

شکل‌گیری ساختار دیالکتیکی فلسفه اسلامی

نقش ایرانیان در آن

حبیب‌الله فاضلی

کارشناسی ارشد فلسفه سیاسی، دانشگاه تهران

به اضافه کردن «اسلامی» به فلسفه نیست و اگر این انطباق حاصلی جز تعارض نخواهد داشت ترکیبی به نام فلسفه‌ی اسلامی بی‌معنا خواهد بود. (محمدخانی، ۱۷/۱۳۷۷)

اساس اظهارات با رویکردهای فوق مبتنی بر تعارض ذاتی بین عقل که جوهر فلسفه‌ی یونانی و وحی به‌عنوان گوهر فلسفه‌ی اسلامی می‌باشد.

گروهی دیگر از آن جهت عنوان فلسفه‌ی اسلامی را نادرست خوانده‌اند که آن چه تحت این عنوان ارایه گردیده، چیزی جز آمیزه‌ی از اندیشه‌های ارسطو و نوافلاطونیان نیست که به‌وسیله‌ی سریانیان به زبان عربی ترجمه شده و در سایه‌ی دولت عباسی که روح ایرانی بر آن سیطره داشت در سرزمین‌های دور از جزیره‌العرب رواج یافت. ارنست رنان بیان می‌دارد:

«که اگر مجموعه‌ی افکار و عقایدی را که در مناطق امپراتوری اسلامی و در سرزمین‌های دور از شبه‌جزیره‌ی عربستان به‌عنوان عکس‌العملی در برابر روحیه‌ی عربی به‌وجود آمد «فلسفه‌ی عربی» بنامیم جز خلط مبحث ناستوده چیز دیگر نخواهد بود». (الفخوری، ۹۹/۱۳۷۷)

رنان و حتا در ادامه گوتیه نیز فلسفه‌ی اسلامی را ساختار نامنسجمی از عناصر متضاد و اخذشده‌ی نوافلاطونیان دانسته‌اند که فلسفه‌ی حقیقی اسلام را باید در افکار متکلمان اولیه جست‌وجو کرد. (همان، ۱۱۰) تقریباً می‌توان گفت حکم در باب کم‌اهمیت‌دانستن فلسفه‌ی اسلامی و یا تقلیدی‌بودن آن رویکرد کلی مستشرقین و اسلام‌شناسان غربی بوده است هرچند محققان بزرگی همانند هانری کربن توجه خاصی به فلسفه‌ی اسلامی داشته و بویژه فلسفه‌ی اسلامی - اشراقی و با تاکید بر اسماعیلیه را دارای اصالت خاصی دانسته‌اند.

اکثر فرهنگ‌ها و دایره‌المعارف‌های فلسفه نیز شروع فلسفه‌ی اسلامی را تنها بعد از عصر ترجمه و ورود فلسفه‌ی یونانی دانسته‌اند و استدلالات برهانی یکی دو سده‌ی اول را از جنس کلامی شمرده‌اند، فرهنگ فلسفه‌ی مک میلان حرکت اصلی را از زمان مأمون و تالیس دارالتترجمه می‌داند که در آن فیلسوفان عرب مسیحی مواد یونانی را به زبان سریانی و عربی ترجمه کرده‌اند. (Edward, 1967: 3/219)

فرهنگ معتبر فلسفه‌ی راتلج نیز در عباراتی آورده است: بهترین بیان در باب توصیف فلسفه‌ی اسلامی این است که سنت فلسفی است که

این که فلسفه اسلامی صرفاً تکرار ناموزون نت‌های فلسفه‌ی یونانی است و یا اساساً دارای مبانی و بنیاد متفاوتی از فلسفه‌ی استاذان یونانی است پرسش‌های پُرمناقشه‌ی می‌باشد که بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان را به خود مشغول داشته و نظرات متفاوت و گاه متعارضی عرضه گردیده است.

استدلال اصلی آن است که برخلاف آراء ایدئولوژیک شرق‌شناسانه و نژادگرایانه فلسفه‌ی اسلامی دارای ماهیتی دیالکتیکی و متشکل از عناصر فکری اسلامی، یونانی، ایرانی و سریانی می‌باشد که جوهره‌ی آن پیوند و سازگارسازی عقل و عشق یا رد تراحم میان دین و فلسفه می‌باشد.

در بخش دیگر مقاله به نقش برجسته‌ی ایرانیان در تدوین فلسفه و فکر اسلامی و کم‌توجهی بدان‌ها در نوشتن تاریخ فلسفه‌ی اسلامی اشاره‌ی خواهد شد و در نهایت فلسفه‌ی سیاسی را به‌عنوان مهم‌ترین و درعین حال منزوی‌ترین بخش فلسفه‌ی اسلامی را مورد نقد قرار خواهیم داد که فیلسوف سیاسی با قطع امید از واقعیت جامعه و زندگی سیاسی در شمار «غربا» قرار گرفته و حکمیت فلسفه‌ی مننی را در یوتوپیای نظری‌اش پیگیری می‌کند، به‌گونه‌ی که فلسفه‌ی مننی در جهان اسلامی و نزد فیلسوفان نه راه‌حلی نهایی و اندیشیده‌شده‌ی زندگی سیاسی که دانشی تجملی و منحصر در خواص و اعیان بوده است. با این اوصاف فلسفه‌ی مننی / سیاسی از عصر تدوین آن تاکنون حاشیه و انزوا در جامعه‌ی را که فقه میدان‌دار آن است را بر متن آن ترجیح داده و حد اکثر دخالت آن با وساطت شریعت صورت گرفته است.

انتقال علوم عقلی و شکل‌گیری ساختار دیالکتیکی فلسفه‌ی اسلامی

فلسفه‌ی اسلامی صورت ادراک عقلانی انسان مسلمان از هستی می‌باشد و دارای هویتی عقلانی به‌معنای عام است که در برهه‌ی از تاریخ فکر ظهور کرده است.

