



اینکه فلسفه اسلامی صرفاً تکرار ناموزون نت‌های فلسفه یونانی است یا اساساً دارای مبانی و بنیاد متفاوتی از فلسفه استادان یونانی است، پرسش پر مناقشه‌ای است که بسیاری از فلاسفه و اندیشمندان را به خود مشغول داشته و نظریات متفاوت و گاه متعارضی درباره آن عرضه شده است. استدلال اصلی آن است که بر خلاف آرای ایدئولوژیک شرق‌شناسانه و نژادگرایانه، فلسفه اسلامی دارای ماهیتی دیالکتیکی و متشکل از عناصر فکری اسلامی، یونانی، ایرانی و سریانی است که جوهره آن پیوند و سازگارسازی عقل و عشق یا رد تراجم میان دین و فلسفه می‌باشد. در بخش دیگر مقاله به نقش برجسته ایرانیان در تدوین فلسفه و فکر اسلامی و کم توجهی بدانها در نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی اشاره‌ای خواهد شد و در نهایت فلسفه سیاسی را در مقام منزوی‌ترین بخش فلسفه اسلامی مورد نقد قرار خواهیم داد که فیلسوف سیاسی با قطع امید از واقعیت جامعه و زندگی سیاسی در شمار «غربا» قرار گرفته و حکمیت فلسفه مدنی را در یوتوپیی نظری‌اش پیگیری می‌کند به گونه‌ای که فلسفه مدنی در جهان اسلامی و نزد فیلسوفان اسلامی نه راه‌حلی نهایی و اندیشیده شده زندگی سیاسی که دانشی تجملی و منحصر در خواص و اعیان بوده است.

با این اوصاف، فلسفه مدنی - سیاسی از عصر تدوین آن تاکنون حاشیه و انزوا در جامعه‌ای را که فقه میدان‌دار آن است را بر متن آن ترجیح داده و حداکثر دخالت آن با وساطت شریعت صورت گرفته است.

انتقال علوم عقلی و شکل‌گیری فلسفه اسلامی

فلسفه اسلامی صورت ادراک عقلانی انسان مسلمان از هستی و دارای هویتی عقلانی به معنای عام است که در برهه‌ای از تاریخ فکر ظهور کرده است. آنچه در فلسفه اسلامی نمایی متمایز از فلسفه یونان به دست می‌دهد قرار گرفتن الوهیت یا وحی به جای انسان در کانون آن است. به دلیل همین ماهیت دینی فلسفه اسلامی است که برخی بر این باورند که فلسفه اسلامی، در ظاهر حامل تناقض بارزی است بدین معنا که اگر تمامی معنای فلسفه منطبق با دیانت است دیگر نیازی به اضافه کردن «اسلامی» به فلسفه نیست و اگر این انطباق حاصلی جز تعارض نخواهد داشت ترکیبی به نام فلسفه اسلامی بی‌معنا خواهد بود. (محمدخانی، ص ۱۱)

اساس اظهارات با رویکردهای فوق مبتنی بر تعارض ذاتی بین عقل به مثابه جوهر فلسفه یونانی و وحی بعنوان جوهر فلسفه اسلامی می‌باشد.

گروهی دیگر از آن‌رو عنوان فلسفه اسلامی را نادرست خوانده‌اند که آنچه تحت این عنوان ارایه گردیده چیزی جز آمیزه‌ای از اندیشه‌های ارسطو و نو افلاطونیان نیست، که از سوی سریانیان

