

# خاستگاه فلسفه اسلامی در نهضت ترجمه و پیشینه ایدئولوژیک آن در زمان ساسانی

اسماعیل نوشاد<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۱/۱۷

مرتضی حاج حسینی<sup>۲</sup>

دانشجوی دکتری فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان تاریخ تأیید: ۹۵/۰۶/۲۷

دانشیار فلسفه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

## چکیده

از آغاز جنبش‌های مانوی و مزدکی و تشکیل طبقه دهقانی و همچنین مهاجرت مسیحیان نسطوری به شاهنشاهی ساسانی، می‌توان تنش شبکه‌هایی ایدئولوژیک را با سیاست و اقتصاد حاکم دنبال کرد. این جریان‌ها پس از فراز و نشیب‌های بسیار، سرانجام در قرن دوم هجری به نهضت ترجمه عربی منتهی شد. ظهور اسلام منجر به از بین رفتن کاست‌های نفوذناپذیر جامعه ساسانی شد و همین امر کمک شایانی به توسعه علوم کرد و کتاب‌ها از گوشه خزانه‌های سلطنتی به کتابخانه‌ها منتقل شد. این نهضت به هیچ عنوان خنثی نبود و جریان‌ها و طبقات دخیل در شکل‌گیری آن، باعث هدایت هدفمند و سرانجام گونه خاص فلسفه و علوم اسلامی شدند. از مکاتب فکری ناهمسو با سیاست حاکم که «زنادقه» نام گرفتند، تا مکتب فلسفی-منطقی بغداد و فلسفه تأویل‌گرای باطنیان اسماعیلی، همگی به نحوی ریشه در این تنش ایدئولوژیک طبقاتی-حاکمیتی داشته‌اند. در نهایت، این فارابی بود که همه این جریان‌ها را در ساختاری واحد با عنوان فلسفه اسلامی، عرضه کرد.

واژگان کلیدی: فلسفه اسلامی، نهضت ترجمه، شاهنشاهی ساسانی، دهقانان، دبیران، نسطوریان، حرانیان

## ۱. مقدمه

رخداد فلسفه در شرق اسلامی، هنوز یک معضل نظری است. فلسفیدن به شیوه فلسفه اسلامی یک مسأله است و چرایی شکل گرفتن این نحوه ویژه فلسفیدن و عقلانیت خاص فلسفی در جهان اسلام، مسأله دیگر. در این مقاله ما به مسأله دوم می‌پردازیم: چرا فلسفه اسلامی شکل گرفت؟ چه عوامل اجتماعی باعث قوام اندیشه فلسفی در جهان اسلام شدند؟ و چرا این مفصل‌بندی مفهومی و عقلانی فلسفه اسلامی به این صورت خاص آشکار شد؟

1. Email: es.noshad@gmail.com

«نویسنده مسئول»

2. Email: m.hajhosseini@ui.ac.ir

برخی مانند تمنان، مورخ آلمانی، مسلمانان را فاقد اندیشه فلسفی و فلسفه اسلامی را یک تفنن کوتاه مدت می‌دانند (غفاری، ۱۳۷۹: ۷۵). برخی دیگر مانند هانری کربن با توجه به پروپلماتیک خودشان<sup>۱</sup> در غرب به فلسفه اسلامی روی آورده، کلیت این مرحله از تفکر فلسفی را به جریان‌هایی خاص چون مکتب تأویل‌گرای اسماعیلی، فروکاهیده‌اند. کربن با مبنا قرار دادن عرفان و تصوف در اندیشه فلسفی اسلامی، فلسفه اسلامی را به کلی از فلسفه به معنای مصطلح جدا کرده و به دنبال دغدغه‌های باطنی خویش رفته است (کربن، ۱۳۸۴: ۵-۴). در شرق اسلامی نیز پیش‌تر فیلسوفان و مورخان معاصر، یا همانند کسانی چون سیدحسین نصر، راه اندیشمندان غربی را ادامه داده‌اند<sup>۲</sup>، یا همانند عابد الجابری، یکی از معروف‌ترین نماینده‌های بخش عرب‌زبان، گرفتار ایدئولوژی‌های قوم‌گرای قرن بیستمی شده و سعی کرده‌اند گونه‌ای جدال ایدئولوژیک قومی را به گذشته فلسفه اسلامی نسبت دهند (جابری، ۱۳۹۴: ۲۶۲). این موارد از معروف‌ترین نمونه‌های پاسخ به مسأله و نحوه قوام خاستگاه فلسفه اسلامی هستند.

اشارات فوق که در واقع مشتق نمونه خروار تحقیقات درباره مسائل، خاستگاه‌ها، اصالت و جریان‌شناسی مکاتب فلسفه اسلامی هستند، نشان می‌دهد که این مسائل هنوز هم مناقشه‌برانگیز و دامن‌دار هستند. به‌راستی، آیا باید فلسفه اسلامی را یک تفنن وارداتی از یونان دانست یا میناهای جدی‌تری برای آن وجود دارد؟ جایگاه و نسبت عرفان یا تصوف با فلسفه در جهان اسلام چیست؟ عقلانیت اسلامی چرا به این صورت درآمده است؟ این‌ها پرسش‌ها و مسأله‌هایی است که ذهن پژوهندگان معاصر را به خویش مشغول کرده است.

این مقاله به جای آغاز از مناقشاتی از این دست، شرایط تاریخی ظهور فلسفه اسلامی را به گونه‌ای متفاوت بررسی کرده است. یکی از بزرگ‌ترین ضعف‌های دیدگاه‌های فوق این است که با مبدأ تاریخ اسلام در قرن هفت میلادی و با امکاناتی که این تاریخ در اختیار آن‌ها می‌نهد، سعی می‌کنند مسأله خاستگاه یا محورهای اصلی فلسفه اسلامی را بررسی

۱. پروپلماتیک کربن از اندیشه‌های دیگر برخاسته بود.

۲. در باب اندیشه دکتر سیدحسین نصر، این نظر به کلیت اندیشه ایشان برمی‌گردد. به نظر نگارنده، دکتر نصر با تأثیر از سنت‌گرایان معاصر غربی چون فریتوف شوان و رنه گنون و هسته عرفانی برجسته تفکر ایشان، خط فکری کربن یا بسیار نزدیک به وی را برگزیده است. می‌توان گفت اندیشه نصر حاصل تلاقی سنت‌گرایی جهانی که مخالف و منتقد مدرنیسم بود و خط تفسیر یا تأویلی‌ای است که هانری کربن در اندیشه شرق اسلامی بنا نهاده است.

کنند. نهضت ترجمه و فلسفه اسلامی در زمان عباسیان شکل گرفتند. خلافت عباسی، ناشی از اتحادی بنیادی میان میراث ساسانیان و تمدن نوین اسلامی است. این نظام سلسله مسأله‌های اجتماعی و راهبردهای سیاسی و مفاهیم فکری بی‌شماری را از ساسانیان به ارث برده است. در یک شمای کلی، ما سعی می‌کنیم نشان دهیم که شرایط اجتماعی ایران در عصر ساسانی، به‌ویژه در قرن آخر این حکومت، منجر به صورت‌بندی یک پروبلموتیک اجتماعی و سیاسی نوین شد. این پروبلموتیک نیز خود منجر به ظهور گفتمان‌هایی نوین چون مکتب مانوی و مزدکی و یا گفتمان‌های ملی‌گرا و خردگرا شد. متأسفانه به دلیل مقاومت اقشار سنتی این جنبش‌های تازه، پاسخ درخورشان را در زمان ساسانی نیافتند، اما به هر حال، به دوره اسلامی منتقل و با استفاده از فرصتی که اسلام با نابودی اشراف ساسانی فراهم کرد، به سرعت گسترش یافتند و تأثیرهای فراوانی بر روند شکل‌گیری تفکر اسلامی، به‌ویژه در نهضت ترجمه و فلسفه اسلامی داشتند. البته تمدن اسلامی نیز بستر و معادلات ویژه فکری خود را داشت و این جریان بنا به رخدادهایی که در ادامه بررسی می‌کنیم، جای خویش را در این بستر یافتند. بنابراین، روند این مقاله در درجه اول توصیف این صورت‌بندی نوپدید در زمان ساسانی و در درجه دوم چگونگی جانمایی این صورت‌بندی در بستر و معادلات تمدن اسلامی، و در درجه سوم چگونگی تحقق این صورت‌بندی در نهضت ترجمه و سپس فلسفه اسلامی است.

