدای صدای ملکیان بر دیدگاه سید جواد طباطبایی (گفتگو با مصطفی ملکیان)*، سایت آفتاب نیوز کد ۱۴۳۷۴.
- منصور نژاد، محمد (۱۳۸۳)، *تأملی در نگاه دکتر جواد طباطبایی به هویت ایرانی در تعامل با هویت اسلامی و غربی*، مطالعات ملی، شماره ۲۰، ۷-۳۰.
- مهدی، محسن (۱۳۸۰)، *سنت عقلانی در اسلام*، محسن مهدی، منتشر شده در کتاب سنت عقلانی در اسلام، تنظیم و تدوین دکتر فرهاد دفتری، ترجمه دکتر فریدون به دره‌بدره ای، تهران: نشر فرزاد.
- ناظرزاده، فرناز (۱۳۷۶)، *اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی؛ شرح نظریه مدینه فاضله با تطبیق بر آرای افلاطون و ارسطو*، تهران: دانشگاه الزهرا.
- نامدار، مظفر (۱۳۸۳)، *تفسیر انحطاطی تاریخ ایران؛ نقدی بر کتاب دیباچه ای بر نظریه انحطاط ایران*، نامه علوم انسانی، ۸ و ۹، ۷۸-۸۷.
- نصر، سید حسین نصر و لیمن، الیور (۱۳۸۹)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، حکمت.
- والتزر، ریچارد (۱۳۷۷)، *فارابی به قلم والتزر*، ترجمه رضا داوری اردکانی، منتشر شده در کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی، رضا داوری اردکانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

