



Irano-Islamic Research in Politics, Vol.3, No1, 25-50.

Conceptualizing the Social Identity in the Medieval Islamic Philosophy: A Review on Al-farabi and Avicenna's Thoughts¹

Davoud Gharayagh-Zandi²

Abstract

In the modern era, studying on the identity grew out more in the throughout the world. It means that this question on knowing on himself/herself and who are we in the pre-modern studies does not matter. It seems that they thought about it when discussing on what is this or what exists in the Medieval age, meanwhile it does in difference with the modern one. The paper does try to conceptualize it by setting forth of the two distinguished philosophers such as Al-farabi and Avicenna. The main question is that how would be conceptualizing the concept of identity in the Medieval are by review of the Al-farabi's and Avicenna's thought? First of all it should be ask on the possibility of Islamic Philosophy. As philosophy is methodologically about the universal questions, the Islamic one examined the issues that come from the cultural settings. It does set context to study on it in their perceptions as a universal matter in the Medieval period that the main ones are that what it is and who they are. While in the Medieval era knowing who governs was at priority in comparison with the knowing how governs, endorsing to introduce it as the virtuous conception of identity depended to the leader of the Islamic Community in their philosophical thoughts and their differences and sameness on it, relating and understanding it in concerned to the modern era and could be define it as the main problem of Muslim with modernity indeed. The main concluding notice is that a Muslim who intended to pursue the happiness especially in the world coming next how could be done it

Keywords Social Identity, Islamic Philosophy, Medieval Era, Al-Farabi, Avicenna

¹ . Received: 08/02/2024; Accepted: 27/05/2024; Printed: 19/06/2024

² Department of Political Science, Faculty of Economics and Political science, Shahid Beheshti university, Tehran-Iran. d_zandi@sbu.ac.ir



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال سوم، شماره اول (پیاپی نهم) بهار ۱۴۰۲، ۲۵-۵۰.

مفهوم هویت اجتماعی در فلسفه اسلامی دوره میانه؛ با تأکید بر آرای فارابی و ابن سینا^۱

داود غزایاق زندی^۲
چکیده

هویت اجتماعی مفهومی جدید و مربوط به دوره مدرن است؛ اما به این معنی نیست که در دوره پیشامدرن بحث شناخت خود و کیسیتی مطرح نبوده است. این موضوع در مطالعات فلسفی دوره پیشامدرن نیز وجود داشته و فیلسوفان با تأکید بر بحث ماهیت و وجود به هویت یابی می پرداختند. مطالعه و بررسی‌ها نشان می‌دهد تفاوت اصلی مفهوم هویت در دو دوره پیشامدرن و مدرن، نه در ماهیت که در گستره آن است. این مقاله با مراجعه به آثار دو فیلسوف برجسته اسلامی، فارابی و ابن سینا به بررسی مفهوم هویت در فلسفه اسلامی پرداخته است. پرسش اصلی مقاله این است که مطالعه فارابی و ابن سینا چه برداشتی از هویت در دوره میانه ارائه می‌دهد؟ هویت در آثار فارابی و ابن سینا ابتدا در معنای عام و سپس در منظومه فلسفه اسلامی مورد مطالعه قرار گرفته است. بحث ماهیت و وجود در نظرات فارابی و ابن سینا و بررسی تفاوت و تشابه برداشت این دو اندیشمند در موضوع هویت این موضوع را در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد. طرح قائم به شخص بودن هویت مبتنی بر سعادت در دوره میانه، یکی از موضوعات کلیدی چگونگی مواجهه مسلمانان با مدرنیته را روشن‌تر می‌کند.

واژگان کلیدی: هویت اجتماعی، فلسفه اسلامی، دوره میانه، فارابی، ابن سینا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۳/۷؛ تاریخ چاپ: ۱۴۰۳/۳/۳۰.
۲. گروه علوم و اندیشه سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی ایران—هران.

مقدمه

هویت اجتماعی مفهومی جدید و محصول نوگرایی پنداشته می‌شود و دلیل آن، تفسیر جدید از جایگاه و نقش انسان در گستره هستی است. انسان جدید پذیرفته است رابطه خود با دنیای پیرامون را مورد بازشناسی و بازتعریف قرار دهد تا به زندگی خود، معنا و سمت و سوی دیگر ببخشد. اهمیت و گستره مفهوم هویت، این پرسش‌ها را به ذهن متبادر می‌کند که آیا انسان پیشامدرن، مسئله‌ای به نام هویت اجتماعی داشته است؟ و چگونه نوگرایی تا این حد حتی فراتر از بافت اصلی شکل‌گیری خود مقبول و مورد پذیرش قرار گرفت؟ مطالعه و بررسی‌ها نشان می‌دهد تفاوت اصلی مفهوم هویت اجتماعی در این دو دوره، در گستره آن است. در دوره پیشامدرن، جدل در مفهوم هویت تنها در میان خواص مطرح می‌شد که گاه با یافتن جایگاهی خاص در قدرت، از پیرو و مرید برخوردار می‌شد (برای مطالعه بیشتر: فیرچی، ۱۳۷۸). اما در عصر جدید، تفکر و اندیشه‌ورزی به عده‌ای خاص محدود نشد و انسان‌ها همگام با رشد و توسعه در ساحت علم‌آموزی با موضوع هویت و چیستی خود مواجه شدند. هیچ راه یقینی و مشخصی مانند آنچه در گذشته تصور می‌شد، وجود ندارد. نتیجه اینکه به جای تعداد اندکی از افراد، تمامی انسان‌ها با این مسئله مواجه شدند و هویت گسترش بیشتری یافته است.

این مقاله به بررسی مفهوم هویت در اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا می‌پردازد. برای این کار ابتدا باید به این پرسش اساسی پاسخ داده شود که آیا فلسفه که به دنبال چیستی چیزهاست، می‌تواند رنگ و بوی هویتی داشته باشد؛ یعنی می‌توان از فلسفه ایرانی، فلسفه اسلامی، فلسفه غربی، فلسفه یهودی و فلسفه یونانی نام برد؟ پاسخ به این پرسش ورود به مفهوم فلسفی هویت را فراهم می‌کند. در نهایت، با این چارچوب مفهومی، اندیشه‌های فارابی و ابن‌سینا مورد کاوش قرار می‌گیرد تا به درک مفهوم هویت در دوره میانه ایران نزدیک‌تر شویم. این بحث نه تنها به درک مفهوم جدید هویت کمک می‌کند، بلکه به شناخت و آگاهی از این مفهوم در دوره میانه ایران نیز غنا می‌بخشد؛ زیرا بحث هویت در دوره پیشامدرن رنگ و بوی تاریخی دارد. در اینجا تلاش بر این است که نگاهی صرفاً تاریخی یا تاریخ-اندیشه‌ای به این

اندیشمندان نداشته باشیم و مسئله هویت را به گونه‌ای ببینیم که پاسخ‌گویی برخی مسائل امروز ما باشد. همچنین این بحث علت پذیرش نوگرایی را روشن‌تر می‌کند.

پیشینه پژوهش

مفهوم هویت در مباحث فلسفی قدری با مسائل فلسفه اجتماعی متفاوت است. بررسی پیشینه موضوع نشان می‌دهد که عمدتاً در مطالعات فلسفه اسلامی بیشتر هویت و اصالت فلسفه اسلامی مورد توجه بوده است تا هویت اجتماعی از منظر فلسفه اسلامی. سعید رحیمیان (۱۳۸۰) در مقاله «هویت فلسفه اسلامی» به دنبال این پرسش است که آیا فلسفه اسلامی موجود است یا نه و هویت اصیل و واقعی مستقل دارد یا نه؟ در این زمینه چند نظر مهم وجود دارد مبنی بر اینکه فلسفه به دنبال حقیقت است پس نمی‌تواند پسوند خاصی داشته باشد؛ فلسفه مضاف نوعی غلتیدن در دامان کلام و خروج از فلسفه است؛ اگر فلسفه اسلامی به دنبال اثبات عقاید اسلامی باشد، به دلیل اینکه به دنبال حقیقت هستی مدنظر فلسفه نیست، کلام خواهد بود؛ درحالی‌که فلسفه به دنبال بهره‌گیری از برهان محض است (رحیمیان، ۱۳۸۰، ۵۵-۵۶). اما در نهایت نظر نویسنده بر این است که فلسفه اسلامی به واسطه مسلمان‌بودن فیلسوفان و بستر تمدنی اسلامی می‌تواند واجد معنای اسلامی باشد (همان، ۶۰).