این شیوه بررسی ریشه‌های فلسفه اسلامی، تاریخ‌چندانی ندارد و آثار انگشت‌شماری را می‌توان در این زمینه نام برد. شاید معروف‌ترین کتابی که در این زمینه نوشته شده و خوشبختانه به فارسی نیز بازگردانده شده است، کتاب «اندیشه‌های یونانی، فرهنگ اسلامی» اثر دیمیتری گوتاس باشد. این کتاب به نهضت ترجمه در زمان عباسی و پیشینه ایدئولوژیک آن در زمان ساسانی پرداخته است. مؤلف سعی کرده از رخدادهای اصلی زمان منصور و مأمون، به پیشینه‌هایی در زمان اردشیر یا انوشیروان پل بزند. اما بر عکس نظریه‌ای که در مقاله حاضر طرح شده، گوتاس به جدال طبقاتی در زمان ساسانی و عباسی اعتقاد نداشته و این رخدادهای را صرفاً ایده‌های نخبگان درباری می‌داند (گوتاس، ۱۳۹۰: ۲۰). علاوه بر آن، مقاله حاضر از طرفی بحث را به خاستگاه فلسفه اسلامی و نه صرفاً نهضت ترجمه، و از طرف دیگر، به جنبه فعال و تأثیرگذار اندیشه‌های ضمنی نهضت ترجمه، در شکل‌دهی و تأسیس فلسفه اسلامی کشیده است.

## ۲. بررسی و تحلیل ریشه‌های اجتماعی و سیاسی نهضت ترجمه و پیامد آن در فلسفه اسلامی

وقتی به مطالعه نهضت ترجمه می‌پردازیم، با نام‌ها و اقوام و طبقات اجتماعی مختلفی چون نسطوریان، حرانیان، دهقانان، شعوبیان و... روبه‌رو می‌شویم. این گروه‌ها نقش مهمی را در قوام نهضت ترجمه داشته‌اند. یکی از دلایل به خدمت گرفتن این گروه‌ها تسلط آنان به زبان‌های پهلوی و سریانی و یونانی و عربی بود. این ساده‌ترین دلیلی است که برای این وضعیت می‌توان پیدا کرد. اما اگر صرفاً به همین دلیل اکتفا کنیم، بسیاری از پرسش‌های مهم بی‌پاسخ می‌مانند. برای پاسخ به پرسش‌هایی که در مقدمه طرح کردیم، باید دلایل عمیق‌تری برای حضور این گروه‌ها بیابیم. این گروه‌ها هریک پیشینه تاریخی و ایدئولوژیک مختص به خود را داشتند که به قبل از اسلام بازمی‌گشت. آن‌ها این پیشینه را با خود وارد نهضت ترجمه کردند و از این طریق تأثیراتی ماندگار بر سوگیری و مفصل‌بندی‌های نهضت ترجمه و در پی آن بر فلسفه اسلامی گذاشتند. برای تحلیل این پیشینه و تأثیرات آن به چند قرن عقب‌تر، یعنی زمان تأسیس شاهنشاهی ساسانی در زمان اردشیر برمی‌گردیم.

اردشیر پس از آن که حکومت را به دست آورد، دستور به جمع‌آوری اوستا و سایر علوم داد که به عقیده ساسانیان ریشه همگی در تعالیم زرتشت بوده است. این سیاست باعث به وجود آمدن یک فرهنگ ترجمه شد که تا پایان دولت ساسانی کم‌وبیش ادامه داشت. ابوسهل بن نوبخت در کتابش *النهضات* می‌گوید که «اردشیر بن بابک ساسانی» به دنبال کتاب‌هایی که در چین و هند و بیزانس بودند، کس فرستاد. پس از او نیز پسرش شاپور به این کار ادامه داد، تا آن‌گاه که همه کتاب‌ها به زبان فارسی درآمدند (گوتاس، ۱۳۹۰: ۷۳).

در حالی که اردشیر بیش‌تر به جمع‌آوری و تدوین کتب دینی مشغول بود، شاپور علاوه بر مکتوبات مذهبی، متن‌هایی «درباره پزشکی، گفتارهایی درباره نجوم و بررسی‌هایی مربوط به زمان و مکان و جوهر آفرینش، کون و فساد، تغییر و دگرگونی، فصاحت و بلاغت و دیگر صنایع و مهارت‌ها که در هند و روم و دیگر سرزمین‌ها پراکنده بود، گردآوری کرد و با اوستا مطابقت داد» (دینکرد، کتاب چهارم، ۶۴). از عباراتی مانند «جوهر» یا «کون و فساد»، می‌توان فهمید که متون ارسطویی در ترجمه‌های عصر شاپور جایگاه ویژه‌ای داشته‌اند. در جامعه طبقاتی آن زمان، آموزش همگانی ممنوع بود و اردشیر و شاپور این کتاب‌ها را نه برای آموزش عمومی به مدرسه‌ها و مراکز علمی، بلکه به «خزانه شاهی» می‌سپردند (همان: ۶۴). این رویه به دلیل ایدئولوژی طبقاتی ایران

باستان بود. طبقات اجتماعی در آن زمان از هم جدا بودند و حکومت ساسانی و دین زرتشتی به شدت از این نظم دفاع می‌کردند و مانع تغییر طبقه اشخاص می‌شدند. سواد و دانش یکی از امتیازهای اختصاصی طبقه اشراف بود و عامه مردم حق تحصیل دانش نداشتند. این نظام هرمی مخالفان سرسختی هم داشت و جنبش‌های فراگیری برای بر هم زدن این پایگان نامعقول شکل گرفت. جنبش دینی مانی و یا جنبش اقتصادی و سیاسی مزدک را می‌توان در این زمینه نام برد.

## ۲.۱. جنبش توده‌ای مزدک و پیامدهای اجتماعی و ایدئولوژیک آن: ظهور طبقه متوسط دهقانی

اشاره کردیم که جامعه ساسانی یک جامعه به شدت کاستی و تغییر طبقه در آن، تقریباً غیرممکن بود. شیب توزیع اقتصادی به سمت طبقات بالا بود و مردم عادی زندگی ساده و فقیرانه‌ای داشتند. همین امر باعث نهضت برابری خواهانه مزدک در زمان قباد، پدر انوشیروان، شد. مزدک می‌گفت: «خدای جهان میان خلق راست نهاد. کس را بیش یا کم نداد. چنان باید که همه کس به زن و خواسته راست باشند» (طبری، ۱۳۸۹: ۶۷۶). قباد در ابتدا از مزدک حمایت کرد، ولی بعدها تحت مدیریت انوشیروان این جنبش سرکوب شد. با آن که جنبش مزدک سرکوب شد، هم قباد و هم انوشیروان ضرورت تغییر را درک کرده بودند. بنابراین، در حوزه سیاسی، هم قباد و هم پسر و نوه‌اش انوشیروان و هرمز به صورتی پیوسته بزرگان و اشراف را به هر طریق ممکن، تصفیه و حذف می‌کردند (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۸۲). در بعد اقتصادی نیز قباد نظام مالیات‌گیری را تغییر داد و از نظام مقاسمه‌ای به نظام مالیات‌گیری بر اساس مساحت زیر کشت، بدون توجه به میزان تولید، روی آورد. ملزومات این سیاست اقتصادی در زمان انوشیروان کامل شد (طبری، ۱۳۸۹: ۶۵۹). به این ترتیب، در زمان وی تولید رشد بسیار یافت و رونق اقتصادی حاصل شد. ظهور طبقه متوسط «دهقانی» نتیجه همین تغییرات اقتصادی بود. از آن‌جا که اصطلاح دهقان در اسناد دوره‌های نخستین ساسانی دیده نمی‌شود، بلکه بیش‌تر در زمان خسرو انوشیروان به بعد و در اوایل دوره اسلامی به فراوانی این نام دیده می‌شود، می‌توان پنداشت که این طبقه اجتماعی در پی اصلاحات اقتصادی خسرو یکم پدید آمده‌اند (تفضلی، ۱۳۸۷: ۵۱). نقش دهقان‌ها جمع‌آوری مالیات از روستاییان بود و بعدها در زمان خلافت اعراب نیز به همین نقش ادامه دادند. دهقانان، از زمان انوشیروان به بعد در حال تهیه یک گفتمان ملی‌گرا و خردگرا به جای گفتمان دینی زرتشتی بودند. عجیب نیست که بسیاری از

معروف‌ترین متون ملی‌گرا و خردگرای پهلوی، در اواخر دولت ساسانی و در دوران یزدگرد سوم نوشته شده‌اند. متونی مانند *شاهنامه* یا *نامه تنسر* به شاه طبرستان یا اندرزنامه‌هایی با محور پیروی از خرد عملی، همگی محصول این دوره‌اند (کولسنیکف، ۱۳۸۹: ۳۹، ۴۱).