آنچه در فلسفه‌ی اسلامی نمایی متمایز از فلسفه‌ی یونان به‌دست می‌دهد، قرار گرفتن الوهیت یا وحی به‌جای انسان در کانون آن می‌باشد. به‌جهت همین ماهیت دینی فلسفه‌ی اسلامی می‌باشد که بعضی بر آنند که بیان نمایند فلسفه‌ی اسلامی، در ظاهر حامل تناقض بارزی است بدین معنا که اگر تمامی معنای فلسفه منطبق با دیانت است دیگر نیازی

در بیرون از فرهنگ اسلامی به وجود آمده است. (Routledge, 1998: 5/6)

هر دو فرهنگ فلسفه‌ی فوق شروع فکر فلسفی در جهان اسلامی را از قرن سوم و منبعث از فلسفه‌ی یونانی دانسته‌اند که حاملان اصلی آن نیز مسیحیان در نسطوریان بوده‌اند.

حنا الفاخوری در بیان ماهیت فلسفه‌ی اسلامی عبارتی از روزیه آورده: مهم‌ترین مسأله‌ی که ذهن فلاسفه مسلمان را به خود مشغول داشته وفق دادن دین و فلسفه بوده است. (فاخوری، ۱۰۱) به نظر می‌رسد که تلاش جهت یکسان نشان دادن هدف دو روش عقلی و وحی یا دل و دماغ جوهره‌ی ساختار فلسفه‌ی اسلامی باشد، به گونه‌ی که دینانی بیان می‌دارد اگر کسی چنین بیاندیشد که توجه به فلسفه و به کاربردن عقل نظری، فضای دین و معارف الهی را تنگ و محدود می‌کند، ناچار باید به این امر اعتراف کند که فلسفه‌ی اسلامی معقول و محصولی ندارد. (دینانی، ۱۳۳۹: ۱۲۳)

به درستی که کل جریان فلسفه‌ی اسلامی تلاشی است جهت ردّ تراجم دین و فلسفه و فیلسوف مسلمان می‌کوشد تا به خیال خود و با اتکاء به دو بال عقل و عشق معرفت حقیقی را کسب کند.

به صورت کلی ورود جریان فلسفی به عالم اسلامی بعد از قرن سوم به یاری ترجمه‌های سریانی و اسکندرانی صورت گرفت و دسترسی مستقیم به آثار یونانی میسر نبود. (Edward, 1998: 5/220) این جریان که تا به امروز ادامه داشته سه مرحله تکاملی را در جهان اسلامی پیموده است فلسفه‌ی اخذ شده توسط فارابی به عنوان نخستین فیلسوف مهم اسلامی از یونان به وسیله‌ی ابن سینا ادامه یافت و برخلاف فلسفه‌ی مشایی ارسطو و متأثر از تفسیر نوافلاطونی یونانی، به بصیرت معنوی گرایش یافت و خود را به کلام نزدیک‌تر ساخت.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی به عنوان دومین حکیم موسس فلسفه‌ی اسلامی و متأثر از حکمای الهی ایران زمین کوشید تجربه‌ی معنوی و تحقیق فلسفی را در هیاتی واحد جمع نماید. در فلسفه‌ی سهروردی، زرتشت و افلاطون چهره‌ی واحدی می‌یابند.

اما سومین و یکی از مهم‌ترین جریانات فلسفه‌ی اسلامی که عامداً یا جاهلانه مورد غفلت قرار گرفته حکمت متعالیه ملاصدرا می‌باشد که کوشید آرای فلسفی فلاسفه را با معنویت عرفانی سهروردی و توجه به آراء متکلمین درآمیزد و به یاری جوهره‌ی از حکمت شیعی بنان ساختار وجودی منسجمی دهد. هر چند این مرحله از جریان فلسفه‌ی اسلامی، غالباً مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه‌ی اسلامی را بعد از انتقادات غزالی و نگارش «تهافت‌الفلاسفه» تمام شده انگاشته‌اند.

در چند دهه‌ی اخیر تلاش‌های زیادی توسط افرادی چون سید جلال‌الدین آشتیانی، سید حسین نصر، هانری کرین، رضا داوری و... جهت رد این پندار و شناساندن فلسفه‌ی اسلامی بعد از غزالی و جریان مهم آن یعنی حکمت متعالیه صورت گرفته است. رضا داوری با حمله به چنین نگرش‌هایی بیان می‌دارد: «فلسفه‌ی اسلامی دارای اصولی متفاوت با فلسفه‌ی یونانی است و برخلاف آنچه گفته‌اند فلسفه‌ی اسلامی با غزالی به پایان نرسید، شاید اجمالاً بتوان پذیرفت که دوره‌ی حکمت مشاء با این نقدها تمام شد، اما این پایان فلسفه‌ی اسلامی نبود».

(داوری، ۱۳۸۳/۷۸)

داوری با رد پندار ابن رشد و ابن رشد گرایان و بسیاری که فلسفه را منحصر به افلاطون و ارسطو دانسته‌اند و جریان فلسفه‌ی اسلامی، فارابی و ابن سینا را انحرافی در تاریخ فکر فلسفی به حساب می‌آورند، بیان می‌دارد: این رشد هم توجه نکرده که جمع علم کلام و فلسفه مرحله‌ی از تاریخ فلسفه‌ی اسلامی است و نه اشتباه و خطایی که یک یا چند شخص مرتکب شده باشند. (داوری، ۸۱) در واقع رضا داوری و سایر مناقعان جریان فلسفه کلاسیک اسلامی که در نهایت به تصدیق و همراهی با دین می‌انجامد را نه انحرافی از جریان فکر بلکه تحولی در فلسفه دانسته‌اند، تحولی که با آن فلسفه در عالم اسلام شُن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانه‌ی خود مستقر شده است. (همان، ۱۱۷-۱۰۷) در این نگرش انحناء ماهیت فلسفه در جهان اسلامی از یونانی به اسلامی نه یک انحراف که یک امتیاز و هم‌رنگی با محیط اندیشگی خود است که به یاری آن قیاس برهانی نیز به عنوان تلاشی در راه اثبات حقیقت به خدمت گرفته می‌شود.