مقاله

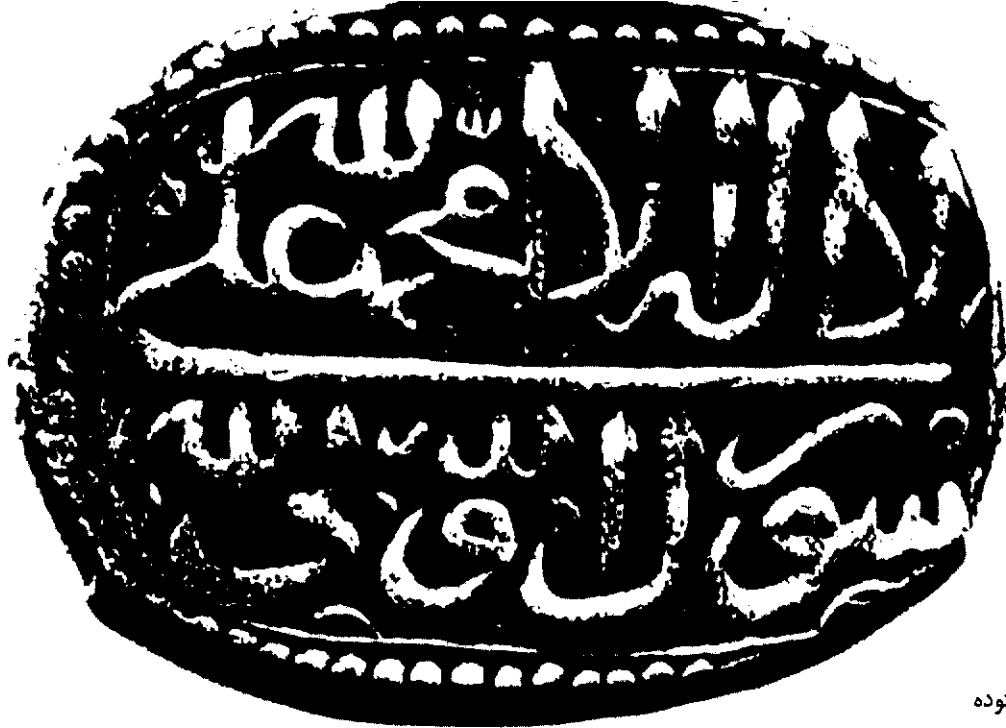
ساختار دیالکتیکی

فلسفه اسلامی و

جایگاه

دانش سیاسی

حبیب‌الله فاضلی*



به زبان عربی ترجمه شده و در سایه عباسیان که روح ایرانی بر آن سیطره داشت در سرزمین‌های دور از جزیره‌العرب رواج یافت. ارنست رنان می‌نویسد: «اگر مجموعه افکار و عقایدی را که در مناطق امپراتوری اسلامی و در سرزمین‌های دور از شبه جزیره عربستان بعنوان عکس‌العملی در برابر روحیه عربی بوجود آمد «فلسفه عربی» بنامیم جز خلط مبحث ناستوده

چیز دیگری نخواهد بود» (فاخوری، ص ۹۹).

رنان و حتی در ادامه گوئی نیز فلسفه اسلامی را

ساختار نامنسجمی از عناصر متضاد و اخذ شده نوافلاطونیان دانسته‌اند که فلسفه حقیقی اسلام را باید در افکار متکلمان اولیه جست‌وجو کرد (همان، ص ۱۱۰).

می‌توان گفت حکم در باب کم اهمیت دانستن فلسفه اسلامی یا تقلیدی بودن آن رویکرد کلی مستشرقان و اسلام‌شناسان غربی بوده است. هر چند محققان بزرگی همانند هانری کربن توجه خاصی به فلسفه اسلامی داشته و به ویژه فلسفه اسلامی - اشراقی و با تأکید بر اسماعیلیه را دارای اصالت خاصی دانسته‌اند. اکثر فرهنگنامه‌ها و دایرة‌المعارف‌های فلسفه نیز شروع فلسفه اسلامی را بعد از عصر ترجمه و ورود فلسفه یونانی دانسته‌اند و استدلال‌ات برهانی یکی دو سده اول را از جنس کلامی شمرده‌اند، فرهنگ فلسفه مک میلان حرکت اصلی را از زمان مأمون و تأسیس دارالترجمه می‌داند که در آن فیلسوفان عرب مسیحی مواد یونانی را به زبان سریانی و عربی ترجمه کرده‌اند (Paulsd Ward، ج ۳، ص ۲۱۹). فرهنگ معتبر فلسفه راتلج نیز در عباراتی آورده است: بهترین بیان در باب توصیف فلسفه اسلامی این است که سنت فلسفی است که در بیرون از فرهنگ اسلامی به‌وجود آمده است. (Edward، ج ۵، ص ۶)

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

حنالفاخوری در بیان ماهیت فلسفه اسلامی عبارتی از روزیه آورده: مهم‌ترین مسئله‌ای که ذهن فلاسفه مسلمان را به خود مشغول داشته وفق دادن دین و فلسفه بوده است. (فاخوری، ص ۱۰۱) به نظر می‌رسد که تلاش برای یکسان نشان دادن هدف دو روش عقل و وحی یا دل و دماغ جوهره ساختار فلسفه اسلامی باشد،

به‌گونه‌ای 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 فلسفه اسلامی معنی معقول و محصلی ندارد (ابراهیمی دینانی، ص ۱۲).

به درستی که کل جریان فلسفه اسلامی تلاشی است برای رد تزامم دین و فلسفه و فیلسوف مسلمان می‌کوشد تا به خیال خود و با اتکا 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 اسکندرنی صورت گرفت و دسترسی مستقیم به آثار یونانی میسر نبود (Edward، ج ۵، ص ۲۲۰). این جریان که تا به امروز ادامه داشته سه مرحله تکاملی را در جهان اسلامی پیموده است، فلسفه اخذ شده از سوی فارابی به عنوان نخستین فیلسوف مهم اسلامی از یونان به همت ابن‌سینا ادامه یافت و بر خلاف فلسفه مشایی ارسطو و متأثر از تفسیر نو افلاطونی یونان، به بصیرت معنوی گرایش یافت و خود را به کلام نزدیک‌تر ساخت.

شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی، دومین حکیم مؤسس فلسفه اسلامی و متأثر از حکمای الهی ایران زمین کوشید تجربه معنوی و تحقیق فلسفی را در هیئت واحد جمع کند. در فلسفه سهروردی زرتشت و افلاطون چهره واحدی می‌یابند.

اما سومین و یکی از مهم‌ترین جریان‌های فلسفه اسلامی که عماداً یا جاهلانه مورد غفلت قرار گرفته حکمت متعالیه ملاصدراست که کوشید آرای فلسفی فلاسفه را با معنویت عرفانی سهروردی و توجه به آرای متکلمین درآمیزد و به یاری جوهره‌ای از حکمت شیعی بدان ساختار وجودی منسجمی دهد. هر چند این مرحله از جریان فلسفه اسلامی غالباً مورد غفلت قرار گرفته و فلسفه اسلامی را بعد



از انتقادات غزالی و نگارش *تهافت الفلاسفه* تمام شده انگاشته‌اند.