فاطمه سلیمانی (۱۳۸۶) در مقاله «تأملی در باب اصالت فلسفه اسلامی» بر این باور است که اگرچه فلسفه اسلامی، موضوع، روش و چارچوب اولیه خود از فلسفه یونان دریافت کرده است، ولی به جهت بهره‌مندی از متون دینی اسلامی دارای ابداعات و نوآوری‌هایی است که این فلسفه را از فلسفه‌های غربی متمایز می‌کند. البته این بهره‌مندی از متون دینی آن را از هویت فلسفی خود خارج نکرده و باعث تبدیل آن به علم کلام نشده است؛ چراکه این علم به لحاظ موضوع، روش و غایت با علم کلام تفاوت دارد (سلیمانی، ۱۳۸۶، ۸۸).

علی امینی‌نژاد (۱۳۹۱) در مقاله « هویت دینی و اسلامی، فلسفه اسلامی » به استفاده از چهار معیار نقطه آغازین فلسفه، نقطه رشد و تکامل فلسفه، جهت‌گیری‌های کلان جزئی و کلی در فلسفه و مسائل فلسفه و مقام ارزیابی و سنجش فلسفه، بر این باور است که فلسفه اسلامی غیر از شروع آغازین، در باقی موارد دارای وجه متمایز اسلامی است و در آخر مقاله با استناد به صدرالمتألهین حتی «اثبات فلسفه محمدیه(ص)» را اثبات کند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۱، ۵۲-۵۱).

سیدمحمدعلی دیباجی و محسن حسین‌نیا (۱۳۹۷) در مقاله «بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی(ره) به سه معیار هویت، چیستی و هستی فلسفه اسلامی به بررسی فلسفه اسلامی در آثار علامه می‌پردازند و به این نتیجه می‌رسند که فلسفه از نظر علامه هویت اصیل دارد و در چیستی با کلام تفاوت دارد؛ زیرا کلام در استفاده از عقل استقلال ندارد و از نظر هستی‌شناختی، فلسفه اسلامی به دلیل فطری بودن قابل قبول است (دیباجی و حسین‌نیا، ۱۳۹۷، ۱۴۷-۱۴۸).

این مقاله از دو جهت با پژوهش‌های بالا تفاوت دارد: نخست همان‌طور که در زیر اشاره خواهد شد، فلسفه اسلامی تنها در موضوعات و افراد می‌تواند اسلامی باشد، ولی در چارچوب و روش و هدف برای کسب حقیقت با دلایل و براهین فلسفی فرقی با دیگر فلسفه‌ها ندارد؛ زیرا اگر غیر از این باشد انتقال موضوعات فلسفی به دیگر مناطق جغرافیایی غیرممکن خواهد شد و همچنین امکان بررسی دوره‌های تاریخی مثلاً پیشانویسی و نوگرایی نیز با مشکل مواجه خواهد شد و تنها فلسفه اسلامی را خاص و منزوی خواهد کرد. دو، این موضوع تنها به این دلیل در این مقاله مورد اشاره قرار خواهد گرفت تا زمینه بررسی هویت اجتماعی از منظر فلسفی فراهم شود. این موضوع نشان می‌دهد که بدون درک مبانی مطالعه از چیستی چیزها در فلسفه اسلامی مانند هر فلسفه دیگر امکان بررسی هویت فلسفی اجتماعی نیز ممکن نخواهد شد. همین امر، وجه مهم و نوآوری این مقاله است که به مفهوم هویت اجتماعی در فلسفه اسلامی دوره میانه اشاره دارد و وجه متمایز آن را با دوره نوگرایانه روشن می‌کند.

روش پژوهش

در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است؛ به این معنا که نخست به توصیف هویت از منظر فلسفی و در آرای فارابی و ابن سینا پرداخته می‌شود و سپس به تحلیل این هویت برای دوره نوگرایی پرداخته می‌شود.

چارچوب مفهومی

هویت^۱ در فلسفه به معنی تشخص است؛ یعنی از کجا می‌دانیم که الف، همان الف است. به عبارت دیگر، هویت همان اصل این‌همانی است. فیلسوفان در تلاش برای فهم این نکته هستند که با تغییر عوارض وجودی یک شخص، چگونه می‌توان همان شخص را شناخت. مثلاً کودکی که به رشد و بلوغ رسیده است، چگونه می‌توان او را شناخت و دریافت که این فرد همان کودک سابق است. آیا می‌توانیم بگوییم این شخص، همان کودک است که ازدواج کرده؟ عبارت کودک ازدواج کرده است (Lacey, 1967, 98) به غایت عبارتی بی‌معنی خواهد بود. پس چگونه می‌توانیم این‌همانی را ثابت کنیم؟ یک راه درک و شناخت این فرد چیزی است که هیوم معتقد است و آن درک آن شخص در شرایط مختلف است. مثلاً شما فردی را می‌شناسید به نام حسن، اگر او را در مواقع مختلف ببینید، می‌توانید بگویید حسن، حسن است. اما اگر حسن، شهردار شده باشد، می‌توان گفت حسن، شهردار است؟ چگونه می‌توان دریافت که این شهردار، همان حسن است؟ این شناخت مبتنی بر دو گونه شناخت به تعبیر فرگه است؛ یعنی باید بین معنی^۲ و ارجاع^۳ تمایز قائل شد (همان، ۹۸).

اگر هویت را به تعبیر هیوم بر ارجاع موقعیتی افراد قرار دهیم، درک این‌همانی به غایت مشکل خواهد شد. فرض کنید یک قطعه طلا داریم، آن را ذوب کردیم و انگشتری شد. آیا این انگشتر آن قطعه طلاست؟ تنها در این

1. Identitas / Identity

2. Sense

3. reference

شرایط به تعبیر ویتگنشتاین می‌توانیم بگوییم «شاید قطعه طلا همان سکه نباشد، ولی ساخته شده از طلاست» (همان).

پس در بحث از هویت بین ذات و عرض باید تفاوت قائل شد. گاهی این‌همانی یک چیز با خودش به واسطه ذات است، مثل کودک با انسانی که ۲۰ سال بعد ازدواج کرده است، اما در عرض تفاوت دارند. گاهی دو چیز در یک وجه با هم این‌همانی دارند، مثل زید و گاو در حیوانیت با هم این‌همانی دارند؛ یعنی همان‌طور که زید حیوان است، گاو نیز حیوان است. در عین حال می‌توانند در وجهی دیگر، با هم تفاوت داشته باشند؛ مثلاً زید حیوان ناطق است و گاو «جسمی است نامی حساس متحرک بالاراده» (سجادی، ۱۳۶۱، ۵۱۳). به عبارت دیگر باید جنس و فصل آنها را معین کرد؛ یعنی هویت از یک طرف این‌همانی است و از طرف دیگر، نوعی دگر یا غیریت را نشان می‌دهد.