چنین استدلالی فارابی را متقاعد به تلاش جهت جمع رأی حکیمین کرده و تا امروز چنین استدلالی در کل جریان فلسفه اسلامی موج زده است. نویسنده «ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام» معتقد است در فلسفه‌ی اسلامی تفاوت و تفرقه‌ی که میان عقل و عشق مشاهده می‌شود به مراحل و مراتب آغازین آن‌ها مربوط می‌شود، ولی در نهایت عشق با عقل منافات نداشته و دوگانگی از میان آن‌ها برداشته می‌شود. (دینانی، ۲۶)

در این‌که فلسفه‌ی مطرح شده در جهان اسلامی وامدار فلسفه‌ی استادان یونانی و حکمای ایرانی است نمی‌توان تردید کرد؛ اما این‌که چرا مسلمین از همان قرون اولیه‌ی اسلامی به فکر اخذ عناصر یونانی و علوم عقلی به داخل تمدن اسلامی افتاده‌اند فرضیات متنوع و گاه متضادی بیان گردیده، فاخوری اخذ فلسفه‌ی یونانی را نوعی استراتژی از جانب مسلمانان برای دفاع از اسلام در مقابل آیین گنوسی، زرتشتی و مانوی می‌داند که تهدیدی دینی - سیاسی به شمار می‌آمدند و به همین دلیل حمایت مأمون و خلافت عباسی را در پی داشته است. افرادی چون ماجد فخری و بعضی عرب‌گرایان دیگر روحیه‌ی علم‌دوستی عرب و علاقه به دانش سایر تمدن‌ها و یا توصیه‌های قرآن به اندیشمندان و علم دوستی را علت اصلی تمایل تمدن اسلامی به علوم عقلی ذکر کرده‌اند، اما این‌که چرا این علاقه‌مندی اعراب به علم‌دوستی و اثربخشی توصیه‌های قرآن صرفاً بعد از قرن دوم و سوم و با پایان حکومت بنی‌امیه اوج می‌گیرد، توضیحی داده نمی‌شود.

انگیزه‌های سیاسی نیز یکی از علل مهمی می‌باشد که بسیاری از صاحب‌نظران همانند کارل هنریش بکر به آن اهمیت اساسی داده‌اند، به این معنی که مسلمین جهت مقابله با متصوفه از فلسفه‌ی یونانی استمداد جستند، اما نکته‌ی مهم آن‌که اگر بنا بر علم‌دوستی و هماهنگی با تمدن اسلامی بود، بایستی آثار ایرانی و پهلوی ترجمه و اقتباس می‌شد که ماهیتی دینی نیز داشت.

تفسیر دیگری نیز برآند که اعراب به قصد مقابله با ایرانیان و روند رو به رشد حضور آنان و برای غلبه بر احساس حقارت خویش سعی کردند به سلاح منطق و فلسفه‌ی یونانی متوسل شوند و نقش اصلی در اتخاذ فلسفه‌ی یونانی را اعراب مسیحی و ایرانیان با انگیزه‌های متفاوت برعهده داشتند.

عمل نمود. (فخری، ۱۳۷۲/۳۸-۳۲)

نهضت ترجمه که در جهان اسلام صورت گرفت و بسیاری از کتب جریان ساز فلسفه یونان و حکمت ایران در آن به سریانی و عربی ترجمه شد دارای دو مرحله اصلی می باشد یکی از روی کار آمدن عباسیان تا به قدرت رسیدن مامون در سال ۱۳۳ که تا آن زمان آثار مهمی بویژه به وسیله مترجمان ایرانی، مسیحی و یهودیان نوآیین ترجمه شده بود و مرحله دوم از به قدرت رسیدن مامون و تأسیس دارالحکمه آغاز می گردد و تلاشی رسمی برای ترجمه ی متون فلسفی و جمع آوری پژوهشگران فلسفه صورت می گیرد. (Oleary, 2000/105) در باب تلاش مسلمانان جهت ترجمه ی متون سایر تمدن ها قبل از دارالحکمه روزنتال می نویسد: «براساس بعضی گزارش ها خالد بن یزید بن معاویه که به عنوان فیلسوف خاندان اموی به شهرت داشت و متمایز از دیگران علاقه مند به علوم بود. و به دستور او یک گروه از فلاسفه یونان که در پایتخت مصر ساکن بودند به ترجمه ی بعضی کتب شیمی از یونانی و قبطی به عربی پرداختند و این اولیه ترجمه ها از یک زبان خارجی در جهان اسلام بود». (Rosenthal, 1995/47)

اولیری نیز همانند بسیاری از مستشرقین انتقال دستاوردهای هلنیستی و انتقال فلسفه توسط نسطوریان و طب به وسیله ی حوزه ی جندی شاپور و نسطوریان را مجرای اصلی و محرک اصلی انجام انتقال ترجمه ها می داند. (Oleary, 119)

همان گونه که آمده آشنایی دانشمندان اسلامی با علوم عقلی یونانی از جمله فلسفه ارسطو و افلاطون از مجرای تفاسیر نوافلاطونی و مدارس اسکندریه و انطاکیه صورت گرفت و این فاصله مانع از رویارویی مستقیم آن ها با فلسفه ی

استان یونانی شد. هرچند اشارات و ارجاعات به افلاطون که در دست است نشان می دهد که در مواردی مسلمین با تفسیرهایی غیر از تفسیرهای نوافلاطونی نیز آشنا بوده اند، همانند آثار جالینوس که گردآوری مطلوب و غیرافلاطونی از آثار افلاطون است. از طرف دیگر این ندیم اشاره دارد که ابرقلس نیز تفسیر فلاون را نوشته که قسمتی از آن را ابن زوره از سریانی به عربی نقل کرده است و متن یونانی آن از بین رفته است (ابن ندیم، ۲۵۶/۷۴) و رازی نیز با مطالعه ی جالینوس و تفسیر پلوتارک بر طیمائوس افلاطون را شناخته است.