در چند دههٔ اخیر تلاش‌های زیادی از سوی افرادی چون سیدجلال‌الدین آشتیانی، سیدحسین نصر، هانری کربن، رضا داوری و دیگران برای رد این پندار و شناساندن فلسفه اسلامی بعد از غزالی و جریان مهم آن یعنی حکمت متعالیه صورت گرفته است. رضا داوری با حمله به چنین نگرش‌هایی می‌نویسد: «فلسفه اسلامی دارای اصولی متفاوت با فلسفه یونانی است و بر خلاف آنچه گفته‌اند فلسفه اسلامی با غزالی به پایان نرسید، شاید اجمالاً بتوان پذیرفت که دورهٔ حکمت مشاء با این نقدها تمام شد اما این پایان فلسفهٔ اسلامی نبود» (داوری، ۱۳۸۳، ص ۷۸).

داوری با رد پندار ابن‌رشد و ابن‌رشدگرایان و بسیاری که فلسفه را به افلاطون و ارسطو منحصر دانسته‌اند و جریان فلسفه اسلامی و فارابی و ابن‌سینا را انحرافی در تاریخ فکر فلسفی به حساب می‌آورند معتقد است: این رشد هم توجه نکرده که جمع علم کلام و فلسفه مرحله‌ای از تاریخ فلسفه اسلامی است و نه اشتباه و خلطی که یک یا چند شخص مرتکب شده باشند. (همان، ص ۸۱) در واقع رضا داوری و سایر مدافعان 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 شأن و جایگاه خاص پیدا کرده و در خانهٔ خود مستقر شده است. (همان، ص ۱۰۷-۱۱۷) در این نگرش انحنای ماهیت فلسفه در جهان اسلام 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 به تلاش برای جمع رأی حکیمین متقاعد کرده و تا امروز چنین استدلالی در کل جریان فلسفه اسلامی موج زده است. نویسنده ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام معتقد است در فلسفه اسلامی تفاوت و تفرقه‌ای 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. (ابراهیمی دینانی، ص ۲۶)

در اینکه فلسفه مطرح شده در جهان اسلام وامدار فلسفه استادان یونانی و حکمای ایرانی است، نمی‌توان تردید کرد؛ اما اینکه چرا مسلمانان از همان قرون اولیهٔ اسلامی به فکر اخذ عناصر یونانی و علوم عقلی به داخل تمدن اسلامی افتاده‌اند فرضیات متنوع و گاه متضادی بیان شده است. فاخوری اخذ فلسفهٔ 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 روحیه علم‌دوستی عرب و علاقه به دانش تمدن‌های دیگر 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 اثر بخشی توصیه‌های قرآن

داشته‌اند. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۸۱)

ملاصدرا و بعضی دیگر از فیلسوفان اسلامی هم در آثار خود سخن از آشنایی متکلمان اوایل نسبت به فلسفه یونانی گفته‌اند هر چند این فلسفه غیر از فلسفه مشاء بوده، متکلمانی همانند ابوالهذیل علاف و هشام بن الحکم اطلاع نسبتاً وسیعی از فلسفه یونانی داشتند. مدرسه اسکندریه اولین مدرسه یونانی بود که به تصرف مسلمانان درآمد و تقریباً همه آشنایی مسلمانان با معارف یونانی از مجرای مدرسه اسکندریه و انطاکیه و تفاسیر غالب بر آنها صورت گرفت. در عرصه سیاست عملی هم امویان به مباحث نظری توجهی نداشتند اما با فروپاشی امویان و ظهور عباسیان و فروپاشی هژمونی نژادی عربیت بر جهان اسلام و حضور عنصر ایرانی مباحث فلسفی و فرقه‌های کلامی و در نهایت نهضت ترجمه رونق گرفت هر چند در مواردی کلام، آلت سیاسی قرار گرفت و علیه آزادی اندیشه عمل نمود (فخری، ص ۳۲-۳۸).

نهضت ترجمه که در جهان اسلام صورت گرفت و بسیاری از کتاب‌های جریان‌ساز فلسفه یونان و حکمت ایران در آن به سریانی و عربی ترجمه شد دارای دو مرحله اصلی است؛ یکی از روی کار آمدن عباسیان تا به قدرت رسیدن مأمون در سال ۱۳۳ ق. که تا آن زمان آثار مهمی به‌ویژه از سوی مترجمان ایرانی، مسیحی و یهودیان نوآیین ترجمه شده بود و مرحله دوم از به قدرت رسیدن مأمون و تأسیس دارالحکمه آغاز می‌گردد و تلاشی رسمی برای ترجمه متون فلسفی و جمع‌آوری پژوهشگران فلسفه صورت می‌گیرد (Oleary، ص ۱۰۵). در باب تلاش مسلمانان برای ترجمه متون سایر تمدن‌ها قبل از دارالحکمه روزنتال می‌نویسد: «براساس بعضی گزارش‌ها، به دستور خالد بن یزید بن معاویه که به عنوان فیلسوف خاندان امویه شهرت داشت و بیشتر از دیگران علاقه‌مند به علوم بود، یک گروه از فلاسفه یونان که در پایتخت مصر ساکن بودند به ترجمه بعضی کتب شیمی از یونانی و قبطی به عربی پرداختند و این اولین ترجمه‌ها از یک زبان خارجی در جهان اسلام بود. (Rosenthal، ص ۴۷).