بزرگان جامعه ساسانی این وضعیت را تاب نیاوردند و از زمان هرمز پسر انوشیروان علیه وضعیت اقتصادی و اجتماعی جدید شوریدند. کسانی مانند بهرام چوبینه و بسطام یا شهربراز از جمله این بزرگان بودند. این شورش‌ها آغاز فروپاشی ساسانیان بود (همان: ۹۷). روحانیان نیز به دلیل ملی‌گرایی دهقانان دل خوشی از آن‌ها نداشتند. فردوسی که خود یکی از دهقان‌ها بود و شاهنامه پهلوی را به نظم فاسی دری برگرداند، نمونه خوبی برای نشان دادن شدت و نحوه ملی‌گرایی رایج در میان آن‌هاست. به هر حال، در زمان ساسانی جریان‌های فکری طبقات نوظهور جامعه ساسانی، به دلیل مقاومت اشراف و طبقات قدرتمند، سنتی نافرجام ماند.

پس از نابودی اشراف ایرانی در جنگ با اعراب، دهقان‌ها فرصت بهتری برای توسعه یافتند. خلیفه دوم، عمر، زمین‌های کشاورزی ایران و عراق و سایر سرزمین‌ها را «فیء» اعلام کرد. بدین ترتیب، این زمین‌ها به اموال عمومی تبدیل شد و خراج این زمین‌ها به همان شیوه انوشیروان اخذ و به بیت‌المال مدینه تخصیص یافت (الریس، ۱۳۷۳: ۱۰۳). این واقعه به معنای قبول و تثبیت طبقه دهقانی در فرهنگ اسلامی بود. بر طبق فقه اسلامی، فیء به مالی اطلاق می‌شود که به عموم مسلمانان تعلق دارد و اختیار آن به دست پیامبر یا خلیفه است و درآمد آن معمولاً در جهت عمران و آبادانی و مصارف عمومی و دولتی صرف می‌شود. با فیء اعلام شدن زمین‌های کشاورزی سرزمین‌های تازه فتح‌شده، دهقان‌ها در وضعیت سابقشان ابقا شدند و مقرر شد مسئول جمع‌آوری خراج خلافت اسلامی باشند. در *تاریخ طبری و فتوح البلدان* بلاذری به دهقان‌های نواحی گوناگون اشاره شده است که با اعراب به شرط اطاعت و پرداخت خراج صلح می‌کردند (طبری، ۱۳۸۹: ۵۱۵-۵۲۵؛ و بلاذری، ۱۳۴۶: ۶۶، ۶۵، ۴۹). همین دهقانان بودند که یک قرن بعد، متحد اصلی عباسیان در تشکیل خلافت شدند.

دولت اموی را ابومسلم خراسانی با سپاه خراسانی‌اش از بین برد. ابومسلم - که بنا به روایتی دهقان اصفهان بود (تفضلی، ۱۳۸۷: ۵۸) - فقط یک شخص نبود، بلکه او طبقاتی گسترده از ایرانیان ناراضی از سیاست‌های نژادی اموی را نمایندگی می‌کرد. منصور به عنوان معمار اصلی دولت عباسی به خوبی از این شرایط آگاه بود. در میان ایرانیان متحد عباسیان، به‌ویژه دهقانان، کم‌وبیش عناصر قدرتمندی از فرهنگ ساسانی باقی مانده بود. دهقانان پس از

اسلام در نبود رقیب، به طبقه اصلی و مولد جامعه ایرانی و اسلامی بدل شدند. نخبگان و سران دهقانان موقعیت‌های ممتازی در دولت عباسی به دست آوردند. اهمیت اقتصادی آن‌ها به‌ویژه در باب مسأله خراج که عمده‌ترین بخش مالیات دولت اسلامی بود، سبب شد که آن‌ها بدون موانع سنتی، نماینده اصلی جامعه ایرانی باشند. فرهنگی که این نخبگان حامل آن بودند، اجزائی را شامل بود که برای منصور جهت استحکام دعوت عباسی اهمیت بسیار داشت.

یکی از این اجزای فرهنگی، ایدئولوژی شاهنشاهی ساسانی بر مبنای نجوم قدیم بود. این ایدئولوژی و ستاره‌شناسی سیاسی آن در تلفیق با یکدیگر، سنگ بنای ایدئولوژی منصور را برای سلسله عباسی تشکیل دادند (گوتاس، ۱۳۹۰: ۶۵)؛ و برای اخذ این ایدئولوژی راهی جز ترجمه نجوم ساسانی به زبان عربی نبود. این نیاز سیاسی عباسیان را باید آغاز واقعی نهضت ترجمه دانست. بنابراین، عباسیان نیز مانند ساسانیان، بنا به سنتی که اردشیر در جمع‌آوری علوم بنا نهاده بود، به تجدید و احیای علوم پرداختند. این عمل یک نتیجه ضمنی هم داشت. عباسیان با علاقه‌مندی به احیا و ترجمه علوم، خود را جانشینان مشروع ساسانیان معرفی می‌کردند (همان: ۸۱). نخستین ترجمه‌ها، ایرانی، هندی و یونانی از زبان پهلوی بود (همان: ۸۸). نجوم سیاسی ساسانی علاقه اول منصور بود؛ زیرا نوعی مشروعیت کیهانی به عباسیان می‌داد. این‌ها دلایلی بودند که منصور را به تشویق نهضت ترجمه، ترغیب می‌کرد. به دعوت خلیفه برای توسعه نجوم، گروهی از دانشمندان هندی متخصص در این زمینه وارد بغداد شدند و با خود متون علمی هند را نیز آوردند و این امر باعث جهش بزرگی در نجوم و ریاضیات شد (لیونز، ۱۳۹۳: ۱۳۲). به نظر می‌رسد تأسیس بیت‌الحکمه در آغاز، بنا به یک سنت ساسانی و در جهت ترجمه متون پهلوی بوده است. آن‌جا یقیناً مرکزی برای ترجمه یونانی به عربی نبود (گوتاس، ۱۳۹۰: ۹۹). در *الفهرست* ابن‌ندیم نیز در مواردی که نامی از بیت‌الحکمه برده می‌شود، رؤسای آن ایرانیانی ناسیونالیست یا «شعوبی» مانند علان شعوبی یا سهل بن نوبخت و سهل بن هارون هستند. مسلماً اینان نمی‌توانسته‌اند مترجمان یونانی به عربی باشند (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۱۷۵، ۱۹۷، ۱۹۸). همین شعوبی‌گری و ناسیونالیسم مشخص می‌کند که دهقان‌ها نقشی عمده در آغاز نهضت ترجمه داشته‌اند؛ یا حداقل این شعوبیان ایرانی، بر اثر اهمیت فرهنگ دهقانی، کم‌وبیش تحت تأثیر ملی‌گرایی آن‌ها بودند. دهقانان هم به شعر و فرهنگ ایرانی در جهت حفظ زبان فارسی کمک مالی می‌کردند (تفضلی، ۱۳۸۷: ۶۳) و هم خوراک فکری و ایدئولوژیک آن دسته از ایرانیانی را فراهم می‌آوردند که عرب‌زبان شده بودند (گوتاس، ۱۳۹۰: ۸۵). سنباد مغ که یک دهقان شورش‌طلب بود، نمونه‌ای از آن‌هاست.

او دستور ترجمه کتاب نجومی *الموالید* منتسب به زرتشت را به عربی داد (همان: ۸۵). بنابراین، در حوزه ترجمه علوم از زبان پهلوی به عربی، به ویژه نجوم، با توجه به هماهنگی خواست ایدئولوژیک عباسیان و ایرانیان، دهقانان را باید یکی از طبقات اصلی و فعال دانست.