فارغ از این اشارات که نصر و داوری بدان توجه بیش تری دارند، افلاطون در جهان اسلامی با تفسیرهای فلوطینی شناخته شده است. سید جواد طباطبایی که به انحطاط و انحراف در فکر اسلامی - ایرانی توجه دارد و با معیار فلسفه ی عقلی یونانی باستان فلسفه ی اسلامی را کم اعتبار و خارج از جریان اصلی فلسفه دانسته و می نویسد: «انتقال میراث یونانی به حوزه ی فرهنگ و تمدن اسلامی از مجرای تفسیری ناسازگار با سرشت فلسفه ی یونانی انجام پذیرفت و همین امر به مانع عملی در راه درک درست معنای فلسفه ی یونانی از سوی فیلسوفان

تفسیر متضاد دیگری نیز بر آن است که اخذ معارف یونانی در تمدن اسلامی برآمده از استراتژی ایرانیان بوده که جهت ممانعت از هژمون یافتن قدرت و تعالیم عربی / اسلامی به بسط دانش یونانی پرداخته اند و بدان جهت خود نیز عاملان اصلی آن به شمار می روند. (داوری، ۱۳۷۴/۹۶)

اما علت دیگری که از نظر ما نیز با توجه به تحولات تاریخی و سیاسی قرون دوم و سوم هجری جهت اخذ علوم عقلی یونانی درست تر می نماید آن است که جریان اخذ فلسفه ی یونانی را به هرج و مرج و تفرقه های کلامی - فرقه ای دو سده ی اول اسلام ارجاع می دهد که فیلسوفانی همانند فارابی را بر آن داشت تا جهت حل بحران خلافت و ایجاد نوعی اتحاد در سرزمین های اسلامی از نقطه ای خارج از شریعت و موارد مورد ادعا یعنی فلسفه یاری بگیرند و بی شک دانش یونان و تفسیر موافق آن در دستور کار قرار می گرفت. (فیرحی، ۱۳۷۸/۲۱۰-۱۱۵) در اصل این بحث که فلسفه و علوم عقلی یونانی و ایرانی به تدریج (حال با هر انگیزه ای) وارد تمدن اسلامی گردیدند دیگر



نمی توان تردیدی داشته اما این علوم عقلی چه گونه گرفته شدند و چه تحولی یافتند مبحثی ست مهم و مورد مناقشه که نهضت ترجمه ی قرن دوم هجری نقطه ی کانونی و مهمی در آن به شمار می رود، اما نباید پنداشت که آشنایی مسلمین با فلسفه ی یونانی از نهضت ترجمه آغاز گشته است زیرا قبل از آن که نهضت ترجمه در قرن دوم هجری آغاز گردد، فلسفه ی یونانی کم و بیش در عالم اسلامی نفوذ کرده بود و جریان هایی همانند شیعه و معتزله با بهره گیری از استدلالات عقلانی واکنش های زیادی را برانگیخته بودند. (خفگی، ۱۳۷۸/۸۷) داوری نیز می نویسد:

از داستان آشنایی نصر بن حارث پسر خاله پیغامبر به فلسفه ی یونانی که بگذریم و از تاثیر افکار یونانی در مضامین نامه ی تفسیر هم چشم ببویشیم باز ناچار باید قبول کنیم که از همان قرن اول هجری مسلمین به فلسفه ی یونانی توجه داشته اند. (داوری، ۸۱/۷۴)

ملاصدرا و بعضی دیگر از فیلسوفان اسلامی هم در آثار خود سخن از آشنایی متکلمین اوایل نسبت به فلسفه ی یونانی گفته اند هرچند این فلسفه غیر از فلسفه ی مشاء بوده متکلمانی همانند ابوالهذیل علاف و هشام بن الحکم اطلاع نسبتاً وسیعی از فلسفه ی یونانی داشتند. مدرسه ی اسکندریه اولین مدرسه ی یونانی بود که به تصرف مسلمانان درآمد و تقریباً همه آشنایی مسلمانان با معارف یونانی از مجرای مدرسه ی اسکندریه انطاکیه و تفاسیر غالب بر آن ها صورت گرفت. در عرصه ی سیاست عملی هم امویان به مباحث نظری توجهی نداشتند اما با فروپاشی امویان و ظهور عباسی و فروپاشی هژمونی نژادی عربیت بر جهان اسلام و حضور عنصر ایرانی مباحث فلسفی و فرقه های کلامی و در نهایت نهضت ترجمه رونق گرفت، هرچند در مواردی کلام آلت سیاسی قرار گرفت و علیه آزادی اندیشه

دوره‌ی اسلامی تبدیل شد، زیرا فلسفه‌ی افلاطون و یونانی به صورت نوعی الهیات درآمد که از ویژگی‌های بسط اندیشه‌ی فلسفی یونانی در درون حکمت ناشی شده از سه شاخه‌ی ادیان ابراهیمی است. (طباطبایی، ۳۲/۳۳)

اما آشنایی با فیلسوفان اصیل یونان یعنی افلاطون خالی از آشفته‌گی‌ها و انتصابات اشتباه کتب و مباحث نبوده، چنان‌که نویسنده‌ی کتاب **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی** می‌نویسد: «با آن‌که مشائیان در پیروی از عقاید ارسطو و اثبات اقوال او اصرار می‌ورزیدند تحت تاثیر شدید روش افلاطون جدید بودند و حتا بعضی از کتب منسوب به ارسطو را که از آثار نوافلاطونیان و حاوی نظرهایی مخالف عقاید ارسطو بود را به‌عنوان کتب ارسطو مورد شرح و تفسیر قرار دادند.» (صفه، ۱۵۷/۱۳۶۵)

ماجد فخری با تایید مطلب فوق بیان می‌دارد که کتاب یونانی که در اندیشه‌ی فلسفی اسلامی از همه قاطع‌تر بود... کتاب **اثولوجیا** (اصول الهیات) افلوپین است که سخت دور از تعالیم اصیل ارسطوست و نظریه‌ی صدور یا فیض که بنیاد تمامی اندیشه‌ی فلسفی اسلامی‌سته (فخری، ۴۷) اساساً نظریه‌ی متعلق به افلوپین است و ارتباطی با مباحث ارسطو ندارد و گاه در تقابل با آن‌هاست، در حالی که در جهان اسلام با عنوان اصلی ارسطویی مورد قبول و شرح قرار می‌گرفت. کتاب دیگری به نام **العله** نیز منسوب به ارسطوست که با اضافات و تصرفاتی از کتاب **اثولوجیا یا الربوبیه دیووخس برقللس افلاطونی** ما مأخوذ بوده است.