اولیبری نیز همانند بسیاری از مستشرقان انتقال دستاوردهای هلنیستی و انتقال فلسفه از سوی نسطوریان و طب از طریق حوزه جندی‌شاپور و نسطوریان را مجرای اصلی و محرک اصلی انجام و انتقال ترجمه‌ها می‌داند. (Oleary، ص ۱۱۹)

همان‌گونه که آمد آشنایی دانشمندان اسلامی با علوم عقلی یونانی از جمله فلسفه ارسطو و افلاطون از مجرای تفاسیر نو افلاطونی و مدارس اسکندریه و انطاکیه صورت گرفت و این فاصله مانع از رویارویی مستقیم آنها با فلسفه استادان یونانی شد. هر چند اشارات و ارجاعات موجود به افلاطون، نشان می‌دهد که در مواردی مسلمانان با تفسیرهایی غیر از تفسیرهای نوافلاطونی نیز آشنا بوده‌اند. همانند آثار جالینوس که گردآوری مطلوب و غیر افلوپینی

صرفاً بعد از قرن دوم و سوم و با پایان حکومت بنی‌امیه اوج می‌گیرد پاسخی به آن داده نمی‌شود.

انگیزه‌های سیاسی نیز از علل مهمی است که بسیاری از صاحب‌نظران همانند کارل هنریش بکر به آن اهمیت اساسی داده‌اند، به این معنا که مسلمانان برای مقابله با متصوفه از فلسفه یونانی استمداد جستند اما نکته مهم آنکه که اگر بنا بر علم‌دوستی و هماهنگی با تمدن اسلامی بود باید آثار ایرانی و پهلوی ترجمه و اقتباس می‌شد که ماهیتی دینی نیز داشت.

تفاسیر دیگری نیز بر آن‌اند که اعراب به قصد مقابله با ایرانیان و روند رو به رشد حضور آنان و برای غلبه بر احساس حقارت خویش کوشیدند به سلاح منطق و فلسفه یونانی متوسل شوند و نقش اصلی در اتخاذ فلسفه یونانی را اعراب مسیحی و ایرانیان با انگیزه‌های متفاوت بر عهده داشتند.

تفسیر متضاد دیگری نیز بر آن است که اخذ معارف یونانی در تمدن اسلامی برآمده از استراتژی ایرانیان بوده که برای ممانعت از تفوق یافتن قدرت و تعالیم عربی - اسلامی به بسط دانش یونانی پرداخته‌اند و از این رو، خود نیز عاملان اصلی آن به شمار می‌روند. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۹۶)

اما علت دیگری که از نظر ما نیز با توجه به تحولات تاریخی و سیاسی قرون دوم و سوم هجری برای اخذ علوم عقلی یونانی درست‌تر می‌نماید آن است که جریان اخذ فلسفه یونانی را به هرج و مرج و تفرقه‌های کلامی - فرقه‌ای دو سده اول اسلام ارجاع می‌دهد که فیلسوفانی همانند فارابی را بر آن داشت تا برای حل بحران خلافت و ایجاد نوعی اتحاد در سرزمین‌های اسلامی از نقطه‌ای خارج از شریعت و موارد مورد ادعا یعنی فلسفه یاری بگیرند و بی شک دانش یونان و تفسیر موافق آن در دستور کار قرار می‌گرفت (فیرحی، ص ۱۱۵-۲۱۰). در اصل این بحث که فلسفه و علوم عقلی یونانی و ایرانی به تدریج (حال با هر انگیزه‌ای) وارد تمدن اسلامی گردیدند، دیگر نمی‌توان تردیدی داشت، اما اینکه علوم عقلی چگونه گرفته شدند و چه تحولی یافتند مبحثی مهم و مورد مناقشه است که نهضت ترجمه قرن دوم قمری نقطه کانونی و مهمی در آن به شمار می‌رود. اما نباید پنداشت که آشنایی مسلمانان با فلسفه یونانی از نهضت ترجمه آغاز شده است، زیرا قبل از آنکه نهضت ترجمه در قرن دوم آغاز شود فلسفه یونانی کم و بیش در عالم اسلامی نفوذ کرده بود و جریان‌هایی همانند شیعه و معتزله با بهره‌گیری از استدلال‌ات عقلانی واکنش‌های زیادی را برانگیخته بودند (خاتمی، ص ۸۷). داوری نیز می‌نویسد: از داستان آشنایی نصر بن حارت پسر خاله پیغامبر به فلسفه یونانی که بگذریم و از تأثیر افکار یونانی در مضامین نامه تفسیر هم چشم‌پوشیم باز ناچار باید قبول کنیم که از همان قرن اول هجری مسلمین به فلسفه یونانی توجه

از آثار افلاطون است. از طرف دیگر این‌ندیم اشاره دارد که ابرقلس نیز تفسیر فادون را نوشته که قسمتی از آن را ابن‌زوره از سریانی به عربی نقل کرده است و متن یونانی آن از بین رفته است (ابن ندیم، ص ۲۵۶) و رازی نیز با مطالعه جالینوس و تفسیر پلوتارک بر طیمائوس افلاطون را شناخته است.