## ۲.۲. نخبگان سکولار ایرانی از گذشته ساسانی تا خلافت عباسی و تأثیرات ایدئولوژیک آنها

ظهور جنبش‌های مانوی و مزدکی در دو قرن آخر دولت ساسانی، نشان‌دهنده بدبینی گسترده به روایت‌های رسمی بود. اگر بخواهیم وضعیت آن زمان را درک کنیم، بهترین سند، باب *برزویه طیب* در کتاب *کلیله و دمنه* است. برزویه از وضعیت اجتماعی روزگار خود که مصادف با پادشاهی انوشیروان است، انتقاد می‌کند. او پیروان مذاهب مختلف را کسانی می‌داند که «به طریق ارث دست در شاخی ضعیف زده» یا «از جهت متابعت پادشاهان پای بر رکن لرزان نهاده» یا «برای حطام و رفعت و منزلت میان مردمان، دل در پشتوان پوده بسته، تکیه بر استخوان‌های پوسیده کرده‌اند» و همه «بر این مقرر که من مصیبت و خصم مخطی» (منشی، ۱۳۷۳: ۲۳-۲۴). برزویه شرح می‌دهد که تا زمانی که این کتاب را می‌نویسد، در وادی شک و حیرت است و سرانجام به این نتیجه رسیده که مکارم اخلاق و آنچه عقل می‌گوید را رعایت کند و دیگر بر دین اسلاف، بی‌یقین ثبات نکند (همان: ۲۷). این طبقه بیش‌تر دبیر بودند و در زمان انوشیروان مروج گونه خاصی از خردگرایی سکولار بودند. این خردگرایی بیش‌تر نتیجه تفسیری خاص از نهضت مانوی بود. مکتب مانوی با پذیرش شر، راه را برای نوعی خوانش سکولار و غیردینی باز می‌کرد. به تدریج روشنفکرانی پیدا شدند که می‌گفتند: اگر شر یک امر واقعی است، پس این جهان نمی‌تواند آفریده یک خالق حکیم و خیر باشد؛ و بهترین راه، خردورزی و دوری از تعصب و تقلید است. «برهان شر» که بعدها در فلسفه اسلامی تقریر یافت، تفسیری از همین استدلال مانوی بود. در زمان انوشیروان که به نوعی حکومت در پی رسمیت و ظهور گفتمان‌های خردگرا به جای اندیشه دینی بود، این گرایش‌ها مجال ظهور یافتند؛ اما همان‌گونه که پیش‌تر در مورد دهقانان گفتیم، این جریان پس از انوشیروان دچار وقفه شد و طبقات متنفذ سنتی علیه این تغییرات گسترده اقتصادی و ایدئولوژیک شوریدند و این درگیری‌ها دولت ساسانی را به سمت فروپاشی برد. حمله اعراب مسلمان تنها آخرین میخ بر تابوتی بود که این درگیری‌های داخلی برای ساسانیان ساخته بود.

دبیران خردگرا در اثر نیاز به مهارتشان در امور دیوانی، وارد تمدن اسلامی شدند؛ اما تفکرشان مورد پذیرش عقاید رسمی قرار نگرفت و فقها آنان را یکی از شعب «زندیقان»



می‌دانستند. آن گونه که طبری شرح می‌دهد، مانند دوره ساسانی «بیش‌تر از مهتران و خداوندان فصاحت و بلاغت و حکمت و شعر» بودند: علی بن یقطين صاحب خاتم هادی، یزدان بن باذان دبیر معروف، و عبدالله بن داود بن عبدالله بن العباس از بنی‌عباس، و یعقوب بن الفضل مهتر بنی‌هاشم طبق گفته طبری از زندیقان بودند (طبری، ۱۳۸۹: ۱۱۷۳). عبدالله بن مقفع هم که در زمان عباسیان می‌زیست، نیازی به معرفی ندارد. او شاید معروف‌ترین «زندیق» یا دبیر و مترجم سکولار عصر عباسی بود. خوانش خاص کسانی مانند ابن مقفع از مانویت باعث بروز بینشی سکولار در سطح نخبگان دوره اول عباسی، یعنی زمان تقویم نهضت ترجمه و علوم اسلامی شد. به تدریج بیت‌الحکمه بر خلاف اراده اولیه خلفای عباسی تبدیل به مکانی برای رواج ایدئولوژی‌ها و فلسفه‌های ضد روایت رسمی شد. ابن مقفع در سال ۱۴۲ هجری ادبیات سیاسی ساسانی را به عربی ترجمه کرد. معاصران این شخصیت، در صداقت او به اسلام شک داشتند. وی در این آثار اساس و مبانی دولت اسلامی را بر خوانشی سکولار استوار می‌سازد (جابری، ۱۳۸۱: ۱۱۲). بیرونی نیز معتقد است که ابن مقفع از قصد، باب برزویه طیب را به کلیله و دمنه اضافه کرده است تا ایمان‌های سست را به مانویت ترغیب کند (کریستین سن، ۱۳۷۸: ۳۰۳). البته اشارات به عهد خسرو اول و وقایع تاریخی آن در باب برزویه به حدی است که نمی‌توان قبول کرد شخصی بیش از دو قرن بعد، آن هم با اطلاعات تاریخی آن دوره، آن را ساخته باشد (همان: ۳۰۳).

نتیجه این ترجمه‌ها به وجود آمدن فرقه‌هایی مانند مزدکیان، مانویان، باطنیه، دهریان و... در فرهنگ اسلامی شد. طبری فهرست بلند را از آنان ذکر می‌کند. این رخداد حاصل حالت فعال و تأثیرگذار ترجمه‌ها بود. بنابراین، می‌توان «زناده» را از اولین جریان‌های فکری به وجود آمده در جهان اسلام، تحت تأثیر ترجمه‌های پهلوی دانست. آنان کمابیش همان مکاتبی بودند که در زمان ساسانی و در اثر تنش‌های طبقاتی ظهور کردند. این جریان‌ها به طور مستقیم به آنچه فلسفه اسلامی گفته می‌شود، منتهی نشدند، ولی باعث چرخش حکومت از متون پهلوی به سمت متون سریانی و یونانی و سرانجام فلسفه یونانی و سپس تأسیس فلسفه اسلامی شدند.

### ۲.۳. مسیحیان نسطوری از گذشته ساسانی تا مکتب منطقی بغداد در زمان عباسی

نسطوریوس در سال ۴۳۱ میلادی به دلیل مناقشه‌ای مسیح‌شناختی با دخالت کلیسای روم و اسکندریه محکوم شد. سریانی یک از لهجه‌های زبان آرامی بود که به شهر ادسا تعلق داشت. از نظر تاریخی این شهر پس از تقسیم سلوکیه میان امپراتوری روم شرقی و ایران، از مرکز واحدی تبعیت نمی‌کرد و با چند مرکز سیاسی در ارتباط بود (هوشنگی، ۱۳۹۶: ۶۸).

اُدسا همچنین مدرسه معروفی داشت که در آن آثار فراوانی از یونانی به سریانی ترجمه می‌شد. پس از محکومیت نسطوریوس در سال ۴۳۱م. نهایتاً پس از دو بار تصفیه مدرسه اُدسا از نسطوریان در سال‌های ۴۵۷ و ۴۸۷م. امپراتور زنون در سال ۴۸۹ مدرسه اُدسا را بست و از این پس حیات علمی و فرهنگی نسطوریان در نصیبین که درون مرزهای پادشاهی ایران بود، ادامه یافت (همان: ۷۶). از این زمان به بعد، نسطوریان در درون مرزهای پادشاهی ایران در سرزمین‌هایی مانند کردستان و بین‌النهرین علیا به حیات خود ادامه دادند. سرانجام در زمان پیروز، پادشاه ساسانی، و در شورایی که در سال ۴۸۴م. تشکیل شد، کلیسای نسطوری کلیسای رسمی ایران اعلام شد (همان: ۱۱۲). پیروز در این کار دلایل خاص خود را داشت. این فرصت چنان برای وی اهمیت داشت که در پاسخ به روحانیان معترض زرتشتی گفت: «به پادشاهی از مخالف چاره نیست و به پادشاهی بزرگ انداز، از هر لونی مردم باشد» (طبری، ۱۳۸۹: ۷۵۹).

پس از این واقعه، مدرسه نصیبین به سرعت گسترش یافت، به طوری که ساکنان امپراتوری روم حسرت داشتن مدرسه‌ای نظیر آن را داشتند. بنا بر «اساس‌نامه آکادمی نصیبین» که در سال ۱۸۹۰ میلادی به چاپ رسید، وضعیت داخلی این آکادمی دوره و مواد درسی و قوانین و ضوابط آن، روشن شده است. این در واقع قدیمی‌ترین آیین‌نامه دانشگاهی است و سند بسیار مهمی در زمینه فرهنگ شرقی در سده‌های میانه است (هوشنگی، ۱۳۹۶: ۱۳۶). توسعه علمی نسطوریان به همراه ترجمه متون علمی یونانی، در زمان انوشیروان به اوج خود رسید. سریانیان در غرب و جنوب شاهنشاهی ساسانی، به‌ویژه فلسفه و طب را توسعه دادند. علاوه بر این‌ها یوستینین در سال ۵۲۹م. مدرسه آتن را بست و هفت تن از واپسین فلاسفه یونانی به دربار انوشیروان پناهنده شدند. به این ترتیب، می‌توان شماری از عناصر تشکیل‌دهنده وضعیت فلسفی و کلامی شرق قبل از هجرت را به دست آورد (کربن، ۱۳۸۴: ۳۰). نامی که بر تارک این دوره می‌درخشد، نام سرجیوس اهل رأس‌العین، یک کشیش نسطوری است که بسیاری از آثار جالینوس و آثار منطقی ارسطو را به سریانی ترجمه کرد (همان: ۳۱). پولس ایرانی که در دربار خسرو بود، بخش‌هایی از منطق ارسطو را به سریانی ترجمه کرد (قادری، ۱۳۸۸: ۱۲۴). در بین همپرسه‌های افلاطون، تیمائوس، فایدروس و گرگیاس با شرح پروکلس بی‌زانشی، به سریانی ترجمه شد. ایساغوجی و آنالوطیقا نیز به دست هیبای اُدسای ترجمه شد. رساله‌های منطقی ارسطو از جمله برهان، قیاس و شعر و... در این دوره به سریانی ترجمه شد. همین ترجمه‌ها بعدها به زبان عربی ترجمه شدند (همان: ۱۲۵). بدین ترتیب، پیامد نهضت مزدک و اصلاحات

ارضی گسترده در زمان خسرو انوشیروان به فرهنگی خردگرا و اهل علم انجامید که ترجمه از یونانی به سریانی را تشویق می کرد.