پس هویت در مورد یک چیز و در مورد تشخیص یک چیز بحث می‌کند. اما صحبت در مورد یک چیز، می‌تواند دو وجه داشته باشد: یا می‌تواند بحث بر روی آن چیز باشد، یعنی بحث از وجود یا هستی باشد؛ یا بررسی چستی یا ماهیت یک چیز باشد. در بحث وجود پرسش‌ها به نوعی «هل» است در بحث ماهیت پرسش «ما» است. در بحث وجود قضایا این‌گونه مطرح می‌شود که انسان، موجود است یا می‌تواند موجود است. در بحث ماهیت قضایا این‌گونه است، انسان، حیوان ناطق است. در هر دو این قضایا نوعی این‌همان وجود دارد. اما تأکید بر وجود یا ماهیت، پیامدها و مسائل عدیده‌ای در پی دارد و فیلسوفان به این واسطه به دو دسته فلسفه وجودی و فلسفه اصالت ماهیت تقسیم می‌شوند. البته بحث ماهیت یا وجود به این شکل در دوره فارابی و ابن‌سینا مطرح نبوده و عمدتاً مباحثی است که بین میرداماد که قائل به اصالت ماهیت بود و صدرالدین شیرازی که قائل به اصالت وجود بود، رواج داشت، اما ریشه آن را می‌توان حتی در نظرات کندی هم یافت (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷، ۲۳۴-۲۳۵)

طرفداران اصالت ماهیت معتقدند هر آنچه ما در باب هستی می‌پرسیم، به نوعی پرسش از ماهو یا چیستی آنهاست و چیستی امری کلی است، نه جزء دارد و نه کل و به نوعی امر ذهنی است. اما طرفداران فلسفه وجودی معتقدند وجود بیرون از ذهن وجود دارد، دارای کل و جزء است و بدون درک ماهیت آن، وجود دارد. وجود می‌تواند رابط باشد یا مستقل؛ یعنی قضایا انسان، انسان است یا انسان، موجود است، محمول در هر دو قضیه، مستقل است؛ یعنی از موضوع جداست. اما در قضیه عسل شیرین است. وجود شیرینی، ذات عسل است و بین موضوع و محمول ربط برقرار شده است. در مجموع نوع پرسش اعم از ماهیت را دنبال کند؛ یعنی انسان، حیوان ناطق است با پرسش از هستی و وجود چیزی متفاوت است. اینکه ما تأکید را بر صدق و کذب قرار دهیم یا وجود و عدم، نوع نگرش متفاوت خواهد بود.^۱ اما در هر جهت برای پرسش از ماهیت باید وجودی باشد تا به عدم آن رأی داد یا صدق و کذب آن را مشخص کرد. لذا وجود، مقدم بر ماهیت است. اما اینکه کدام اصالت دارد، بحثی بسیار پیچیده است و بر اساس نوع وجود نیز متفاوت است. مثلاً اشراف بر وجود خداوند غیرممکن است و درک آن به عنوان امری که در بیرون از ما موجود است، برای انسان مقدور نیست. اما بالاخره وجود هستی ما و جهان، نشان از خالقی دارد. پس ما لاجرم باید ماهیت این وجود را درک کنیم؛ چون بر وجود آن اشراف نداریم. روی همین اصل فلسفی، فیلسوفان مسلمان قبل از هر چیزی به ماهیت وجود خداوند یا علت اول نظر داشتند و بحث خود را شروع می‌کردند و عمدتاً هم خداوند را عقل کلی یا عقل اول تصور می‌کردند و تمامی موجودات را ناشی از همین عقل کلی در نظر می‌گرفتند. این نظر باعث می‌شود تا بر این اساس، دستگاه فلسفی منظمی برای خود تعبیه کنند. این دستگاه فلسفی باید پاسخ‌گویی

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه نگاه کنید به:

جمیل صلیبا (۱۳۶۶). فرهنگ فلسفی. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت.

William L. Reese (1996). **Dictionary of Philosophy and Religion, Eastern and Western Thought**, Atlantic Highlands: N.J. Humane, ties press.

Simon Blackburn (1996). **Oxford Dictionary of Philosophy**, Oxford and New York: Oxford University press.

Edward Craig (G. ed.) (1998). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London and New York: Routledge.

شناخت طبیعت، انسان و مابعدالطبیعه باشد و بتواند هویت فردی، جمعی و هویت مابعدالطبیعه را در یک راستا همگون و معنادار کند. به عبارت دیگر، انسان باید در این جهان‌شناسی و هستی‌شناسی، جایگاه خود را دریابد و در آن جایگاه قرار گیرد. بهترین کارکرد انسان، دستیابی به نوعی همگونی با طبیعت و مابعدالطبیعه است و تنها با این همگونی، سعادت او قابل دسترس است.

انسان جدید از زمانی که ارتباط خود را با مابعدالطبیعه گسست، خود باید برای خود و طبیعت اطراف طراحی کند. دیگر صحبت از وجود و ماهیت مباحث مابعدالطبیعه نیست؛ چون امری غیرقابل دسترس است. باید این جهان را شناخت و با شناخت آن، زندگی خود را سامان داد. این سامان سعادت نیست، بلکه رفاه، مادیات و مهم‌تر از همه قدرت است. تمامی فعالیت انسان چه به‌طور فردی و چه به‌طور جمعی، درباره این موضوع است که چگونه بین خود، جامعه، طبیعت یا بین اخلاق، سیاست و فیزیک یا بین روان‌شناسی، علوم اجتماعی و علوم طبیعی نسبت مناسب برقرار کند. دیگر امری بیرون از او به او فرمان و راه مشخص را نشان نمی‌دهد. او خود به عنوان کانون این تحولات، این وظیفه‌های خطرناک را بر عهده گرفته است. انسان پیشامدرن معتقد بود انسان بدون راهنمایی عناصر مابعدالطبیعه، امکان سامان‌دادن زندگی خود را ندارد، ولی انسان جدید تمامی آن عناصر را در سامان زندگی انسان‌ها کنار می‌گذارد. انسان پیشامدرن در راه دستیابی بهینه به مابعدالطبیعه دچار بحران هویت بود و انسان جدید، در راه دستیابی به نوع زندگی همگون در لایه‌های مختلف، دچار بحران هویت است. برای انسان پیشامدرن، کسب رفاه، جایگاه، سرزمین، قدرت، لاجرم به معنی سعادت نبود، بلکه ابزاری برای رسیدن به سعادت محسوب می‌شد؛ اما برای انسان جدید، سعادت و خوشبختی امری مهم است و انسان باید هر روز وضع خود را بهبود بخشد و یک گام به جلو بردارد. هویت انسان جدید در کسب سعادت غایی نیست، بلکه در کسب رفاه و قدرت است و برای این کار به دنبال سازوکار مناسب فردی، اجتماعی و زیستی است و لذا آنجا که این سازوکارها او را در رسیدن به قدرت و ثروت یاری می‌رسانند، خود را در قالب آن سازوکارها تعریف می‌کند؛ مثل هویت ملی، نظام سرمایه‌داری، نظام

سوسیالیستی و گاه از اصل درک ماهیت و وجود خود بازمی‌ماند. انسان جدید یا می‌تواند با تعریف اصل وجود انسان و غایت آن، زندگی خود را سامان دهد یا می‌تواند در قالب سازوکاری خود را تعریف کند. این وجه دوم، به غایت اختلاف‌زاست. اما برای وجه اول هم باید سازوکاری مناسب تعبیه شود. این سازوکار هنوز برای انسان جدید تعبیه نشده است. این بحث، همان نظر آرمان‌گرایان و واقع‌گرایان است و فعالیت‌های عدیده‌ای که در میان این دو طیف انجام می‌پذیرد برای حل مشکلات عملی و بیرونی آن است.

این مقاله بر انسان پیشامدرن و مشکلات و معضلات هویتی وی متمرکز است. در بحث هویت دو اصل مورد توجه قرار می‌گیرد: ۱. انسان برای معنایابی به چه چیزی متوسل می‌شود؟ یعنی چگونه هویت خود را تفسیر می‌کند و به کدام اصل اولویت می‌دهد؟ (چیستی/ ماهیت) ۲. این تفسیر آیا جوابگویی نیاز وی است؟ یعنی در امور عملی و بیرونی نیز راهنمای عمل او است؟ (هستی/ هویت).