فارغ از این اشارات که نصر و داوری بدان توجه بیشتری دارند، افلاطون در جهان اسلام با تفسیرهای فلوطینی شناخته شده است. سید جواد طباطبایی که به انحطاط و انحراف در فکر اسلامی - ایرانی توجه دارد و با معیار فلسفه عقلی یونان باستان فلسفه اسلامی را کم اعتبار و خارج از جریان اصلی فلسفه دانسته و می‌نویسد: «انتقال میراث یونانی به حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی از مجرای



ارسطو را که از آثار نوافلاطونیان و حاوی نظرهایی مخالف عقاید ارسطو بود را بعنوان کتب ارسطو مورد شرح و تفسیر قرار دادند. (صفا، ۱۳۶۵، ص ۱۵۷)

ماجد فخری با تأیید این مطلب معتقد است که کتاب یونانی که در اندیشه فلسفی اسلامی از همه قاطع‌تر بود ... کتاب *اثولوجیا* (اصول الهیات) افلوپین است که سخت دور از تعالیم اصیل ارسطوست و نظریه صدور یا فیض که بنیاد تمامی اندیشه فلسفی اسلامی است، (فخری، ص ۴۷) اساساً نظریه‌ای 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 *المله* نیز منسوب به ارسطوست که با اضافات و تصرفاتی از کتاب *اثولوجیا* یا *الربوبیه* دیووخس برقلس افلاطونی ما مأخوذ بوده است.

رأی رایج آن است که تأثیر ارسطو در جهان اسلام کمتر از افلاطون بوده و اینکه مسلمانان سیاست ارسطو را دیرتر از سایر آثار وی شناختند و ترجمه کردند. هر چند که از اشارات متعدد پیداست که مسلمانان از وجود چنین کتابی آگاهی داشتند، اما بسیاری از پژوهندگان فلسفه اسلامی همانند بدوی، ابراهیم مدکور، محسن مهدی، داوری، صدیقی، دنلپ در مورد آگاهی درست مسلمانان از محتوای کتاب سیاست ارسطو و ترجمه آن اظهار تردید کرده‌اند. به‌رغم آنکه حنین بن اسحاق *اخلاق نیکوماخس* را به نام کتاب *الاخلاق* ترجمه کرده و والتزر نیز معتقد است که اعراب تقریباً تمام آثار ارسطو به استثنای *سیاست - اخلاق* او دموس و ماگنارالیا را می‌شناختند، اما شکی نیست که تأثیر آثار و متون افلاطونی یا نوافلاطونی بیش از آثار ارسطویی است. سید جواد طباطبایی این امر را ناشی از کج فهمی از فلسفه افلاطون دانسته و می‌نویسد: «افلاطون در دریافت دوره اسلامی به «افلاطون الهی» و اهل الهیات تبدیل شد و کمترین سخنی که می‌توان گفت آن است که چنین دریافتی از افلاطون و اندیشه فلسفی او از بنیاد با شخص و اندیشه او سازگار نداشت» (طباطبایی، ص ۸۹).

همچنین این دیدگاه نیز مطرح است که مسلمانان در گزینش عاقلانه عمل کرده‌اند و افلاطون را با دین و متافیزیک اسلامی موافق‌تر می‌دیدند. دکتر 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 می‌کند که این انتخاب نه از سوی فارابی، بلکه قبل از فارابی هم صورت گرفته بود: «تبیاید تصور گردد که عنایت کمتر به سیاست ارسطو بدان جهت بوده که آراء ارسطو مبانی دینی نداشته و تقریب آن به احکام دین دشوار بوده است، چه در این صورت اخلاق ارسطو هم مورد اعتنا قرار نمی‌گرفت. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۸۹) بر

تفسیری ناسازگار با سرشت فلسفه یونانی انجام پذیرفت و همین امر به مانع عمده‌ای در راه درک درست معنای فلسفه یونانی از سوی فیلسوفان دوره اسلامی تبدیل شد زیرا فلسفه افلاطون و یونانی به صورت نوعی الهیات درآمد که از ویژگیهای بسط اندیشه فلسفی یونانی در درون حکمت ناشی شده از سه شاخه ادیان ابراهیمی است» (طباطبایی، ص ۳۲).

اما آشنایی با فیلسوفان اصیل یونان یعنی افلاطون خالی از آفتگی‌ها و انتسابات اشتباه کتاب‌ها و مباحث نبوده چنانکه نویسنده کتاب *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی* می‌نویسد: با آنکه مشائیان در پیروی از عقاید ارسطو و اثبات اقوال او اصرار می‌ورزیدند تحت تأثیر شدید روش افلاطونی جدید بودند و حتی بعضی از کتب منسوب به

خلاف بسیاری چون طباطبایی و حتی داوری که در نهایت نفوذ بیشتر افلاطون نسبت به ارسطو را در فلسفه اسلامی پذیرفته‌اند، دکتر صفا می‌نویسد: «در منطوق و فلسفه اولی، دانشمندان اسلامی بیشتر مجذوب آثار و افکار ارسطو و در درجه دوم افلاطون و یا شروح 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» (صفا، ۱۳۶۰، ص ۱۲۴).