رای رایج آن است که تاثیر ارسطو در جهان اسلام کم‌تر از افلاطون بوده و این‌که مسلمین سیاست ارسطو را دیرتر از سایر آثار وی شناختند و ترجمه کردند. هر چند که از اشارات متعدد پیداست که مسلمین از وجود چنین کتابی آگاهی داشتند اما بسیاری از پژوهندگان فلسفه‌ی اسلامی همانند بنوی، ابراهیم مذکور، محسن مهدی، داوری، صدیقی، دنلپ در مورد آگاهی درست مسلمین از محتوای کتاب سیاست ارسطو و ترجمه‌ی آن اظهار تردید کرده‌اند. علی‌رغم آن‌که حنین بن اسحاق اخلاق نیکو ماخس را به‌نام **کتاب الاخلاق** ترجمه کرده و والترز نیز معتقد است که اعراب تقریباً تمام آثار ارسطو به استثنای سیاست - اخلاق او دموس و ماگنام‌الیا را می‌شناختند، اما شکی نیست که تاثیر آثار و متون افلاطونی یا نئوافلاطونی بیش از آثار ارسطویی می‌باشد، سید جواد طباطبایی این امر را ناشی از کج فهمی از فلسفه‌ی افلاطون دانسته و می‌نویسد: «افلاطون در دریافت دوره‌ی اسلامی به «افلاطون الهی» و اهل الهیات تبدیل شد و کم‌ترین سخنی که می‌توان گفت آن است که چنین دریافتی از افلاطون و اندیشه‌ی فلسفی او از بنیاد با شخص و اندیشه‌ی او سازگاری نداشت.» (طباطبایی، ۸۹)

رای رایج آن است که مسلمین در گزینش عقلاانه عمل کرده‌اند و افلاطون را موافق‌تر با دین و متافیزیک اسلامی می‌دیدند، رضا داوری اتهام گزینش به فیلسوفان مسلمان در انتخاب افلاطون الهی بر ارسطو را سطحی و مغایر با مبانی فرهنگ و تمدن اسلامی و تفسیری مبتنی بر نفسانیات می‌داند و بیان می‌دارد این انتخاب نه توسط فارابی بلکه قبل از فارابی هم صورت گرفته بود: «نباید تصور گردد که عنایت کم‌تر به

سیاست ارسطو بدان جهت بوده که آرای ارسطو مبانی دینی نداشته و تقرب آن به احکام دین دشوار بوده است، چه در این صورت اخلاق ارسطو هم مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت.» (داوری، ۸۹/۱۳۲۴) برخلاف بسیاری چون طباطبایی و حتا داوری که در نهایت نفوذ بیش‌تر افلاطون نسبت به ارسطو را در فلسفه‌ی اسلامی پذیرفته‌اند، دکتر صفا می‌نویسد: «در منطق و فلسفه‌ی اولی دانشمندان اسلامی بیش‌تر مجذوب آثار و افکار ارسطو و در درجه‌ی دوم افلاطون و یا شروع نوافلاطونی آن دو گردیدند و این علاوه بر علل تاریخی معلول علت‌های دیگر خاصه استفاداتی بود که علمای علم کلام از روش قیاسی و استدلالی ارسطو کردند.» (صفه، ۱۳۶۶: ۱۳۴۱/۱)

در باب حاملان علوم عقلی به تمدن اسلامی که در شکل بخشی فکر اسلامی موثر بوده‌اند سخن بسیار رفته است. به‌طور خلاصه آن‌که اکثر مستشرقین و مورخان غربی جریان فلسفه / فکر اسلامی در پی آنند تا جدا از تاکید بر محتوایی کاملاً یونانی فلسفه‌ی اسلامی بر این نکته نیز اشاره نمایند که حاملان این انتقال نیز مسیحیان ساکن سرزمین‌های اسلامی و یا مترجمین غربی آشنا به زبان‌های عربی و سریانی بوده‌اند و اشاره به مترجمین یا حکمای ایران جز اشاراتی گذرا چیزی نمی‌باشد. مورخین عرب و یا به‌عبارت درست‌تر عرب‌گرا نیز می‌کوشند تا ماهیت نژادی و عربی فکر اسلامی را ارجحیت بخشیده و آن‌گونه که مورخینی همانند الفاخوری و فخری آورده‌اند اساساً فلسفه‌ی اسلامی را از فلسفه‌ی عربی معرفی کرده‌اند.