تأثیر اختلاف نظر عقیدتی کلیساهای سریانی، زبان شرقی اُدسا و غربی انطاکیه را با ارتدوکس‌های قسطنطنیه و اسکندریه، به روشنی می توان در جهت گیری فلسفی آن‌ها نیز دنبال کرد. آن‌ها بر خلاف اسکندرانیان که از تفاسیر نوافلاطونی دفاع می کردند، به ارسطو و به ویژه منطق وی گرایش داشتند (هوشنگی، ۱۳۹۶: ۲۱۳). به دلیل بدگمانی‌هایی که مؤبدان زرتشتی به آن‌ها داشتند، نسطوریان وارد حوزه‌های مذهبی نمی شدند. علاقه به مباحث منطقی و تجربی و علم‌گرایی ارسطو نیز دلیل دیگری بود که این مکتب را به الاهیات و متافیزیک بی علاقه می کرد. در ترجمه نیز سریانیان بیش تر بر روش تحت‌اللفظی تأکید داشتند، تا ترجمه مبتنی بر برداشت‌های آزاد. در این قسمت نکته‌ای وجود دارد که باید به آن اشاره کنیم. اغلب مورخان عرب و غربی وقتی از سریانیان صحبت می کنند، طوری سخن می گویند که گویا آنان غیرایرانی و خارج از مرزهای ایران بوده‌اند؛ در حالی که این مسیحیان سریانی، شهروندان ایران بوده و از تیسفون تا جندی شاپور و از آن‌جا تا شرق دور شاهنشاهی پراکنده بوده‌اند. به عبارت دیگر، منابع اصلی نهضت ترجمه و بعدها فلسفه و علوم اسلامی، در درجه اول سریانی و در درجه دوم پهلوی، در زمان ساسانی و تحت سیاست‌های حمایت‌گرانه و فرهنگ ترجمه آنان تهیه و تدوین شد.

در زمان مهدی عباسی «فرقه‌گرایی» به اوج خود رسید. مکاتب مختلفی مانند مانویان، دیصانیان، مزدکیان، مرقیون، غنوصیون، دهریون و... که معمولاً از جانب مذهب رسمی، «زنادقه» نامیده می شدند، در اثر موج اول نهضت ترجمه وارد زبان عربی و در حال گسترش حوزه‌های فکری و فرهنگی خود بودند. حکومت از جنبه امنیتی تمام تلاش خود را برای حذف آنان کرد: «به ایام مهدی، زندیقان پیدا آمدند، و مهدی ایشان را هی کشتی» (طبری، ۱۳۸۹: ۱۱۵۹). حذف سیاسی برمکیان در زمان هارون - مهم‌ترین حامی موج اول نهضت ترجمه - و همچنین قتل کسانی چون ابن مقفع در این جهت رخ داد. نهضت ترجمه نیز برای مقابله با این فرقه‌ها تغییر جهت داد و از متون پهلوی به سمت متون سریانی و تا اندازه‌ای کمتر یونانی چرخید. مهدی «جدلیین» را تشویق کرد تا کتاب‌هایی در رد و علیه بدعت‌گذاران بنویسند و احتمالاً مشاوران خوبی در این زمینه داشت که کتابی را به او معرفی کردند که کل جریان جدلی بر آن استوار بود: *طوبیقای ارسطو* (گوتاس، ۱۳۹۰: ۱۱۹). این وضعیت باعث روی آوردن مسلمانان به سایر متون فلسفی و علمی یونانی شد و به تدریج همه متون ارسطو و سایر متون علمی یونانی

مانند نجوم بطلمیوس یا المجسطی مشهور، به زبان عربی ترجمه شدند. مترجمان این دوره همان جناح دیگر جامعه نخبه ساسانی یعنی مسیحیان نسطوری یا سریانیان بودند. غالب متن‌ها از زبان سریانی و برخی نیز از یونانی ترجمه شد. به‌ویژه مأمون این شیوه از ترجمه را مساعدترین ابزار برای خلاص شدن از دست میراث زندقه می‌دانست (همان: ۱۳۵). اسحاق بن حنین مشهورترین چهره این دوره است. مانند حالت قبلی، این موج از ترجمه نیز خلاق بود و مشرب ارسطویی و واقع‌گرای نسطوریان باعث شد هم روش ترجمه بیش‌تر واژه به واژه و با کمینه تغییر معنایی از متن اصلی باشد و هم جریان اصلی تفکر عالم اسلام به سمت ارسطو و به‌ویژه منطق ارسطو گام بردارد و باعث به وجود آمدن مکتب فلسفی بغداد شود (جابری، ۱۳۹۴: ۲۵۵). ابو بشر متی بنیان‌گذار مکتب منطقی بغداد در یکی از دیرهای نسطوری - دیر قنّا - پرورش یافت. این موج از ترجمه هم مورد تأیید حکومت و هم مورد تأیید فقها و علما بود؛ به گونه‌ای که مباحثی مانند «خلافیات» و «جدل» در اصول فقه، حاصل تأثیر این دوره بر علوم فقهی می‌باشد (عبدالرزاق، ۱۳۶۸: ۸۱). تأکید بر ارزش منطق و عدم ورود به حوزه‌های متافیزیکی و دینی به تبعیت از نسطوریان در زمان ساسانی، از خصوصیات اصلی مکتب منطقی بغداد است. ابوسلیمان سجستانی یکی از فیلسوفان این نحله می‌گوید: «فلسفه حق است، اما از دین و شریعت نیست؛ شریعت نیز حق است، اما از فلسفه نیست» (همان: ۲۵۶). خلفا و فقها هم به دلیل اتحاد با این مکتب فلسفی علیه زنداقه، از آنان حمایت می‌کردند. آثار ارسطو با تفسیری که مکتب منطقی بغداد عرضه کرد، در نهایت نوعی عقلانیت زمینی به دور از ترکیب با الاهیات را نشانه رفته بود؛ به همان ترتیبی که بعدها در ابن‌رشد، بزرگ‌ترین فیلسوف این مکتب، به نمایش درآمد. این مکتب پس از حملات غزالی به فلسفه مشاء در اندلس ادامه یافت و ابن‌رشد آن را به اوج رسانید.

#### ۲.۴. حرّانیان

حرّانیان را نمی‌توان به تمدن ساسانی منتسب کرد. در زمان ساسانی نیز این شهر تحت سیطره روم بود. اما گذشته فکری این شهر در زمان اشکانیان و هخامنشیان که تابع ایران بود، مهم است. شهر حرّان که اکنون دیگر وجود ندارد و قریه‌ای کوچک از آن به یادگار مانده، در جنوب ترکیه در استان دیاربکر در حدود ۴۰ کیلومتری اُدسای باستانی قرار داشت (شیرالی، ۱۳۹۲: ۹). این شهر قدمت زیادی داشت و در زمان آشوریان مدتی پایتخت آن‌ها بود. در زمان هخامنشی و پارتیان این شهر در قلمرو ایران، و پس از آن تا زمان اعراب در قلمرو روم بوده است (همان: ۱۰). دلیل اصلی شهرت این شهر، به‌ویژه در دوران اسلامی، گروهی از

ساکنان این شهر به نام *کلدانیان* بودند. کلدانیان که همان بابلیان باستان بودند، در تاریخ اسلام با نام حرّانیان یا «صابئین» شهرت یافته‌اند (همان: ۱۴-۱۵).

آنچه حرّان را در تاریخ علوم اسلامی پراهمیت می‌کند، تأثیر آن بر نهضت ترجمه و شکل‌گیری فلسفه و علوم اسلامی است. مترجمانی مانند ثابت بن قره و ابرهیم بن سنان متون زیادی را از سریانی به عربی برگرداندند. حرّانیان دین خاصی داشتند که هم پیش و هم پس از اسلام آن را حفظ کردند. به نظر می‌رسد این دین، ترکیبی از نجوم بابلی و باورهای افلاطونی و دین زرتشتی بوده است. بنا بر عقاید آنان جهان دارای صانع است حکیم و مقدس، و ورای توصیف؛ و به همین دلیل، برای ارتباط با او به واسطه‌هایی به نام «روحانیان» نیاز است. روحانیان از جهت جوهر، فعل و صفت، پاکند (همان: ۲۳). از یک جوهر واحد - نور - خلق شده‌اند، و جهان آن‌ها ورای عالم ماده است (همان: ۳۰). علم روحانیان علم کلی است (همان: ۳۱). با وجود اختیار، تنها کارهای نیک انجام می‌دهند و هیچ‌گاه افعال ناشایست از آنان سر نمی‌زند (همان: ۳۲). سیارات هفت‌گانه و ماه جزو روحانیان دین حرّانی بودند. علاوه بر این، بنا به گزارش مسعودی که شخصاً معابد حرّانی را دیده بود، آنان معابدی داشتند که مرتبط با جواهر عقلی‌ای بود که عبارت بودند از: معبد علت الاولی، معبد عقل، معبد سلسله، معبد صورت و معبد نفس (همان: ۳۵).