بررسی هویت فلسفه اسلامی

ظهور و نفوذ فلسفه در اسلام، به آسانی صورت نگرفت؛ ورود فلسفه به اسلام با ترجمه متون یونانی به عربی در سده دوم و سوم هجری/ هشتم و نهم میلادی بود. در جهان اسلام، فلسفه خاص جهان هلنیستی و «علمی بیگانه» (Peters, 1375, 40) تلقی می‌شد. فلسفه به پرسش‌های خاصی می‌پرداخت که گمان می‌رفت با وجود قرآن، الحادی و کفرآمیز است. بنابراین موضوع وحی در قرآن، فلسفه یونانی را در مقابل حکمت ایمانی قرار می‌داد (Nasr, 1375, 15). این دسته، «مؤمنان و معتقدان به ادیان بودند... که جمود بر ظواهر دینی را حتی در مورد اصول اعتقادات و جبهه همت خویش ساخته و هرگونه تعمق و تدبر یا اندیشه در معانی دینی را به شدت محکوم و مردود می‌دانند» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۶، ۸). مهم‌ترین واقعه تاریخی در این باره، مناظره ابوسعید سیرافی، دستوردان (نحوی) بزرگ عرب و ابوبشر متی (استاد منطق فارابی) بود. این مناظره به نفع ابوسعید سیرافی تمام شد (فخری، ۱۳۷۲، ۱۰۷) و فارابی رساله الالفاظ المستعمله فی المنطق را در

همین زمینه نگاشت و به اشکالات ابوسعید سیرافی در آن پاسخ داد.^۱ علی‌رغم مباحث مطروحه، به نظر می‌رسد به دو دلیل فلسفه در جهان اسلام رشد کرد. ابتدا مواجهه مسلمانان با پرسش‌ها و مسائل جدیدی بود که در برخورد با پیروان ادیان دیگر مطرح می‌شد^۲ (Haleem, 1999: 77). دلیل دوم به استناد کلمه حکمت در قرآن و حدیث مربوط می‌شود. حکیم، یکی از نام‌های الهی است که به تکرار در قرآن و احادیث آمده است: «خدا فیض دانش و حکمت را به هر که خواهد عطا کند و هر که را به حکمت و دانش رساند، درباره او مرحمت بسیار فرموده است» (بقره/۳۶۹) یا «کسب حکمت وظیفه توست، زیرا خیر در حکمت است»^۳ (Nasr, 1375, 15).

بنابراین آیا می‌توان از فلسفه اسلامی نام برد یا اصولاً آیا فلسفه می‌تواند رنگ و بوی هویتی به خود بگیرد؟ پاسخ به این پرسش نیازمند توجه به معنای فلسفه است. فلسفه به دنبال پرسش و چستی است. ابویعقوب کندی در کتاب فلسفه الاولی نوشته است: «فلسفه، شناخت حقیقت اشیاست در حد توان انسان و به این دلیل هدف نهایی فیلسوف در علم نظری، کسب حقیقت و در علم عملی، رفتار مطابق با حقیقت است» (ابوریده، ۱۹۵۰، ۲). فارابی هم تقریباً همین نظر را پذیرفته است: «همانا فلسفه حد و ماهیت است و آن علم موجودات آن‌گونه که موجودند، می‌باشد. حد صحیح توسط فن فلسفه انجام می‌پذیرد و این فن با استقراء جزئیات به تبیین می‌پردازد و هیچ موضوع علمی بی‌نیاز از آن نیست، چه الهیات، چه طبیعیات، چه منطق و چه ریاضی یا سیاست و فن فلسفه استنباط این و استخراج آنهاست و هیچ چیزی از موجودات عالم بی‌نیاز از شروع با فلسفه نیست و آن علمی است به مقدار توان انسان» (فارابی، ۱۴۰۵، ۸۰). ابن‌سینا هم در عیون‌الحکمه می‌گوید: «حکمت برتری روح انسانی به واسطه تصور چیزها و تصدیق واقعیت‌های نظری و عملی به اندازه توانایی بشری است» (ابن‌سینا، ۱۹۵۷،

۱. فارابی همین مباحث را در «احصاء‌العلوم» و کتاب «الالفاظ المستعمله فی المنطق» پی می‌گیرد و بسط می‌دهد.

۲. همچنین در این مقاله به استفاده از جدل در میان مسلمانان اولیه قبل از ورود فلسفه یونانی اشاره دارد، نمونه آن استفاده عموی پیامبر به عنوان نماینده حضرت علی (ع) در اردوگاه خوارج است. در این مناظره عده زیادی از خوارج به جانب علی (ع) روی نهادند.

۳. عليك بالحكمة فان الخير في الحكمة

۱۶). با این تعاریف به نظر می‌رسد فلسفه نمی‌تواند رنگ و بوی هویتی داشته باشد. پس آیا نام‌بردن از فلسفه اسلامی اشتباه است و باید از فلسفه مسلمانان استفاده کرد؟ (پورجوادی و م.م. شریف، ۱۳۶۲) آیا کوشش فیلسوفانی نظیر فارابی و ابن‌سینا را نمی‌توان فلسفه اسلامی نام نهاد؟ در پاسخ باید گفت فلسفه نمی‌تواند هویتی باشد؛ چون پرسش فلسفی، عام، فراگیر و جهان‌شمول است. بر همین اساس، مسلمان (مسیحی یا یهودی) بودن یک فیلسوف نمی‌تواند معیاری برای فلسفه اسلامی باشد. اما از جهت موضوعاتی که در جهان اسلام در فلسفه مطرح شده است، می‌توان از فلسفه اسلامی نام برد. این موضوعات گاه خاص جهان اسلام بودند و گاه مشترک با ادیان و مکاتب فلسفی دیگر. مسلمانانی که از فلسفه در مسائل اسلامی خود استفاده کردند، بر غنای دانش بشری افزودند و توجه به تلاش‌های فکری آنها، آشنایی با مباحث اسلام را در دیگر ادیان و فرق افزایش داد. از جمله موضوعاتی که فلاسفه اسلامی مطرح کردند، بحث دائمی بودن جهان از نظر ارسطو بود که نمی‌توانست مورد قبول فلاسفه اسلامی واقع شود، زیرا با نص قرآن مغایرت داشت و در عین حال، جوابگوی دستگاه فلسفی منظم آنها هم نبود و فارابی با استفاده از مفهوم فیض نوافلاطونی و نجوم بطلمیوسی، محرك اول ارسطو را چنان استواری بخشید که یک دستگاه منطقی فلسفی جدی بیافرید و همین راه، بعدها مبنای کار ابن‌سینا شد. چه او بعد از ۴۰ بار مطالعه مابعدالطبیعه ارسطو نتوانست آن را بفهمد و با خرید اتفاقی اثر اغراض فی مابعدالطبیعه ارسطاطالیس فارابی بسیاری از مشکلات بر او گشوده شد (ابن‌سینا و جوزجانی، ۱۳۵۸، ۴-۵).

همچنین فیلسوفان اسلامی در تلاش بودند تا راه دین و فلسفه را یکی بدانند. تلاش فارابی و ابن‌سینا، برای اتصال پیامبر و فیلسوف به یک منبع دریافت از مابعدالطبیعه یعنی عقل فعال مصداق بارز این امر است. لذا فلسفه اسلامی، صرفاً فلسفه‌ای در لباس و پوشش زبان عربی نیست و اذهان مسلمانان لوح سفیدی نیست که چیزی بر روی آن از متون یونانی حک شده باشد و در عین حال فلسفه‌ای سرهم‌بندی شده هم محسوب نمی‌گردد (Kemal, 1998, 647-659). این فلسفه مخصوصاً در بیان ابن‌سینا، غنای فراوانی یافت و مبنای مکاتب فلسفی عدیده‌ای از مشاء تا اشراق شد.

تأکید بر جهان‌شمول بودن مبانی و هدف فلسفه اسلامی مانند دیگر فلسفه‌ها، امکان بررسی آن توسط دیگر فیلسوفان و همچنین بررسی دوره پیشانوگرایی و نوگرایی را ممکن می‌کند.

آیا تأملات هویتی فیلسوفان مسلمانی نظیر فارابی و ابن‌سینا این‌گونه بوده است؟

مفهوم هویت؛ آرای فارابی و ابن‌سینا

در تعریف فلسفی هویت، فارابی و ابن‌سینا به موجود به «ماهو موجود» توجه دارند. ابن‌سینا در مورد چیستی و هستی (ماهیت و هویت) می‌گوید: «هورا در عربی به جای هست در فارسی به کار می‌برند و مصدر آن را هویت نهادند... مانند «انسانیت» از «انسان» و دیگران به جای «هو» لفظ «موجود» را به کار بردند که لفظی مشتق است و تعاریفی دارد و به جای «هویت» لفظ وجود را قرار دادند». در جای دیگر آورده است: «گروهی خواستند از این دوری‌گزینند و واژه «موجود» را به جای «هو» و «وجود» را به جای «هویت» به کار می‌برند. اما من برآنم که انسان هرکدام را بخواهد می‌تواند به کار ببرد» (خراسانی، ۱۳۷۰، ۱۱).