ماجد فخری در کتاب **تاریخ فلسفه‌اش** علی‌رغم اهمیت فراوان دادن به عنصر عربیت در فلسفه‌ی اسلامی و ناچیز شماری سهم ایرانیان و سایر اقوام در شکل‌گیری آن، گاه در کتابش استدلال اولیه‌اش را به فراموشی سپرده و با اعتراف به نقش ایرانیان می‌نویسد: «در حقیقت برتری آن‌ها چندان بارز بود که پس از سال ۱۳۳/۷۵ تقریباً همه‌ی شخصیت‌های برجسته‌ی اسلام ایرانی تبار بوده‌اند: سیبویه (متوفی حدود ۱۶۱/۷۹۳) بزرگ‌ترین نحوی، ابن سینا (متوفی ۱۰۳۷/۴۲۷) بزرگ‌ترین فیلسوف، رازی بزرگ‌ترین پزشک، غزالی بزرگ‌ترین متکلم از ایرانیان بوده‌اند.» (فخری، ۵۳)

فخری در جای دیگری از کتابش کوشیده است تا با قراردادن هم‌سنگی فرزاندی اعراب و یونانیان به تفسیری از جریان حکمت‌نویسی و اندرزنامه‌ها و یا ترجمه‌ی آن‌ها مثلاً به‌وسیله‌ی «عبداللّه بن مقفع» به عربی بپردازد و می‌نویسد: هدف ایرانیان از این گونه تلاش‌ها آن بوده تا خود را در حکمت و فرزاندی هم‌سنگ یونانیان و اعراب جلوه دهند، حال آن‌که در هیچ‌جا اشاره نکرده‌اند که کدام فیلسوف مترجم و یا مورخ ایرانی در پی آن بوده تا خود و فرهنگ ایرانی را در غنا و فرزاندی هم‌سنگ اعراب جلوه دهد. بحث دیگری که فخری به فراموشی سپرده این‌که جریان حکمت‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی سال‌ها و بلکه قرن‌ها قبل از سلطه‌ی اعراب در سرزمین‌های ایرانی جاری بوده و به نظر نمی‌رسد که کسی در صدد نشان دادن هم‌پایگی فرزاندی ایرانیان و اعراب بوده باشد. مورد سوم آن‌که فرزاندی فکری یونانیان مبتنی بر منابع فلسفی و عقلی فراوانی بوده که کم‌تر می‌توان در آن تردید کرد؛ اما فخری بر چه اساسی اعراب عصر جاهلی را هم‌پایه‌ی یونانیان قرار داده، هیچ اشاره‌ی

نکرده است که البته دلیل آن دور از ذهن نمی‌باشد. فخری علی‌رغم دارابودن گرایش‌های نژادی در نگارش تاریخ فلسفه‌اش اما در جای دیگری آورده است: «نخستین بیمارستان و رصدخانه‌ی بغداد از روی نمونه‌ی بیمارستان و رصدخانه‌ی جندی‌شاپور بنا نهاده شده، حتی پدیدآمدن علاقه به فلسفه‌ی یونانی و علوم نظری نیز تا اندازه‌ی زیادی مدیون مدرسه‌ی جندی‌شاپور است». (همان، ۲۰)

در دهه‌های اخیر تلاش‌های متعددی برای معرفی فلسفه‌ی اسلامی و نقش ایرانیان در قوام آن صورت گرفته است. سیدحسین نصر به درستی معتقد است: تاریخ فلسفه در ایران در واقع تاریخ جریان اصلی فلسفه‌ی اسلامی است و به استثنای نهضت فلسفی در مصر در دوره‌ی فاطمی و مکتب بزرگ اندلس فلسفه اسلامی اصولاً همان فلسفه‌ی است که در سرزمین ایران نضج گرفته است. (نصر، ۱۳۸۲/۲۲۳)

در قرون اول و دوم هجری بویژه مقارن با انتقال فلسفه‌ی یونانی و حکمت ایرانی نیز بسیاری از مترجمین، پزشکان، فلاسفه و منجمین ایرانی بوده‌اند که نقش غیرقابل انکاری در تدوین

فکر اسلامی ایفا کرده‌اند. بی‌شک خدمات ارزنده‌ی کسانی چون عبدالله بن مقفع که ایرانی بود و به طرز فجیعی کشته شد قابل توجه است او که در زمینه‌ی اصول مملکت‌داری و ادبیات حکومتی کتاب‌های زیادی را از جمله کلیله و دمنه، خدای نامه، آیین نامه، کتاب مزدا و سیره‌ی انوشیروان و چند رساله‌ی ادبی و اخلاقی اصیل را از پهلوی به عربی برگرداند؛ به گونه‌ی که بسیاری او را صاحب اولین کار ترجمه دانسته‌اند. (Oleary, 106) حتی قفطی در تاریخ الحکما ترجمه‌ی قاطیغوریاس و آنالوطیقای اول ارسطو را به این اندیشمند ایرانی نسبت می‌دهد. (قفطی، ۲۲۰ و طبقات الامم، ص ۴۹)

برخلاف رأی مستشرقین و عرب‌گرایان نظر

درست‌تر را با توجه به ماهیت فلسفه‌ی اسلامی آن می‌دانیم که فلسفه‌ی اسلامی اساساً دارای ماهیتی دیالکتیکی است که عناصر ایرانی و یونانی آن بویژه از قرن دوم هجری برجسته‌تر می‌گردد و نمایندگین این هیات دیالکتیکی با عنوان فلسفه‌ی عربی کاملاً به‌خطا می‌باشد، چرا که به‌نظر می‌رسد نه تنها اعراب چه در عرصه‌ی مشارکت عناصر فلسفی و چه در عرصه‌ی نمایندگان فلسفی نقش اصلی را دارا نیستند بلکه نقش آن‌ها نه تنها از ایرانیان بلکه از ترک‌ها نیز کم‌تر می‌باشد و به جرات هم می‌توان گفت که از این‌سینا به بعد ایران به مرکز اصلی فلسفه‌ی اسلامی تبدیل گردیده است.