این توصیف کوتاه از دین حرّانی به این دلیل بود که نشان دهیم فلسفه و عرفان اسلامی تا چه اندازه می‌توانسته متأثر از این عقاید باشد؛ به‌ویژه از طریق کندی و حلقه مترجمانش که در سرآغاز فلسفه اسلامی قرار داشتند (جابری، ۱۳۶۲: ۱۵۰). هائری کربن این جریان را گسترده‌تر می‌داند و از آن‌ها با عنوان جریان «یونانی شرقی» یاد می‌کند که در شمال و شرق شاهنشاهی ساسانی بودند و آثار آنان به طور عمده به کیمیا، نجوم، فلسفه، طبیعیات و «علوم خفیه» مربوط می‌شد (کربن، ۱۳۸۴: ۲۹). بعید نیست که آنچه ما دین حرّانی می‌نامیم، مدتی طولانی دامنه‌ای گسترده از شرق تا غرب ایران را در بر می‌گرفته است. این جریان به احتمال بسیار محصول دوران هلنی و ترکیب فلسفه یونانی و حکمت عرفانی و رمزی ایرانی و بابلی بوده است. جابری پا فراتر می‌نهد و اساساً جریان نوافلاطونی را به شرق منتسب می‌داند: «درست در انطاکیه سوریه بود که مطالعات افلاطونی پا گرفت و رونق یافت و در آن‌جا نومینوس از مشهورترین افلاطونی‌های سوری شد. در این راه او از یک سو از فیثاغورث و از سوی دیگر از ادیان شرقی تأثیر پذیرفته بود» (جابری، ۱۳۶۲: ۱۵۷). ما در این‌جا با ترکیبی از توحید ادیان ابراهیمی، دوگانه‌گرایی ایرانی و افلاطون‌گرایی دین‌باور، روبه‌رویم (همان: ۱۵۸). جابری «نومینوس» را

بنیان‌گذار واقعی مکتب نوافلاطونی می‌داند؛ و به عبارتی این مکتب را با عنوان مکتب «نوافلاطونی شرقی» اصولاً یک مکتب شرقی می‌داند. نومینوس مشهورترین متفکر جریان «نوافلاطونی شرقی» بود که متونش «در مکتب افلوتین شرح و تدریس می‌شد، و هنگامی که معاصرانش بین آرا و نظریات افلوتین و نومینوس همانندی زیادی یافتند، بدون هیچ تردیدی، شیخ یونان، افلوتین بزرگ را به سرقت متهم کردند» (همان: ۱۵۷).

به احتمال زیاد، به همین دلیل کسانی چون ابن‌سینا و سهروردی زمانی با عبارتی چون «حکمت مشرقیه» یا «حکمت اشراقی»، به ایران باستان اشاره می‌کردند، نه افلوتین و جریان نوافلاطونی. کربن نیز همان‌گونه که ذکر شد، وقتی به جریان «یونانی شرقی» در «شمال و شرق امپراتوری ساسانی» می‌پردازد، به همین موضوع اشاره می‌کند. به عبارت دیگر، به عکس کسانی که فکر می‌کنند حکمت، فلسفه و عرفان شرقی متأثر از جریان نوافلاطونی است، این جریان نوافلاطونی است که متأثر از حکمت و فلسفه شرقی یا به قول سهروردی «خسروانی» یا به تعبیری دیگر حرانیان است.

به هر حال، با توجه به قرابت اندیشه حرانی و نوافلاطونی از یک طرف و از طرف دیگر قرابت آن با حکمت نور و تاریکی ایرانی، باید به دنبال موقعیتی در تاریخ پیش از اسلام به جهت ترکیب اندیشه یونانی و حرانی و ایرانی بود. به دلیل این که شهر حران نزدیک به هفت قرن در دولت‌های هخامنشی و اشکانی تابع ایران بوده است، ترکیب اندیشه دوگانه نور و تاریکی ایرانی با دین حرانی دور از انتظار نیست. اما در باب ترکیب اندیشه حرانی با فلسفه یونانی، با توجه به تقدّم این اندیشه بر نوافلاطونیان، مطابق سخن جابری، باید گفت که این ترکیب بایستی در زمان هلن‌گرایی عصر اشکانی رخ داده باشد و این رویدادهای فکری در زمان ساسانی و رومیان نیز ادامه داشته است. همان‌گونه که کربن تحت عنوان جریان «یونانی شرقی» بیان کرده، این جریان پس از این تغییرات، دیگر محدود به حران نبوده و بایستی در قسمت‌های زیادی از شاهنشاهی ساسانی گسترش یافته باشد و به همین ترتیب در امپراتوری روم؛ همان‌گونه که جابری در باب اندیشه نوافلاطونی به این امر اشاره کرده است.

عالمان حرانی به دلیل دانستن زبان سریانی و یونانی، بسیاری از منابع یونانی را به عربی ترجمه کردند. معروف‌ترین مترجم حرانی ثابت بن قره بود که به تنهایی ده‌ها کتاب تألیف و ترجمه کرد. وی برخی از کتاب‌های اسحاق بن حنین مانند *المجسطی* را دوباره ترجمه کرد و همین ترجمه بود که بعدها به ترجمه استاندارد محافل علمی تبدیل شد. اما مهم‌ترین تأثیر

حرانیان بر جریان فلسفه اسلامی، دخالت فعال آنان در ترجمه‌ها و جهت دادن ترجمه‌ها به سمت تفسیرهایی در جهت اندیشه «یونانی شرقی» یا حرّانی بود. به عبارتی، مترجمان آن‌ها در انتقال علوم فلسفی به عربی بیش از اندازه فعال بودند و در ضمن ترجمه، افکار فلسفی حرّانی یا نوافلاطونی شرقی را منتشر می‌کردند (جابری، ۱۳۸۷: ۱۵۲). همین امر باعث شد که بعدها فلسفه اسلامی به این سمت سوق یابد.

به‌ویژه تأثیر حرّانیان از طریق کندی در تأسیس فلسفه و علوم اسلامی انکارناپذیر است. او احترام خود به اندیشه حرّانی را پنهان نمی‌کرد (همان: ۱۵۰). کندی را باید حلقه پیوست نهضت ترجمه و تأسیس فلسفه اسلامی به دست فارابی دانست. ذهن او بیش‌تر از آن‌که درگیر نهضت ترجمه باشد، در پی شاکله‌سازی علمی بود که در نتیجه نهضت ترجمه به صورتی پراکنده روی هم انبار شده بودند. به همین دلیل، به سراغ فلسفه رفت و برای این منظور، عده‌ای مترجم را نیز به استخدام درآورد. کتاب‌های مهمی چون *متافیزیک* ارسطو، برخی از محاورات افلاطون مانند *تیمائوس* و *ضیافت*، رساله در مورد آسمان ارسطو، آثار علویه ارسطو و...، از سفارش‌های کندی برای ترجمه بودند. یکی از مهم‌ترین کتاب‌هایی که حلقه کندی ترجمه کرد، کتابی با نام *اثولوجیا* ترجمه حسین بن ناعمه بود که به اشتباه به ارسطو منتسب شد. این کتاب در واقع کوتاه‌نوشتی از *تاسوعات* فلوتین بود. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ترجمه‌های حلقه کندی «کشش و تمایل به سوی تفسیری با ارجحیت نوافلاطونی مشخص» بود (گوتاس، ۱۳۹۰: ۲۵۳). این حلقه به عکس نسطوریان، در ترجمه به دلایل عقیدتی توجه بسیار اندکی به صحت لغوی و وفاداری به متن داشتند و بیش‌تر ترجمه‌ها «تأویلی» بود (همان: ۲۵۷). فارابی نیز مدتی را در حرّان به تحصیل علم گذراند. این مدت تأثیری ماندگار در اندیشه وی گذاشت.