فارابی برای شناخت و چیستی موجودات به علت یا سبب اول می‌رسد؛ زیرا او علت و سبب تمام سبب‌ها و علت‌هاست و بالاخره نهایت زنجیره علت و معمولی باید در یک جا خاتمه یابد و علتی باشد که معمول علت دیگری نیست و آن علت‌العلل است و این سبب اول یا موجود اول از تمامی نقایص بری است؛ زیرا نقص نشان از نیازمندی به چیز دیگری است و اگر موجود اول، نیازمند به چیز دیگر باشد، موجود اول نخواهد بود. موجود اول افضل و کامل‌ترین است. عدم در وجود او راه ندارد، وجودش بالفعل، ازلی، دائم‌الوجود، تام‌الوجود، قدیم، واحد و لاینقسم است (فارابی، ۱۳۶۱، ۷۳-۹۱ و فارابی، ۱۳۷۶، ۶۹-۹۲).

فارابی بر این اساس يك دستگاہ فلسفي همه‌جانبه را پدید آورد. همان‌طور که افلاطون، کانت و هگل به‌عنوان فیلسوفان نظام‌ساز در غرب مطرح‌اند، فارابی نیز از این خصوصیت برخوردار است و قلمرو اندیشه‌های او مباحث مابعدالطبیعه، جهان‌شناسی، هستی‌شناسی، طبیعیات، روان‌شناسی و شناخت‌شناسی را دربر می‌گیرد و تمام این مباحث در يك کلیت و نظام با یکدیگر همگون شده‌اند و به قول مدکور «چنین به نظر می‌رسد که فارابی موسیقی‌دان سعی کرده است نظام هماهنگی موسیقی را در عالم افلاک وارد کند» (مدکور، ۱۳۷۸، ۶۵۰). فارابی قائل به يك جریان دوسویه است که يك سوي آن از علت اول صادر می‌شود و تا عقل فعال می‌رسد و از سوي دیگر از چهار عنصر بخش‌ناپذیر (اسطقسات) در جهان تحت قمر شروع می‌شود تا به عقل مستفاد می‌رسد. فارابی علت اول را عقل كلي می‌داند که با تأمل در ذات خودش عقل دوم پدید می‌آید؛ زیرا از واحد جز واحد صادر نمی‌شود (لایصدر عند الواحد الا واحد). عقل دوم با تأمل در ذات عقل اول، عقل سوم را پدید می‌آورد و در تأمل در ذات خود، فلك اول شکل می‌گیرد. این جریان به ۹ فلك و ۱۰ عقل که عقل فعال (فرشته دانایی) آخرین آن است، می‌رسد. عقل فعال واهب‌الصور است؛ یعنی به اجسام چهارگانه بخش‌ناپذیر صورت می‌بخشد و از آنها جماد، نبات، حیوان و انسان پدید می‌آید. انسان به واسطه داشتن اختیار که به واسطه عقل به دست می‌آورد (فارابی، ۱۳۶۱، ۱۸۸ و فارابی، ۱۳۷۶، ۱۸۲-۱۸۳) از حیوان متفاوت و متمایز می‌شود. او از عقل هیولایی به عقل بالفعل و سپس به عقل مستفاد می‌رسد. چون به عقل مستفاد رسید، با عقل فعال اتصال می‌یابد. انسانی که به این حد از عقل رسید، او می‌تواند انسان‌ها را راهبري و راهنمایی نماید (قادری، ۱۳۷۸، ۱۴۱). او سعادت را می‌شناسد و دیگران را به سوي آن رهنمون می‌نماید و جامعه‌ای که این فرد پدید می‌آورد، مدینه‌ای فاضله است که انسان‌ها به بهترین نحو می‌توانند به سعادت برسند (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷، ۱۲). ابن‌سینا نیز چنین می‌گوید و علی‌رغم پردازش دقیق‌تر و بهتر مباحث در آرای ابن‌سینا، او از چند جهت با فارابی متفاوت است:

۱. ابن‌سینا ضمن اینکه بحث هویت و ماهیت را قبول دارد، اما فیلسوفی به غایت وجودی است. «وجود خدا واجب است و وجود اشیاء دیگر ممکن

و از وجود خدا صادر شده‌اند و فرض عدم وجود خدا، متضمن تناقض است، در صورتی که در مورد هیچ موجود دیگری چنین نیست» (پورجوادی و م.م. شریف، ۱۳۶۲، ۶۸۶). در نظر ابن‌سینا، وجود اصیل و برتر، خداوند است و تمام موجودات دیگر در برابر وجود خداوند عرض هستند (صلیبا، ۱۳۶۶، ۶۶۴). البته نباید در اینجا این تصور پدید آید که ابن‌سینا قائل به وحدت وجودی است؛ زیرا مراحل فیض عقلانی از عقل اول به عقل فعال و بعد اتصال عقل مستفاد به عقل فعال، نشان از این دارد که ابن‌سینا را نمی‌توان از قائلان وحدت وجودی دانست. طرفداران وحدت وجودی معتقدند که «خدا یکی است و پیدایش جهان از او همچون پیدایش نور از خورشید است و موجودات جهان دارای مراتب مختلف است. اما این مراتب مختلف و خداوند یک شیء واحد را تشکیل می‌دهند» (صلیبا، ۱۳۶۶، ۷۰۷ و ابن‌سینا، ۱۳۷۸، نمط سوم). لذا ابن‌سینا موجودات دیگر را در خداوند مستحیل نمی‌کند، بلکه برای آنها ارزش وجودی قائل است. اما در مقابل وجود خداوند، عرض محسوب می‌شوند.

۲. ابن‌سینا مانند ارسطو و فارابی بر این باور است که هر چیزی را ماده و صورتی است، اما وجه دیگری را مطرح می‌کند که نفس است. وجود دوبعدی فارابی به سه‌بعدی تبدیل می‌شود؛ یعنی غیر از ماده که شکل می‌پذیرد، کمال آن موجود را باید در نفس آن جست و کسب بالاترین صورت هستی صورت عقلانی به معنی دستیابی به سعادت و کمال نیست بلکه این کمال و سعادت باید در نفس رخ نماید و در نهایت این نفس و روح که به کمال رسید برای همیشه باقی خواهد ماند.

۳. نکته دوم، ما را به تفاوت جدی سوم می‌کشاند که ابن‌سینا بحث «ضرورت» فارابی را نقض می‌کند.^۱ فارابی معتقد است انسان زمانی که به

۱. این مطلب به طور مفصل در آثار زیر آمده است:

Sari Nuseibeh (1375). "Epistemology", in Seyyed Hossein Nasr and Oliver leaman (eds.), **History of Islamic philosophy**, Tehran: Arayeh.

Shams C. Inati (1999). "Epistemology in Islamic philosophy", in G. Edward Craig (C. ed.), **op.cit.**

Oliver leaman (1999). **A Brief Introduction to Islamic philosophy**, Cambridge: Polity.

عقل مستفاد رسید، ضرورتاً به عقل فعال متصل می‌شود؛ اما ابن‌سینا معتقد است انسان باید نفس خود را گشوده دارد و در «حال» یا موقعیت دریافت فیض قرار گیرد. عقل مستفاد هم اگر در این «حال» قرار نگیرد، لزوماً از فیض بهره‌مند نخواهد شد. تنها اگر عقل فعال به طریق شهودی بخواهد، انسان به مرحله بصیرت تام و بسیط یا «استبصار» برسد، به فیض دست می‌یابد. این مرحله، برخلاف فارابی که مرحله عقلی و فکری است، مرحله دانش «حدسی» است (فارابی، ۱۳۷۶، فصل دوازدهم). و تمامی این فرایندها برای ابن‌سینا، حالتی ستایش‌وار دارد.