در باب حاملان علوم عقلی به تمدن اسلامی که در شکل‌بخشی فکر اسلامی مؤثر بوده‌اند، سخن بسیار رفته است. به طور خلاصه آنکه بیشتر مستشرقان و مورخان غربی جریان فلسفه - فکر اسلامی در پی آن‌اند تا جدا از تأکید بر محتوایی کاملاً یونانی فلسفه اسلامی به این نکته نیز اشاره کنند که حاملان این انتقال نیز مسیحیان ساکن سرزمین‌های اسلامی یا مترجمان غربی آشنا به زبان‌های عربی و سریانی بوده‌اند و اشاره به مترجمان یا حکمای ایران جز اشاراتی گذرا چیزی نیست.

مورخان عرب یا به عبارت درست‌تر عرب‌گرا نیز کوشیده‌اند تا ماهیت نژادی و عربی فکر اسلامی را ارجحیت بخشیده و آن گونه که مورخان همانند الفاخوری و فخری آورده‌اند، اساساً فلسفه اسلامی را فلسفه عربی معرفی کرده‌اند. ماجد فخری در کتاب تاریخ فلسفه‌اش به‌رغم اهمیت فراوان دادن به عنصر عربیت در فلسفه 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 همه شخصیت‌های برجسته 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، ص ۵۳).

فخری در جای دیگری از کتابش کوشیده است تا با قرار دادن همسنگی فرزاندگی اعراب و یونانیان به تفسیری از جریان حکمت‌نویسی و اندرزنامه‌ها یا ترجمه آنها مثلاً از سوی عبدالله بن مقفع به عربی بپردازد و می‌نویسد که هدف ایرانیان از این گونه تلاش‌ها آن بوده تا خود را در حکمت و فرزاندگی همسنگ یونانیان و اعراب جلوه دهند، حال آنکه در هیچ جا اشاره نکرده‌اند که کدام فیلسوف، مترجم یا مورخ ایرانی در پی آن بوده تا خود و فرهنگ ایرانی را در غنا و فرزاندگی همسنگ اعراب جلوه دهد. بحث دیگری که فخری به فراموشی سپرده اینکه جریان حکمت‌نویسی و سیاست‌نامه‌نویسی سال‌ها و بلکه قرن‌ها قبل از سلطه اعراب در سرزمین‌های ایرانی جاری بوده و به نظر نمی‌رسد که کسی درصدد نشان دادن همپایگی فرزاندگی ایرانیان و اعراب بوده باشد. مورد سوم آنکه فرزاندگی فکری یونانیان مبتنی بر منابع فلسفی و عقلی

فراوانی بوده که کمتر می‌توان در آن تردید کرد، اما اینکه فخری بر چه اساسی اعراب عصر جاهلی را همپایه یونانیان قرار داده، هیچ اشاره‌ای به آن نکرده است که البته دلیل آن دور از ذهن نیست. فخری به‌رغم داشتن گرایش‌های نژادی در نگارش تاریخ فلسفه‌اش، در جای دیگری آورده است: «نخستین بیمارستان و رصدخانه بغداد از روی نمونه بیمارستان و رصدخانه جندی‌شاپور بنا نهاده شده، حتی پدید آمدن علاقه به فلسفه یونانی و علوم نظری نیز تا اندازه زیادی مدیون مدرسه جندی‌شاپور است» (همان، ص ۲۰).

در دهه‌های اخیر تلاش‌های بسیاری برای معرفی فلسفه اسلامی و نقش ایرانیان در قوام آن صورت گرفته است، سید حسین نصر به درستی معتقد است که تاریخ فلسفه در ایران در واقع تاریخ جریان اصلی فلسفه اسلامی است و به استثنای نهضت فلسفی در مصر در دوره فاطمی و مکتب بزرگ اندلس فلسفه اسلامی اصولاً همان فلسفه‌ای است که در سرزمین ایران نضج گرفته است. (نصر، ص ۲۲۳)

در قرون اول و دوم هجری به ویژه مقارن با انتقال فلسفه یونانی و حکمت ایرانی نیز بسیاری از مترجمان، پزشکان، فلاسفه و منجمین ایرانی بوده‌اند که نقش غیرقابل انکاری در تدوین فکر اسلامی ایفا کرده‌اند. بی‌شک خدمات ارزنده کسانی چون عبدالله بن مقفع که ایرانی بود و به طرز فجیعی کشته شد قابل توجه است، او در زمینه اصول مملکت‌داری و ادبیات حکومتی کتاب‌های بسیاری را از جمله *کلیله و دمنه*، *خدای نامه*، *آیین نامه*، *کتاب مزدا* و *سیره انوشیروان* و چند رساله ادبی و اخلاقی اصیل را از پهلوی به عربی برگرداند؛ به گونه‌ای که بسیاری او را صاحب اولین کار ترجمه‌ای دانسته‌اند. (Oleary، ص ۱۰۶) حتی *تاریخ الحکما* ترجمه قاطیغوریاس و *آنالوطیقای اول* ارسطو را به این اندیشمند ایرانی نسبت می‌دهد. (قطعی، ص ۲۲۰ و طبقات الامم، ص ۴۹)

بر خلاف رأی مستشرقان و عرب‌گرایان نظر درست‌تر را با توجه به ماهیت فلسفه اسلامی، آن می‌دانیم که فلسفه اسلامی اساساً ماهیتی دیالکتیکی دارد که عناصر ایرانی و یونانی آن به ویژه از قرن دوم هجری برجسته‌تر می‌گردد و نامیدن این هیئت دیالکتیکی با عنوان فلسفه عربی کاملاً به خطاست، زیرا به نظر می‌رسد نه تنها اعراب در عرصه مشارکت عناصر فلسفی و نیز در عرصه نمایندگان فلسفی نقش اصلی را دارا نیستند، بلکه نقش آنها نه تنها از ایرانیان بلکه از ترک‌ها نیز کمتر است و به جرئت هم می‌توان گفت که از ابن سینا به بعد ایران به مرکز اصلی فلسفه اسلامی تبدیل شده است.