### ۳. شواهدی از تأثیر اندیشه حرّانی بر فلسفه فارابی

نظام فلسفه اسلامی به شکلی که امروز در اختیار داریم، اولین بار به دست فارابی مدوّن شد. در این قسمت می‌خواهیم با مروری کلی بر اندیشه وی نقش نظریات فلسفه یونانی و جریان‌های ذکرشده را باز یابیم. او از واجب‌الوجود آغاز می‌کند و با عبور از عقول ده‌گانه و فلک ثوابت و فلک‌الافلاک به علاوه فلک‌های هفت‌گانه، که همه بنا بر قاعده فیض از مبدأ واجب صادر می‌شوند، به عالم زیر فلک ماه یعنی عالم ماده می‌رسد. عقل فعال واسطه فیض وجودی برای جهان زیر ماه و عقلانی برای عقل بالقوه انسانی است (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۲۸-۱۲۹). فعل این عقل مفارق در عقل هیولانی، شبیه فعل آفتاب است در بصر؛ و از این جهت است که او را عقل فعال

نامند (همان: ۲۲۲). پس از ناحیت طبیعت مشترکی که در اجسام سماوی می‌باشد، وجود مادهٔ اولای مشترک بین اجسام مادون فلک قمر و از ناحیت اختلاف جواهر آن‌ها، وجود اجسام کثیر مختلف الجوهر لازم آید و... (همان: ۱۶۲). به این ترتیب، فارابی نجوم بطلمیوس، قاعدهٔ فیض و روحانیات ده‌گانهٔ حرّانی یا «نوافلاطونی شرقی» و فیزیک و قسمت‌هایی از متافیزیک ارسطو را در یک تفسیر واحد و توحیدی جمع می‌کند. برخی این تفسیر فارابی را ناشی از اشتباه مترجمان در نسبت دادن اتولوجیای افلوتین به ارسطو می‌دانند، در صورتی که درست بر عکس، فارابی آگاهانه سنت ایرانی - حرّانی را که در واقع منبع اصلی اندیشهٔ افلوتین است، با نجوم بطلمیوس و فیزیک و متافیزیک ارسطو در یک ساختار واحد و معنادار عرضه می‌کند. منطقی او نیز مانند منطقی ارسطو، چهارچوب و یا ساختار این هستی‌شناسی پیچیده است و علمی انتولوژیک است نه صوری.

تا این‌جا بخش اعظم فلسفهٔ اسلامی تقویم شده است، اما فارابی هنوز راضی نشده، دست به ادغام دیگری می‌زند: ادغام دین و فلسفه از طریق وضع عوالم موازی هستی‌شناختی عقل و خیال و ماده. به عبارتی او اصل اساسی فلسفهٔ منطقی بغداد را در مورد جدا بودن ساحت دینی و فلسفی، نادیده می‌گیرد. این انتخاب نیز به تفسیر ایرانی - حرّانی برمی‌گردد. در واقع، او بین ساحت عقل و ماده، چیزی شبیه ساحت روحانیات حرّانی قرار می‌دهد، یعنی عالم خیال. حکیم یا فیلسوف فیوضات عقل فعال را به واسطهٔ عقل درمی‌یابد و نبی به واسطهٔ قوهٔ تخیل (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۶۹). به عبارتی فارابی حقیقت فلسفه و دین را یکسان می‌داند، اما تفاوت منبع ارسال و بستر دریافت این حقیقت، عقل فلسفی و وحی نبوی را از هم متمایز می‌کند.

مشاهده می‌کنیم که در فلسفهٔ فارابی دیدگاه حرّانی یا «یونانی شرقی» غالب است و به عبارتی، جریان ترجمهٔ حرّانی در تأسیس جریان غالب فلسفهٔ اسلامی یعنی فارابی و سپس ابن‌سینا تأثیر مستقیم داشته است. این تأثیر می‌تواند هم از طریق پیشینهٔ ایرانی فارابی، هم گرایش‌های حلقهٔ کندی و هم مدتی باشد که او نزد حرّانیان تحصیل می‌کرد. هرچند فارابی کامل و ناآگاه تحت تأثیر این جریان نبود و در ادامه پس از صدور نفس و عالم تحت قمر، همهٔ امور مربوط به طبیعیات و نفس و مابعدالطبیعهٔ ارسطو جذب این نظام فلسفی جدید می‌شود. اما برای اتصال بخش ارسطویی و بخش ایرانی - حرّانی یا نوافلاطونی شرقی هنوز یک عامل کم است.

عالم ارسطویی قدیم است، ولی فارابی از طریق واجب‌الوجود و سلسله مراتب صدور و فیض به این عالم رسیده است؛ به عبارتی بایستی شرط خلقت جهان از یک منبع توحیدی هماهنگ با باورهای اسلامی فراهم آید. بایستی در عین پذیرش قدمت عالم ارسطویی، معلولیت آن نیز مد نظر



باشد. فارابی این مهم را با یک ابداع سرنوشت‌ساز انجام می‌دهد: تقسیم عالم به واجب و ممکن. ممکنات بالذات معلولند، حتی اگر قدیم باشند. ماهیت معلول حادث ذاتی است، نه حادث زمانی (فارابی، ۱۳۳۹: ۲۸). ماهیت ممکن می‌تواند موجود باشد یا موجود نباشد؛ و در صورت افاضه وجود، این ماهیت واجب بالغیر می‌شود. از همین جاست که وجود و ماهیت از هم جدا شدند. بنابراین، ما می‌توانیم طبیعیات ارسطویی را با قید ممکن بودن عالم طبیعی، در دستگاه فارابی داشته باشیم. مابعدالطبیعه ارسطو نیز در این قالب توحیدی قرار می‌گیرد و جز برخی موارد نشأت‌گرفته از فرهنگ چندخدایی یونانی که حذف می‌شوند، باقی مانده، به دستگاه فارابی تضمین می‌شود.

### ۳.۱. نسبت فلسفه فارابی و وضعیت سیاسی

تاکنون به جریان‌های مختلف از زمان ساسانی تا تأسیس فلسفه اسلامی پرداخته‌ایم. اما اگر فارابی را بنیان‌گذار فلسفه اسلامی بدانیم، او مسأله‌ای ویژه از زمان خودش را نیز به همراه داشت. فارابی تنها به جمع‌بندی و تدوین نظریات برخاسته از نهضت ترجمه اکتفا نکرد. وی این جمع‌بندی را در یک نظریه سیاسی عرضه کرد. این ساخت ویژه فارابی است و از یک فیلسوف اصیل جز این نمی‌توان انتظار داشت. این صورت‌بندی سیاسی با خاستگاه اولیه ایجاد مسأله در ایران زمان ساسانی نیز هماهنگ بود. نهضت‌های مزدکی یا مانوی و یا مسائل طبقات اجتماعی دهقانی یا نسطوری همگی در پیوند با امر سیاسی بودند. چرا او می‌خواست همه جریانات فکری و عقیدتی از دین گرفته تا عقلانیت فلسفی ارسطو تا جریانات نوافلاطونی ایرانی - حرآنی و حتی اندیشه‌های مانوی و مزدکی - از طریق پاسخ به مسأله شر به‌مثابه یک امر معدوم - را در یک ساخت فلسفی سیاسی واحد عرضه کند؟ عصر فارابی، عصر پیدایش بحران‌های گسترده در عرصه سیاسی خلافت اسلامی بود. حکومت اسلامی در قرن چهارم، دیگر پیوستگی سیاسی، اجتماعی و مذهبی اولیه را نداشت. قرن چهارم قرن تجزیه خلافت عباسی و تکوین حکومت‌های مقتدر محلی در سرزمین‌های اسلامی از طرفی و امتزاج تمدن‌های قدیم و ظهور ظرفیت‌های فکری تمدن اسلامی از طرف دیگر بود (متز، ۱۳۶۲: ۱۴). جدال زنادقه و متکلمان، جدال مذهب‌های مختلف اسلامی، جدال اندیشه‌های عرفانی و دین و فلسفه و... باعث پراکندگی امت اسلامی شده بود و فارابی می‌اندیشید که با تألیف اینان در یک ساخت واحد، شاید بتوان این جنگ و جدال‌ها را پایان داد. طباطبایی نیز همین نظر را دارد و «بحران خلافت» را دلیل اندیشه سیاسی فارابی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۳: ۱۲۱). با این توصیف، فارابی را می‌توان فیلسوفی دانست که هم در پی حفظ