۴. فارابی معتقد است ذهن از طریق عقل فعال و با قابلیت‌هایی که دارد به تدریج از قوه به فعل و به درک دانش مطلق می‌رسد؛ اما ابن‌سینا معتقد است در ذهن بشر تمام این دانش‌ها از قبل موجود بوده است و عقل فعال همانند خورشیدی که بر سایه می‌تابد، آنها را روشن می‌کند و تلاش فکری ما نوعی فراخوانی دانش‌های از قبل موجود است (پورجوادی و م.م. شریف، ۱۳۶۲، ۷۰۸-۷۰۷). هر یک از تفاوت‌های نظری ابن‌سینا و فارابی، پیامدهای سیاسی و اجتماعی متعددی ایجاد می‌کنند.

مطالب فشرده‌ای که در اینجا از فارابی و ابن‌سینا آمده به چند دلیل است:

۱. این متفکران دارای نظامی همگون هستند که همه اجزای آن با هم تناسب دارند. بر همین اساس، «فارابی (و ابن‌سینا) متفکر و اندیشمند صرف نیستند، بلکه سیاست در نظام فلسفی آنها دارای جایگاهی طبیعی است و تا آن نظام مشخص نباشد، نمی‌توان از فهم سیاست یا علم مدنی آنها صحبت کرد» (قادری، ۱۳۷۸، ۱۴۱). در مورد بحث هویت نیز همین نکته صدق می‌کند.
۲. راهنمای اصل فلسفه فارابی و ابن‌سینا، سعادت، بهروزی و خوشبختی است. تمام تلاش‌های انسان برای رسیدن به آن بهروزی است. تنها با دستیابی به آن بهروزی، زندگی وی معنا می‌یابد و به شناخت درست از هستی خود و چرایی وجود خود می‌رسد و در نهایت نفس و روح خود را جاودانه

می‌کند، به گونه‌ای که حتی پس از مرگ نیز زنده و باقی است. ۳. انسان برای رسیدن به سعادت و بهروزی و شناخت خود و جهان پیرامون، علت اول یا عقل کلی متوسل شود. انسان با کمک عقل فعال، زندگی خود را معنا می‌بخشد. در اینجا است که علت اول یا عقل کلی، کانون زندگی و معنا بخشی انسان است. ۴. هرکس به این عقل کلی نزدیک‌تر باشد، از ارج و قرب بیشتری برخوردار است و در جایگاه زندگی اجتماعی برتری قرار می‌گیرد. به عبارت دیگر، منزلت و جایگاه انسان‌ها در میزان و عمق فهم آنهاست که به آنها هویت و منزلت می‌بخشد، نه جایگاه اجتماعی و موقعیت صرف. همچنان که شیخ محمود شبستری در منظومه گلشن راز آورده است:

در این ره اولیا باز از پس و پیش / نشانی داده‌اند از منزل خویش

سخن‌ها چون به وفق منزل افتاد/ در افهام خلائق مشکل افتاد

یعنی هویت افراد و جایگاه آنها به فهم آنها بستگی دارد و همین امر تفاوت با دیگران را نیز پدید می‌آورد.

۵. نظام اندیشگی فارابی و ابن‌سینا نوعی همگونی بین هویت فردی و جمعی پدید می‌آورد که در تطابق و سازگاری با طبیعت و مابعدالطبیعه قرار می‌گیرد.

امکان تداوم هویت پیشانوگرا در دوره مدرن

جامعه آرمانی مورد نظر فارابی و ابن‌سینا، جامعه‌ای است که انسان‌ها می‌توانند به بهروزی دست یابند. تنها در این نوع جامعه است که انسان‌ها می‌توانند به زندگی خود رنگ و معنا ببخشند. تمام فعالیت‌های آنها هدفمند و رو به سوی هدفی است، این انسان در هر مرتبه و درجه‌ای هیچ‌گاه ناامید نمی‌شود و دچار بحران هویت نمی‌شود. تنها اگر از این مسیر روی گرداند، دچار بحران خواهد شد. بحث نوابت در نگاه فارابی همین افراد هستند. پس انسان‌ها باید حداکثر تلاش خود را داشته باشند تا به منزل مقصود دست یابند. این نوع جامعه، جامعه‌ای حداکثری است. اما به این نکته هم باید توجه کرد که تمامی انسان‌های آن جامعه باید خود را با یک نفر تنظیم کنند؛

یعنی هویت قائم به شخص است. بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که اگر این شخص نباشد، بقیه انسان‌ها حداقل تا مدتی که شخصی با این ویژگی‌ها پدید آید، سرگردان و حیران خواهند بود. آیا می‌توان باز او را از سرگردانی و گمراهی به راه راست هدایت کرد؟ اگر انسان‌هایی در این شرایط، بمیرند، در گمراهی و ضلالت مرده‌اند؟ نکته اساسی‌تر اینکه مردم از کجا بدانند این شخص، همان فردی است که به عقل فعال متصل است و می‌توانند آنها را به بهروزی رهنمون باشد؟ این نوع جامعه، جامعه‌ای حداکثری است و انسان باید با تمام وجود، به دنبال مقصود و معنی زندگی خود باشد. اما اگر در میانه راه دریابد که در اشتباه بوده، بیش از پیش سرگشته خواهد شد پس تن‌ندادن به این وعده‌ها را از پیشیمان شدن بهتر می‌داند. از آنجا که انسان کامل می‌تواند هم فیلسوف و هم پیامبر باشد، وضعیت متفاوت است. بر اساس نظر ابن‌سینا، فردی که به مرحله اتصال به عقل فعال می‌رسد، شخص پیامبر است. «او به تنهایی از معنی حقیقت آگاه است و بنابراین، در چنین شخصی آگاهی تامی نسبت به همه حدود حقیقت وجود دارد و سرانجام، چنین شخصی وارد تاریخ این دنیا می‌شود (و باید بشود) و به آن شکل بدهد و در آن معنی جدید بیافریند، این شخص، پیامبر است» (حلبی، ۱۳۷۴، ۲۲۰-۲۲۲). اما همان‌طور که ابن‌سینا خود نیز واقف است، پیامبر تنها یکی است. پس از او جامعه اسلامی و جامعه آرمانی چه باید کند؟ از نظر ابن‌سینا، به بهترین نحو، تنها جامعه آرمانی با حضور پیامبر مقدور است و حضور پیامبر را با دلایل فلسفی، ارشادی، نظری و عملی ثابت می‌کند.

ابن‌سینا از مباحث جانشینی پیامبر که دغدغه جدی افلاطون و فارابی بوده است، تن می‌زند و تنها در بخش الهیات شفا اشاره می‌کند: «جانشین برگزیدن این مدیر، یا به نص است یا به اجماع، لیکن این کار به نص صواب‌تر است» (حلبی، ۱۳۷۴، ۲۳۴). اگر جانشین پیامبر از طریق نص باشد، نام این مدیر یا رهبر چیست؟ عده‌ای بر همین اساس معتقدند که ابن‌سینا شیعه بوده است.^۱ اما آیا همیشه از طریق نص، این جانشینی تداوم دارد؟ اگر

۱. برای نمونه رجوع شود به مقدمه ضیاء‌الدین دري در:

ابن سینا (۱۳۶۰)، *رسائل ابن‌سینا*، ترجمه ضیاء‌الدین دري، ج ۲، تهران: مرکز، صص ۷-۲۱.

این طور باشد، به نظر می‌رسد مشکل انسان برای زندگی در جامعه آرمانی حل می‌شود. اما اگر براساس اجماع باشد، آیا آن نوع هویت مورد نظر ابن‌سینا، قابل دسترسی است؟ چگونه؟ ابن‌سینا، بدون اینکه از مباحث پیشین خود راهی به این پرسش باز کند، تنها جامعه را به سه دسته مدیران، صنعتگران و نگهبانان تقسیم و می‌گوید: مدیر باید از «سنت و شرایع آگاه باشد» و «عدل و سنت» در او جمع باشد (ابن‌سینا، ۱۳۷۰). اما این مدیر با هستی برین هیچ ارتباطی ندارد، چگونه می‌توان به واسطه او به آن نوع هویت دست یافت و مطمئن شد که انسان به گمراهی نمی‌رسد؟ انسان چگونه باید در این جامعه رفتار نماید؟ بر چه اساس حق تفسیر، اعمال و اجرای قانون بدون اتصال به عقل فعال دارد؟ در مجموع می‌توان گفت ابن‌سینا از مرحله پیامبری فراتر نمی‌رود.