انزوای فلسفه‌ی سیاسی و هژمونی دانش فقه

اما سرگذشت فلسفه‌ی سیاسی در جهان اسلامی که نوع خاص تفکر در باب نظام عادلانه می‌باشد، متمایز از سرگذشت و جریان کلان فلسفه‌ی اسلامی نبوده است. مسلمین بحث مهم طبقه‌بندی

احصاء‌العلوم (classification) را از استادان یونانی اخذ کردند، هر چند با اخذ آن توسط فارابی و سایر فلاسفه‌ی اسلامی به تدریج مطابق فضا و موقعیت اسلامی با کژتابی‌هایی روبه‌رو گردید و متفاوت از الگوی یونانی از یک الگوی سلسله‌مراتبی تبعیت کرد که در آن خداوند در طبقه‌ی عالی و طبیعت در مرحله‌ی ذاتی قرار داشت. (Bakar, 1998/82-29)

از جمله تغییرات مهم در تقسیم‌بندی یونانی آن گونه که روزنتال فهمیده است و به انزوای فلسفه‌ی مدنی - سیاسی انجامیده و آن را به حاشیه‌ی فقه و علوم شرعی رانده، این است که در تقسیم‌بندی کلاسیک اسلامی اقتصاد و سیاست از تقسیم‌بندی‌های زیرین اخلاق به حساب آمدند که در نهایت بایستی یک برنامه‌ی اخلاقی - عملی را تعقیب کنند تا یک روش تجربی را، (Rosenthal, 75) و این در حالی بود که در تقسیم‌بندی‌های یونانی، سیاست در کنار اخلاق و اقتصاد و مقدم بر آن‌ها از جمله علوم عملی محسوب می‌گردیدند و این نقطه‌ی شروع و یا اوج حاشیه‌گزینی فلسفه‌ی مدنی و خالی کردن عرصه برای فقه و علوم شرعی می‌باشد که تا به امروز ادامه یافته است.

علی‌رغم نظرات جوهرگرا و سنتی که نسبت به شکل‌گیری دانش سیاسی مسلمین وجود دارد، امروزه بعضی از محققین اسلامی متأثر از روش‌شناسی‌های جدید همانند هرمنوتیکه گفتمان و سازه‌انگاری به نقش قدرت و رابطه‌ی مهم آن با دانش پرداخته و امکان صورت‌بندی دانش سیاسی دیگری را ممکن دانسته‌اند و دانش سیاسی فعلی و موقعیت آن را نه شکل نهایی و ذاتی اسلام که برساخته‌ی رابطه‌ی دانش و قدرت دوره‌ی میانه و به بعد می‌دانند. (رجوع شود به فیرحی، ۱۳۸۰)

ترجمه‌ی سیاست یونانی به مدینه و قرار گرفتن در زیر مجموعه‌ی اخلاق هم آغاز و هم اوج حاشیه‌گزینی فلسفه‌ی مدنی در جهان اسلام می‌باشد که در تمامی نظرات سنتی پذیرفته شده است و بدین جهت است که این بخش از فلسفه‌ی اسلامی ضعیف‌ترین بخش و کم ارتباط‌ترین با حوزه‌ی واقعیت عملی می‌باشد و اگر هم در مواردی در صدد مباشرت در زندگی سیاسی برآمده، همواره با «وساطت شریعت» صورت گرفته و فیلسوف مسلمان عملاً صحنه‌ی عمل و واقعیت را به فقه و شریعت وا می‌نهد و در عمل حاشیه‌گزینی خود را تایید می‌کند و در رتبه‌ی دورتر از فقیهان نسبت به زندگی سیاسی قرار می‌گیرد.

علی اوملیل با اشاره به ماهیت تجملی‌یافتن دانش فلسفه‌ی سیاسی در جهان اسلام می‌نویسد: «فلسفه‌ی مدنی در فرهنگ اسلامی بیش از آن که علم به قواعد رفتار سیاسی جمعی باشد، در واقع دانش تجملی و منحصر در خواص و اعیان گردید و به اعتبار زبان پیچیده‌ی که داشته نیازمند حمایت دایم حکمرانان بود». (به نقل از فیرحی، ۳۲۷)

به‌طور کلی فلسفه‌ی سیاسی در تمدن اسلامی از فارابی تا آخرین نظریات سنتی به‌دور از تأثیر مدرنیته‌ی غربی بحث در باب سیاست و



ادبیات حکمرانی را به «اجمال» برگزار کرده و با اشاره به کلیات اکتفا کرده و جزئیات اساسی زندگی سیاسی را به دانش فقه واگذار کرده‌اند؛ این‌جاست که فیلسوف مسلمان در جامعه‌ی غیرملتمزم به فلسفه، فلسفه‌ی سیاسی را نه تدبیر امور جامعه که تدبیر زندگی فردی دانسته و عملی شدن آن در جامعه را در جهانی یا جامعه‌ی ملتمزم به فلسفه جست‌وجو می‌کند که مطمئناً جامعه‌ی اسلامی تاریخی نمی‌باشد. آن‌گاه که فیلسوف از واقعیت زندگی سیاسی قطع امید می‌کند، گوشه‌ی انزوا را بر عمل سیاسی ترجیح داده و سرگذشت و یا عملی شدن فلسفه‌ی مدنی را در آرمان‌های روانی خود پیگیری می‌کند که برآیند نهایی آن چیزی جز حاکمیت کامل فقه و در سایه قرار گرفتن فلسفه‌ی سیاسی نبوده است.

تکمله

نکته‌ی پایانی که توجه بدان ضروری است آن است که در هر صورت و با هر پایه‌ی فکری که به فلسفه‌ی اسلامی بنگریم، ساختاری با سیما و هیأت خاص خود و البته متأثر از عناصر یونانی و ایرانی شکل گرفته که قابل انکار نیست. هرچند باب بحث و نقد در باب ماهیت و اجزای آن تا هنگامی که بشر قادر به اندیشیدن و پرسشگری باشد به جای خود باقی است و این نه تنها به تضعیف آن نمی‌انجامد که خود در تئورسازی بنیان‌های آن موثر خواهد افتاد.

مورد دیگر آن که پرسش و اندیشیدن در باب وجود که موضوع اصلی فلسفه می‌باشد منحصر به فیلسوفان یونانی نیست که هر چه غیر از آن‌ها را دارای جنسی غیر از فکر و فلسفه بدانیم. واقعیت درست آن است که فارغ از فهم درست یا غلط فارابی و ابن‌سینا از افلاطون و ارسطو، بنایی به‌نام فلسفه‌ی اسلامی ساخته شده و میلیون‌ها کتاب و هزاران محقق به کوشش نظری در باب آن مشغول‌اند.