انسجام سیاسی تمدن اسلامی بود و هم در پی حفظ ظرفیت‌ها و دستاوردهای در حال ظهور در قرن چهارم. به همین دلیل، او سعی داشت از طریق نوعی عقلانیت فلسفی که در شخص اول مدینه بروز می‌یابد، هم عقل و فلسفه را حفظ کند و هم خلافت و انسجام سیاسی را. این دغدغه‌ها را می‌توان در لابه‌لای نوشته‌های سیاسی فارابی یافت: مردود دانستن نظریه تغلب به‌مثابه مشروعیت حکومت. مهم‌ترین امری که محبوب مدینه جاهلیه است، غلبه یافتن است؛ آن که در میدان جدال غلبه یابد، بر همه آن‌ها پیروز و سزاوار بود و مورد غبطه همه آن‌هاست (فارابی، ۱۳۷۶: ۹۱). اما وی این سخن را نمی‌پذیرفت: ممکن نبود که هر انسانی که پیش آید و اتفاق افتد، رئیس اول مدینه بود (فارابی، ۱۳۷۹: ۲۶۴)؛ بلکه وی باید انسانی باشد که مراحل کمال را پیموده و کامل شده باشد و به صورت و مرتبت عقل و معقول بالفعل درآمده باشد (همان: ۲۶۶). متأسفانه جریان فقهی وقت نیز با استناد به قاعده «الحق لمن غلب» این وضعیت را تأیید می‌کرد. غزالی یکی از دشمنان فلسفه و فارابی، خود یکی از این تأییدکنندگان نظریه تغلب بود (غزالی، ۱۳۵۱: ۱۳۰). این‌جاست که فاصله فارابی به‌مثابه اندیشمندی خودآگاه به تاریخ و اجتماعی که در آن می‌زید، با غزالی که فقط حکم صادر می‌کند و چله می‌نشیند، مشخص می‌شود. فارابی به دنبال اجتماعی منسجم بر مدار عقل و غزالی با پیروی از حکم شمشیر به انتظار مغولان نشسته بود!! فارابی فلسفه را برای جامعه آن روز مسلمانان می‌خواست، نه یک تفنن آموزشی که در کتاب‌های فلسفی مکتوب می‌شد. این که فیلسوف متصل به عقل فعال، رئیس اول مدینه باشد، بدان معناست که فلسفه و اندیشه عقلانی - عقلانیتی با مختصات خاص فلسفه و اندیشه اسلامی - از طریق ساختار قدرت پیاده شده، موجب شکوفایی و پایداری جامعه شود.

## نتیجه‌گیری

نظر به روندی که پیمودیم، می‌توان نتایج زیر را انتظار داشت:

- ۱- تحلیل چگونگی شکل‌گیری فلسفه اسلامی در ارتباط تنگاتنگ با تاریخ اجتماعی خاص آن زمان است.
- ۲- ریشه‌های نهضت ترجمه و فلسفه در شرق اسلامی به مدت‌ها قبل‌تر و به زمان ساسانی و حتی پیش‌تر از آن برمی‌گردد. این گفته بدان معنا نیست که فلسفه یا علوم اسلامی در زمان ساسانی شکل گرفته است. برخی علوم مانند نجوم یا بخشی از فلسفه یونانی، در زمان ساسانی به پهلوی یا سریانی موجود بوده‌اند، اما تأسیس فلسفه و علوم اسلامی و یا توسعه اصلی علوم سابق، در دوره اسلامی رخ داده است. اهمیت زمان ساسانی بیش از آن‌که ناشی از توسعه یا

تأسیس علوم باشد، به درگیری‌ها و جدال‌های طبقات و اقوام و مذاهبی برمی‌گردد که منجر به شکل‌گیری پروبولموتیک و معادلات اجتماعی جدید شد. این طبقات و اقشار نوپدید، به منابع علمی متفاوت از منابع دینی سنتی گرایش داشتند و مقاومت جناح سنتی حاکم، مانع از به بار نشستن این جریان‌ها در زمان ساسانی شد. با برآمدن اسلام این جریان‌ها در پیچ‌وخم‌های تاریخ راه خویش را یافتند و یکی از نتایج این روند، نهضت ترجمه به عربی و سپس تأسیس فلسفه اسلامی بود. بنابراین، میراث اصلی عصر ساسانی برای فلسفه و کلاً معرفت‌شناسی اسلامی یک صورت‌بندی جدید جمعی با طبقات اجتماعی متنوع درگیر آن بود که برای حل مسائل خویش زبان یا ترمینولوژی نوینی را جست‌وجو می‌کرد. این زبان در نهایت در فلسفه اسلامی و عقلانیت ویژه شرق اسلامی به بار نشست.

علاوه بر این، نهضت ترجمه یک جریان کاملاً فعال و اثربخش در جهت‌بخشی و تعیین شاکله فلسفه اسلامی بوده است.

۳- اوج جریان علمی و فلسفی تمدن اسلامی حاصل همکاری طبقاتی گسترده و تحت شرایط اقتصادی و سیاسی خاص این طبقات بوده است. این جریان تا حمله مغولان به سرزمین‌های اسلامی ادامه داشت و پس از آن، این زمینه اجتماعی از بین رفت.

۴- فلسفه اسلامی یک از حلقه‌های اصلی تاریخ فلسفه جهانی است. این جریان مسأله‌های بومی را از طریق ترمینولوژی و ساخت فلسفی ویژه خویش پیگیری و یک گفتمان خودآیین فلسفی ایجاد کرده است.

## منابع

۱. ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *الفهرست*، ترجمه محمد رضا تجدد، تهران: انتشارات اساطیر.
۲. بلاذری، احمد بن یحیی (۱۳۴۶)، *فتوح البلدان*، ترجمه آذرتاش آذرنوش، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۳. تقضلی، احمد (۱۳۸۷)، *جامعه ساسانی*، ترجمه مهرداد قدرت‌دیزچی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۱)، *جدال کلام و عرفان و فلسفه در تمدن اسلامی*، ترجمه رضا شیرازی، تهران: نشر یادآوران.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۷)، *ما و میراث فلسفی‌مان*، ترجمه سیداحمد آل‌مهدی، تهران: نشر ثالث.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴)، *بازخوانی تاریخی فلسفه اسلامی در شرق اسلامی*، ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: انتشارات هرمس.

۷. **دینکرد چهارم** (۱۳۹۳)، پژوهش مریم رضایی، تهران: انتشارات علمی.
۸. الریس، ضیاءالدین (۱۳۷۳)، **خراج و نظام‌های مالی دولت‌های اسلامی**، فتحعلی اکبری، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
۹. شیرالی، عادل (۱۳۹۲)، **حرائین**، تهران: نشر بصیرت.
۱۰. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۳)، **زوال اندیشه سیاسی ایران**، تهران: نشر کویر، چاپ ششم.
۱۱. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۹)، **تاریخ طبری**، گردانیده منسوب به بلعمی، تصحیح و تحشیه دکتر محمد روشن، تهران: نشر سروش، چاپ چهارم.
۱۲. عبدالرزاق، مصطفی (۱۳۶۸)، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه فتحعلی اکبری، اصفهان: انتشارات پرسش.
۱۳. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۵۱)، **احیاء علوم الدین**، ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. غفاری، حسین (۱۳۷۸)، «فلسفه اسلامی یا فلسفه مسلمین»، مجله فلسفه دانشگاه تهران، ش ۱، پاییز.
۱۵. فارابی، ابونصر محمد بن محمد (۱۳۳۹)، **فصوص الحکم**، ترجمه و توضیح غلام‌حسین آهنی، اصفهان: کتاب فروشی تأیید اصفهان.
۱۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۶)، **سیاسة المدنیة**، ترجمه حسن ملک‌شاهی، تهران: نشر سروش.
۱۷. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹)، **اندیشه‌های اهل مدینه فاضله**، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. قادری، حاتم (۱۳۸۸)، **ایران و یونان**، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۹. کربن، هانری (۱۳۸۴)، **تاریخ فلسفه اسلامی**، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، چاپ چهارم.
۲۰. کریستین‌سن، آرتور (۱۳۷۸)، **ایران در زمان ساسانیان**، ترجمه رشید یاسمی، تهران: نشر صدای معاصر.
۲۱. کولسنیکف، آ.آ. (۱۳۸۹)، **ایران در آستانه سقوط ساسانیان**، ترجمه محمد رفیق یحیایی، تهران: نشر کندوکاو.
۲۲. گوتاس، دیمیتری (۱۳۹۰)، **اندیشه یونانی و فرهنگ اسلامی**، ترجمه عبدالرضا سالار بهزادی، تهران: نشر فرزاد.
۲۳. لیونز، جان‌اتان (۱۳۹۳)، **بیت الحکمه**، ترجمه بهرام نوازی، تهران: انتشارات سروش.
۲۴. منشی، ابوالمعالی نصرالله (۱۳۷۳)، **کلیله و دمنه**، شرح حسین حداد، تهران: انتشارات قدیانی.
۲۵. میتز، آدام (۱۳۶۲)، **تمدن اسلامی در قرن چهارم**، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، تهران: نشر امیرکبیر.
۲۶. هوشنگی، لیلیا (۱۳۹۶)، **تاریخ و عقاید نسطوریان**، تهران: نشر حکمت سینا، چاپ دوم.