فارابی نسبت به ابن‌سینا، بحث‌های بیشتری در مورد جانشینی پیامبر دارد، او دو طریق را در نظر می‌گیرد: ۱. طریق رهبری به واسطه داشتن بیشترین دانش‌ها یا شورای رهبری که جمع بین افرادی با دانش‌های مختلف است. این بحث در اندیشه‌های اهل مدینه فاضله و سیاست مدینه آمده است. ۲. پیروی از شریعت فیلسوفان یا پیامبر که این کار توسط فقیه صورت می‌گیرد (فارابی، ۱۳۷۸، ۳۰۱). اما در هر دو این موارد، پذیرش این نوع رهبری‌ها از سر ضرورت و اضطرار است و چون آنها به عقل فعال متصل نیستند، آن نوع هویت دست‌نیافتنی است.

مسئله جانشینی بعد از پیامبر یکی از جدی‌ترین مسائل یا شاید جدی‌ترین مسئله مسلمانان است و انشقاق و انفکاک آنها را نیز باید در همین اصل جست. بحران جدی هویتی مسلمانان در این است که چگونه می‌توان بدون وجود پیامبر یا فیلسوف‌شاه (یا حتی رهبری شیعه در عصر غیبت) به آن نوع هویت و فضیلت دست یافت؟ آیا می‌توان به کس یا کسانی اعتماد کرد و چگونه؟ یا در نهایت باید به عقل خودمان رجوع کنیم؟ حدیثی در اصول کافی آمده است که «پیامبر حجت بود، ولی بعد از ختم نبوت و تا قیامت، عقل حجت بین بندگان خداوند است» (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۷۷، ۲۳۰). اما این عقل، عقل تمام بندگان است یا افراد خاص؟ آیا جدا از بحث عقل افراد

خاص، عقل تمام انسان‌ها را مبنا قرار دهیم یا توجه به بحث تعاون و همکاری جوامع انسانی، می‌توان در راه سعادت گام نهاد؟ آیا همین که به آن سمت و سوی گام نهد، به وظیفه و تکلیف خود عمل کرده است و دچار بحران هویت نخواهد شد؟ اگر این‌طور است، این شکل‌گیری تعاون و همکاری چگونه باید باشد؟ چگونه می‌توان اطمینان داشت که به ضلالت و گمراهی نمی‌رسند؟

فارابی غیر از هویت اصلی مورد نظرش که تنها در مدینه فاضله قابل دسترسی است، شهرهای دیگری را به تصویر می‌کشد که بر اساس هویت‌های غیرفاضله شکل می‌گیرند. مدینه‌های مخالف با مدینه فاضله به چهار دسته تقسیم می‌شوند: جاهلیه، فاسقه، متبدله و ضاله. مدینه جاهلیه، مردمش نه سعادت را می‌شناسند و نه توهم سعادت دارند و اگر به آن فراخوانده شوند، نه فهم می‌کنند و نه به آن اعتقاد دارند و تنها از خیرات پاره‌ای را که در ظاهر گمان می‌کنند خیر اصلی است، عمل می‌کنند. این مدینه بر شش گونه است: مدینه ضروریه که قصد و هدف مردم ضروریات زندگی است، مدینه بداله که قصد و هدف مردم آن همکاری برای دستیابی به ثروت و مکنت است، مدینه خست که هدف کسب لذت است، مدینه کرامت که مردمش جویای اکرام و احترام هستند، مدینه تغلیبه که هدف و قصد مردم، قهر و غلبه است و در نهایت مدینه جماعیه که در آن افراد به دنبال آزادی هستند (فارابی، ۱۳۶۱، ۲۸۵-۲۷۸). فارابی در اینجا برخلاف مدینه فاضله که تقدم با رئیس اول بود و قوام مدینه به رئیس اول است، تأکید را بر مردم در این مدینه‌ها قرار داده و تدبیر سلوک این مداین را به خواست و عهد این مدینه‌ها منتسب کرده است: «و تدبیر سلوک مدینه‌های جاهلیه با توجه به خواست و عهد مدینه‌های خود بود به این که هدف و مقصود هر یک از ملوک مدینه‌های جاهلیه این بود که امور مدینه را که بر آن مسلط است در جهت حصول و برآورده شدن آمال و خواست‌های خود اداره کرده و بر آن تدبیر کند» (فارابی، ۱۳۶۱: ۲۸۵).

۱. البته فارابی در کتاب المله، شقوق دیگری از رهبری جاهلیه را برمی‌شمارد که آنچه در این بخش مطرح شد، تنها یکی از آن سه قسم است. او رئیس جاهلیه را سه گونه می‌داند: یک نوع از رئیس جاهلیه در راستای هدف خود گام برمی‌دارد و از مردم به‌عنوان آلت و ابزار استفاده می‌کند. همچنین وضعیتی را ترسیم می‌کند تا آن مردم به اهدافی که می‌خواهند برسند بدون این که خویش از آن بهره‌ای ببرد و سوم این رئیس می‌خواهد هم خود و هم مرئوسان به خیر نائل گردند و این دو قسم اخیر، برترین رؤسای جاهلیه هستند.

از مدینه‌ها یا خواست و اراده مردم است؛ یعنی يك رئیس با علائق مدینه بداله نمی‌تواند در يك مدینه جماعیه حکومت کند و به اداره عمومی مدینه بی‌توجه باشد.

مدینه فاسقه از تمامی شناخت مدینه فاضله برخوردارند اما افعال و کردار آنها مانند مدینه جاهلیه است و مدینه مبده، آراء، افعال و عقاید مدینه فاضله را داشته‌اند، اما به مرور تغییر کرده و از راه فاضله برگشت کرده است و مدینه ضاله در صدد کسب سعادت حقیقی هستند، اما نه تنها به آن نرسیده‌اند بلکه در این راه گمراه شده‌اند (فارابی، ۱۳۶۱، ۲۸۶-۲۸۷). از نظر فارابی علت اصلی پدید آمدن مدینه‌های متضاده مدینه فاضله، به دو دلیل است: مخیربودن انسان که می‌تواند راه ضلالت یا سعادت را انتخاب کند و همچنین نقص در شناخت انسان است. همان‌طور که در مدینه فاضله شناخت سعادت حقیقی، انسان را به کمال برین و مقام رئیس اول مدینه می‌رساند، شناخت ناقص یا ضعف اراده باعث پدید آمدن امری خرق عادت طبیعی می‌شود و به همین دلیل ضد مدینه فاضله است.

بنابراین، انسان‌ها اگر از مدینه فاضله فاصله گیرند، دچار بحران هویت، گمراهی و ضلالت خواهند شد. اما شاید به‌جا باشد، پرسشی را در حد طرح مسئله مطرح کنیم که آیا امروزه که بسیاری از مسلمانان به دنبال این نوع هویت‌های غیرفاضله هستند، دچار بحران هویت و گمراهی‌اند؟ آیا این بحث فارابی، قابل انطباق با شرایط امروز است؟

نتیجه‌گیری

از منظر فلسفه اسلامی، انسان باید به دنبال بهروزی و سعادت باشد. هدف و غایت خلقت انسان، دستیابی به همین سعادت و بهروزی ابدی است. انسان تنها با دستیابی به این نوع بهروزی، می‌تواند زندگی با معنا و درخشانی داشته باشد و اساساً انسانیت وی در کسب همین نوع سعادت است و باقی همه امیال و اغراض حیوانی اوست که با دیگر حیوانات مشترک است. انسان در منظر فلسفه اسلامی با چنگ زدن به يك نقطه انکائی اصلی

که همان علت اول، واجب الوجود و اصل توحید است، استوارتر زندگی خود را سامان می‌دهد. تنها در پیوند با همین اصل توحید است که انسان‌ها با یکدیگر و با طبیعت مناسبت، مجانست و همنشینی خاص می‌یابند. انسان‌ها از یکدیگر و از طبیعت ابزارانگارانه استفاده نمی‌کند، بلکه قدرت و ثروت مبنایی برای رسیدن به قربت الی‌الله است. اگر انسان توانست از آنها گذر کند و استعلا یابد، به سعادت و هویت دلخواه خود دست می‌یابد، ولی اگر در چنبره آن گرفتار آمد، گمراهی بحران هویت و کیستی برای او در پی دارد و در نهایت هیچ‌گاه زندگی او رنگ و بویی نخواهد داشت.