انزوای فلسفه سیاسی و تفوق دانش فقه

اما سرگذشت فلسفه سیاسی در جهان اسلام که نوع خاص تفکر در باب نظام عادلانه است متمایز از سرگذشت و جریان کلان فلسفه

اسلامی نبوده است، هرچند فارابی و فلاسفه دیگر اسلامی بحث مهم طبقه‌بندی / احصاء العلوم (classification) را از استادان یونانی اخذ کردند، اما این مسئله به تدریج باتوجه به فضا و موقعیت اسلامی با کژتابی‌هایی روبرو گردید و برخلاف الگوی یونانی از یک الگوی سلسله‌مراتبی تبعیت کرد که در آن خداوند در طبقه عالی و طبیعت در مرحله دانی قرار داشت (Bakar، ص ۲۹-۸۲).

از جمله تغییرات مهم در تقسیم‌بندی یونانی آنگونه که روزنتال فهمیده و به انزوای فلسفه مدنی - سیاسی انجامیده و آن را به حاشیه فقه و علوم شرعی رانده، این است که در تقسیم‌بندی کلاسیک اسلامی اقتصاد و سیاست از شاخه‌های زیرین اخلاق به حساب آمدند که در نهایت باید یک برنامه اخلاقی - عملی را تعقیب کنند تا یک روش تجربی را (Rosenthal، ص ۷۵). این در حالی بود که در تقسیم‌بندی‌های یونانی، سیاست در کنار اخلاق و اقتصاد

اخلاق هم آغاز و هم اوج حاشیه‌گزینی فلسفه مدنی در جهان اسلام است که در تمامی نظریات سنتی پذیرفته شده است و از این روست که این بخش از فلسفه اسلامی ضعیف‌ترین بخش و کم ارتباط‌ترین با حوزه واقعیت عملی می‌باشد و اگر هم در مواردی درصدد مباشرت در زندگی سیاسی برآمده همواره با «وساطت شریعت» صورت گرفته و فیلسوف مسلمان عملاً صحنه عمل و واقعیت را به فقه و شریعت وامی‌نهد و در عمل حاشیه‌گزینی خود را تأیید می‌کند و در رتبه‌ای دورتر از فقیهان نسبت به زندگی سیاسی قرار می‌گیرد.

علی اوملیل با اشاره به ماهیت تجملی یافتن دانش فلسفه سیاسی در جهان اسلام می‌نویسد: «فلسفه مدنی در فرهنگ اسلامی بیش از آنکه علم به قواعد رفتار سیاسی جمعی باشد، در واقع دانش تجملی و منحصر در خواص و اعیان گردید و به اعتبار زبان پیچیده‌ای که داشت نیازمند حمایت دایم حکمرانان بود» (فیرحی، ص ۳۲۷).



ملاصدرا



ابن‌سینا

به طور کلی فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی از فارابی تا آخرین نظریات سنتی به دور از تأثیر مدرنیته غربی بحث در باب سیاست و ادبیات حکمرانی را به «اجمال» برگزار کرده و فقط به کلیات اکتفا کرده و جزئیات اساسی زندگی سیاسی را به دانش فقه واگذار کرده‌اند؛ اینجاست که فیلسوف مسلمان فلسفه سیاسی را نه تدبیر امور جامعه که تدبیر زندگی فردی می‌داند.

نتیجه

نکته پایانی که توجه بدان ضروری است آن است که در هر صورت و با هر پایه فکری که به فلسفه اسلامی بنگریم، ساختاری با سیما و هیئت خاص خود و البته متأثر از عناصر یونانی و ایرانی شکل گرفته که قابل انکار نیست، هر چند باب بحث و نقد در باب

و مقدم بر آنها از جمله علوم عملی محسوب می‌گردیدند و این نقطه شروع یا اوج حاشیه‌گزینی فلسفه مدنی و خالی کردن عرصه برای فقه و علوم شرعی است 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 هرمنیوتیک، گفتمان و سازه‌نگاری به نقش قدرت و رابطه 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 بر ساخته رابطه دانش و قدرت دوره میانه و به بعد می‌دانند (بنگرید به: فیرحی، ۱۳۸۰).

ترجمه سیاست یونانی به مدینه و قرار گرفتن در زیر مجموعه

برهانی در دفاع از امور ربانی، سرشت فلسفه اسلامی از ابن سینا تا روزگار ماست.

* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشگاه تهران
Fazelypir585@yahoo.com

منابع:

- ۱ - ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، **ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام**، ج ۳، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- ۲ - ابن ندیم (۱۳۷۴)، **فهرست**، ترجمه رضا تجدد، تهران، مکتبه الاسدی.
- ۳ - الفاخوری، حنا و خلیل الجبر، (۱۳۷۷)، **تاریخ فلسفه در جهان اسلامی**، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۴ - خاتمی، سید محمد (۱۳۷۸)، **آیین و اندیشه در دام خودکامگی**، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- ۵ - داوری، رضا (۱۳۷۴)، **فارابی**، تهران، طرح نو، چاپ اول.
- ۶ - داوری، رضا (۱۳۸۳)، **فلسفه تطبیقی**، تهران، نشر ساقی، چاپ اول.
- ۷ - صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۱)، **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، ج ۳، تهران، دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ۸ - صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۰)، **تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی**، ج اول، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۹ - طباطبائی، سیدجواد (۱۳۷۳)، **زوال اندیشه سیاسی در ایران**، تهران، کویر، چاپ اول.
- ۱۰ - فخری، ماجد (۱۳۷۲)، **سیر فلسفه در جهان اسلام**، ترجمه محمد سعید خنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
- ۱۱ - فیرحی، داود (۱۳۷۸)، **قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام**، تهران، نشر نی، چاپ اول.
- ۱۲ - قفطی (۱۳۷۲)، **تاریخ الحکما**، به کوشش خانم بهین دارائی، تهران، دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۱۳ - محمدخانی، علی‌اصغر و حسن عرب (۱۳۷۷)، **خرد جاودان**، تهران، هرمس، چاپ اول.
- ۱۴ - نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، **جاودان خرد**، تهران، سروش، چاپ اول.
- 15 - O'leary, delacy (2000), **Arabic Thought and Its Place in history**, Routledge, Secound.
- 16 - Osman, Bakar (1998), **Classification of Knowledge in Islam**, London The Slamic Text Society Pub.
- 17 - Rosenthal, Franz (1993), **The classical Heritage in Islam**, Routledge, Secound.
- 18 - **Routledge :Encyclopedia of Philosophy** (1998), Editor; Edward croig.
- 19 - **The Encyclopedia of Philosophy** (1967), Paulsd ward, V3, Mc milao.

ماهیت و اجزای آن تا هنگامی که بشر قادر به اندیشیدن و پرسشگری باشد در جای خود باقی است و این نه تنها به تضعیف آن نمی‌انجامد که خود در تاورسازی بنیان‌های آن مؤثر خواهد افتاد.

مورد دیگر آنکه پرسش و اندیشیدن در باب وجود که موضوع اصلی فلسفه است به استادان یونانی منحصر 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 به نام فلسفه اسلامی ساخته شده و میلیون‌ها کتاب و هزاران محقق به کاوش نظری در باب آن مشغول‌اند.

به نظر می‌رسد آنچه در دنیای امروز و به‌ویژه در دو قرن اخیر معیاری در مباحث علوم نظری و فلسفی به دست داده و تقریباً اکثر تحقیقات علوم انسانی هم متأثر از آن هستند، معیاری است خارج از جهان اندیشه و فلسفه. گره خوردن مباحث نظری با جریان «قدرت» یا به عبارت دیگر گره خوردن فلسفه با سیاست باعث شده تا به دلیل تبلیغات و حجم عظیم انتشارات، نظام خاصی از حقیقت شکل گیرد و برای هویت‌بخشی به خود، غیریت‌های مختلف ساخته شود که در نتیجه آن فلسفه‌هایی همانند فلسفه اسلامی، چینی، ایرانی و ... به عنوان جریان‌های انحرافی و ایتر قلمداد کردند که ماهیتاً پارادوکسیکال‌اند.

با تمام این اوصاف فلسفه اسلامی قرن‌هاست در پی تکامل خود سیلان دارد و نه تنها با انتقادات غزالی به پایان نرسید، بلکه آنگونه که باید باشد انتقادات وی زمینه‌ساز نمایندگان بزرگی شد تا در آسمان فکر اسلامی - ایرانی بدرخشند، شهاب‌الدین سهروردی و ملاصدرا شیرازی نه تنها تشکیک دهنده جدی نظریات پایان فلسفه اسلامی‌اند، بلکه آنها را بی اعتبار نموده‌اند.

نمایندگان مکتب صدرایی همانند سید جلال‌الدین آشتیانی نیز که سال‌های اخیر عاملان اصلی حیات فلسفه اسلامی بوده‌اند، همگی از سرزمین ایران بپاخته‌اند. در چند دهه اخیر بخصوص با ظهور جریان‌های ماتریالیستی در ایران، اقبال بیشتری به جانب فلسفه سنتی به وجود آمد که علامه طباطبائی، استاد مطهری، نصر، مصباح یزدی، حکیمی و داوری از سردمداران آن به شمار می‌روند و انگیزه اصلی آنها نیز دفاع از دین در مقابل جریان‌های مهاجم به آن یعنی ماتریالیسم مارکسیستی و اومانیزم لیبرالیستی بوده است. وضعیتی که عصر تدوین فلسفه اسلامی و چرایی اخذ معارف عقلی یونانی را به ذهن متبادر می‌سازد که اندیشمندان اسلامی برای مقابله با تفرق حاکم بر خلافت اسلامی و انتقادات کلامی متعددی که بر دین از جانب سایر ادیان و فرقه‌ها مطرح می‌شد، راه حل را به خدمت گرفتن استدلال‌ات برهانی برای دفاع از شرع نبوی دیدند.

بر این اساس، خدمت فلسفه به شرع و استفاده از استدلال‌ات