به‌نظر می‌رسد آن‌چه در دنیای امروز و بویژه در دو قرن اخیر معیاری در مباحث علوم نظری و فلسفی به‌دست داده و تقریباً اکثر تحقیقات علوم انسانی هم متأثر از آن هستند، معیاری است خارج از جهان اندیشه و فلسفه.

گره‌خوردن مباحث نظری با جریان «قدرت» و یا به‌عبارت دیگر گره‌خوردن فلسفه با سیاست باعث گردیده تا متأثر از تبلیغات و حجم عظیم انتشارات، رژیم خاصی از حقیقت شکل گیرد و جهت هویت بخشی به خود غیریت‌های مختلف ساخته شود که در نتیجه فلسفه‌ی همانند فلسفه‌ی اسلامی، چینی، ایرانی و... به‌عنوان جریان‌های انحرافی و ابتر قلمداد گردند که ماهیتاً پارادوکسیکال می‌باشند.

با تمام این اوصاف فلسفه‌ی اسلامی قرن‌هاست در پی تکامل خود سیلان دارد و نه تنها با انتقادات غزالی به پایان نرسیده بلکه آن‌گونه که باید باشد انتقادات وی زمینه‌ساز نمایندگان بزرگی شد تا در آسمان فکر اسلامی - ایرانی بدرخشند. شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرای شیرازی نه تنها تشکیک دهنده‌ی جدی نظریات پایان فلسفه‌ی اسلامی می‌باشند بلکه آن‌ها را بی‌اعتبار نموده‌اند.

نمایندگان مکتب صدرایی همانند سید جلال‌الدین آشتیانی نیز که در سال‌های اخیر از عاملان اصلی احیای فلسفه‌ی اسلامی بوده‌اند همگی از سرزمین ایران به‌پا خاسته‌اند. در چند دهه‌ی اخیر به‌خصوص با ظهور

جریانات ماتریالیستی در ایران اقبال بیش‌تری به‌جانب فلسفه‌ی سنتی به‌وجود آمد که علامه سیدمحمدحسین طباطبائی، مرتضی مطهری، سیدحسین نصر، مصباح یزدی و رضا داوری اردکانی از سردمداران آن به‌شمار می‌روند و انگیزه‌ی اصلی آن‌ها نیز دفاع از دین در مقابل جریانات مهاجم به آن (یعنی ماتریالیسم مارکسیستی و اومانیسم لیبرالیستی بوده است و وضعیتی که عصر تنوین فلسفه‌ی اسلامی و چرایی اخذ معارف عقلی یونانی را به ذهن متبادر می‌سازد که اندیشمندان اسلامی جهت مقابله با تفرق حاکم بر خلافت اسلامی و انتقادات کلامی متعددی که بر دین از جانب سایر ادیان و فرقه‌ها مطرح می‌شد، راه‌حل را به خدمت گرفتن استدلال‌ات برهانی جهت دفاع از شرع نبوی دیدند.

به‌نظر می‌رسد پناه‌بردن به فلسفه و استدلال‌ات عقلی یا اقبال نشان‌دادن به فلسفه در تمدن اسلامی نشان‌دهنده در وضعیت ضعف قرار گرفتن گفتمان‌های سنتی در مقابل جریانات از بیرون یا تلاشی برای کسب هژمونی بوده است. این چنین است که خادم بودن فلسفه در برابر شرع و استفاده از استدلال‌ات برهانی در دفاع از امور ربانی سرشت فلسفه‌ی اسلامی از ابن‌سینا تا جمهوری اسلامی می‌باشد. ■

منابع

- 1- ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۳، تهران، طرح نو، اول ۱۳۷۹. 2- ابن ندیم، فهرست، ترجمه‌ی رضا تجدد، تهران، کتاب‌فروشی اسدی، ۱۳۵۰. 3- خنالفخوری، خلیل الجری، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، عبدالرحمن آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم، ۱۳۷۷. 4- خانی، سید محمد آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، اول ۱۳۷۸. 5- داوری، رضا فارابی، تهران، طرح نو، اول ۱۳۷۴. 6- داوری، رضا، فلسفه‌ی تطبیقی، تهران، نشر ساقی، اول ۱۳۸۳. 7- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران، اول ۱۳۶۱. 8- صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، ج ۱، تهران، دانشگاه تهران، دوم ۱۳۶۰. 9- طباطبائی، سیدجواد زوالم اندیشه‌ی سیاسی در ایران، تهران، کویر، اول ۱۳۷۳. 10- فخری، ماجدی، سیر فلسفه در جهان اسلام، محمدسعید خانی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، اول ۱۳۷۲. 11- فیرچی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران، نشر نی، اول ۱۳۷۸. 12- قفطی، تاریخ‌الحکما، به کوشش خاتم‌بیین دارابی، تهران، دانشگاه تهران، ج ۲، ۱۳۷۱. 13- محمدخانی، علی اصغر و حسن عرب، خرد جاویدان، تهران، هرمس، اول ۱۳۷۷. 14- نصر، سیدحسین، جاویدان خرد، تهران، سروش، اول ۱۳۸۲.

- 15- O'Leary, Delacy, "Arabic Thought and Its Place in History", Routledge, Seconded., 2000. 16- Osman, Bakar, "Classification of Knowledge in Islam" London, The Slamic Text Society Pub, 1998. 17- Rosenthal, Franz, "The Classical Heritage in Islam" Routledge, Second ed., 1995. 18- Routledge: Encyclopedia of Philosophy, Editor; Edward Craig, V.5, 1998. 19- The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edward, V3, Mc Millan, 1967.

لوح فشرده‌ی

ایرانی‌ام، ایران زمین را دوست دارم

را با ارسال پیام کوتاه به شماره‌ی

۰۹۱۶۱۱۸۵۵۹۱ دریافت کنید.