انسان مدنظر فلسفه اسلامی، انسانی است که همه جا خداوندگار عالم را ناظر اعمال خود می‌داند و چون او را عقل کلی می‌داند، از ناراستی‌های زودگذر زندگی هراسناک نمی‌شود. انسانی که در راه شناخت خود و جایگاه خود گام برمی‌دارد، ممکن است دچار کندي، تأمل و مشکلاتی گردد، اما اگر هدف را همیشه مدنظر داشته باشد، هیچ‌گاه در راهی که قدم گذارده، تزلزل نخواهد داشت و به درستی که انسان این گونه شدن به تعبیر نیچه، نوعی «خداگونگی» است و نهایت آن را می‌توان در میان عرفا یافت که «در خداوند فانی گشتن» است. این گونه انسان، غرق در شور و شعف است و از انسانیت خود شادکام و فرخنده است. به همین دلیل فلسفه به دو بُعد نظری یعنی شناخت بهروزی و بُعد عملی یعنی با فضیلت زیستن تعریف می‌شود.

اما به راستی آیا این نوع هویت که با سازوکاری که برای آن تعبیه شده است، امروزه پاسخ‌گویی ما مسلمانان است؟ به نظر می‌رسد این مقاله نکته اصلی بحران هویت امروز مسلمانان و گرایش شدید آنها را به تجدد و مدرنیته طرح کرده و بر این باور است اختلافات رویکردها در همین نکته اصلی است که طیفی از بنیادگرایی یا نوگرایی را در پی داشته و اگر بخواهیم کلان‌تر به مسئله نگاه کنیم، این بحران هویت از فردای فوت پیامبر در سقیفه بنی ساعده رخ نمود و تا امروز نیز ادامه داشته است.

منابع

۱. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۶)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، جلد اول، تهران، طرح نو.
۲. ابراهیمی‌دینانی، غلامحسین (۱۳۷۷)، *نیایش فیلسوف (مجموعه مقالات)*، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۳. ابن‌سینا (۱۳۶۰)، *رسائل ابن‌سینا*، ترجمه ضیاء‌الدین دری، چ ۲، تهران، مرکزی.
۴. ابن‌سینا (۱۹۵۷)، *عیون‌الحکمه*، تصحیح عبدالرحمان بدوی، قاهره.
۵. ابن‌سینا (۱۳۷۰)، *نجات*. ترجمه یحیی یثربی، تهران، فکر روز.
۶. ابن‌سینا (۱۳۷۸)، *اشارات و تنبیهات*. ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، تهران، سروش.
۷. ابن‌سینا و ابوعبید عبدالواحد جوزجانی (۱۳۵۸)، *سرگذشت ابن‌سینا*. ترجمه سعید نفیسی، تهران، انجمن دوستاران کتاب.
۸. ابوریحان، م.ع. (۱۹۵۰)، *رسائل الکندی الفلسفه*، قاهره.
۹. امینی‌نژاد، علی (۱۳۹۱)، *هویت دینی و اسلامی، فلسفه اسلامی، کتاب نقد*، شماره ۱۵ و ۱۶.
۱۰. پورجوادی، نصرالله و میان‌محمد شریف (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۱. حلبی، علی‌اصغر (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلامی*. تهران، اساطیر.
۱۲. خراسانی، شرف‌الدین (شرف) (۱۳۷۰)، *ابن‌سینا، در: دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دایره‌المعارف اسلامی.
۱۳. دیباجی، سید محمد و محسن حسین‌نیا (۱۳۹۷)، *بررسی هویت فلسفه اسلامی در آثار علامه طباطبایی (ره)*، جاویدان خرد، شماره ۳۳.
۱۴. رحیمیان، سعید (۱۳۸۰)، *هویت فلسفه اسلامی، خردنامه صدرا*، شماره ۲۶.

۱۵. سجادی، سید جعفر (۱۳۶۱)، فرهنگ علوم عقلي، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. سلیمانی، فاطمه (۱۳۸۶)، تأملی در باب اصالت فلسفه اسلامی، مشکوه النور، شماره ۳۸.
۱۷. صلیبا، جمیل (۱۳۶۶)، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت.
۱۸. فارابی، ابونصر- (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه از سیدجعفر سجادی، تهران، طهوری.
۱۹. فارابی، ابونصر- (۱۳۶۴)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۰. فارابی، ابونصر- (۱۳۷۶)، السیاسه المدینه، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۲۱. فارابی، ابونصر- (۱۳۷۷)، الالفاظ المستعمله فی المنطق، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش.
۲۲. فارابی، ابونصر- (۱۳۷۸)، کتاب المله، ترجمه محسن مهاجرنیا، مجله علوم سیاسی، سال ۲، شماره ۶.
۲۳. فارابی، ابونصر- (۱۴۰۵)، الجمع بین رأی الحکیمین قدم له و علقه علیه البیر نصري نادر، طبعه الثانيه، ایران، المکتبه الزهرا.
۲۴. فخري، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی. *پوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
۲۵. فیرجی، داود (۱۳۷۸)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، تهران: نی.
۲۶. قادری، حاتم (۱۳۷۸)، اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، تهران، سمت.
۲۷. مدکور، ابراهیم (۱۳۷۸)، فارابی، ترجمه علی محمد کاردان، در پورجوادی، نصراله و م. م. شریف تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، نشر دانشگاهی.

28. Blackburn, Simon (1996), **Oxford Dictionary of Philosophy**. Oxford and New York: Oxford University press.
29. Craig, Edward (G. ed.) (1998), **Routledge Encyclopaedia of Philosophy**. London and New York: Routledge.
30. Haleem, M. Abbel (1999), "Early Kalam". in S. H. Nasr and O. leaman(eds.), **History of Islamic philosophy**, Tehran: Arayeh.
31. Inati, Shams C. (1999), "Epistemology in Islamic philosophy". in G. Edward Craig (G. ed.), **Routledge Encyclopaedia of Philosophy**, London and New York: Routledge.
32. Kemal, Salim (1998), "Abu Ali, Al-Husayn Ibn Sina". in Edward Graig(ed.), **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, London and New York: Routledge.
33. Lacey,A.R. (1967), **A Dictionary of Philosophy**. london and New York: Routledge.
34. Leaman, O. (1375), "Introduction". in S. H. Nasr and O. leaman(eds.), **History of Islamic philosophy**, Tehran: Arayeh.
35. Leaman,O. (1999), **A Breif Introduction to Islamic philosophy**. Combridge: Polity.
36. Leaman,O. (1999), **Key Concepts in Eastern philosophy**. London and New York: Routledge.
37. Nasr,S.H. (1375), "The Meaning and Concept of Philosophy in Isla". in S. H. Nasr and O. Leaman(eds.), **History of Islamic philosophy**, Tehran: Arayeh.

38. Nuseibeh, Sari (1375), "Epistemology". in seyed Hossein Nasr and Oliver leaman (eds.), **History of Islamic philosophy**, Tehran: Arayeh.
39. Peters, F.E. (1375), "The Greek and Syriac backround". in Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, **History of Islamic Philosophy**, Tehran: Arayeh.
40. Reese, William L. (1996), **Dictionary of Philisophy and Religion. Eastern and Western Thought**, Atlantic Highlands, N.J. Humani: ties press.

