

فلاطوری و پرسش از خاستگاه‌های قرآنی فلسفه اسلامی

مالک شجاعی جشوقانی*

چکیده

این مقاله ضمن اشاره به انواع رویکردها به فلسفه و حکمت اسلامی در عالم معاصر به بررسی رویکرد متفاوت عبدالجواد فلاطوری می‌پردازد. فلاطوری برخلاف خوانش‌های عمدتاً شرق‌شناسانه از فلسفه اسلامی، که این سنت را ذیل سنت نوافلاطونی در فلسفه فهم می‌کنند، می‌کوشد تا نقش‌آفرینی قرآن در فلسفه اسلامی را باتوجه به مطالعات تطبیقی و زبانی معاصر تبیین کند. از سوی دیگر، در تقابل با خوانش صدرایی و نوصدرایی معاصر و از قضا هم‌سو با هایدگر، فلسفی‌شدن کلام و الهیات اسلامی را موردنقد جدی قرار می‌دهد. طبق تحلیل فلاطوری، فلسفه و حکمت اسلامی حاصل برخورد دو جهان‌بینی از اساس متفاوت، یعنی جهان‌بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان‌بینی قرآنی، است. آنچه از برخورد این دو جهان‌بینی به وجود آمد فلسفه‌ای بود که اگرچه در صورت بیش‌تر یونانی، در محتوا عمدتاً قرآنی بود. بنابراین این فلسفه نه یونانی صرف، نه قرآنی صرف، و نه آمیزه و التقاطی از این دو، بلکه جریانی مستقل و ویژه بود که از سنتز و برآیند آن دو به وجود آمد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، فلسفه و حکمت اسلامی، فلاطوری، هایدگر، نقد نوافلاطونی، نقد نوصدرایی، فلسفه تطبیقی.

۱. مقدمه: رویکردها به فلسفه اسلامی در عالم معاصر

بحث از مناسبات فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی یکی از مباحث مهم و سرنوشت‌ساز در میان فیلسوفان و مورخان فلسفه است و بررسی آثار منتشره در این حوزه به‌خوبی تنوع

* استادیار فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، malekmind@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۳/۲۷

دیدگاه‌ها در این باب را نشان می‌دهد.^۱ برخی معتقدند که فلسفه اسلامی ترجمه‌ای ناقص و گزینشی از بخشی از میراث فلسفه یونانی است که عمدتاً متأثر از نگاه و مشرب نوافلاطونی است و در واقع آنچه در جهان اسلام به نام افلاطون و ارسطوست عمدتاً خوانشی خاص از افلوپین است.^۲

این نگاه عمدتاً متعلق به شرق‌شناسان و مورخان فلسفه اروپامحور است. تفسیر شرق‌شناسانه قدمت بسیاری دارد و برخاسته از تصویر قرن نوزدهمی درباب بومیان شرق و اعراب سامی است با جوامعی رازآلود، احساسی، غیرعقلانی، و استبدادی. عمده‌ترین ویژگی‌های تفسیر شرق‌شناسانه تأکید بر ابعاد عرفانی و رازآلود (mystical) فلسفه اسلامی، تلقی فلسفه اسلامی به‌عنوان پل واسط میان فلسفه یونانی و فلسفه لاتینی قرون وسطی، محوریت مسئله رابطه دین و فلسفه در فلسفه اسلامی، و این نکته است که این فلسفه با ابن‌رشد پایان یافته است.

از منظر اروپامحورانه، ابن‌رشد آخرین متفکر جهان اسلام است که بر تفکر غربی در قرون وسطی تأثیر داشته است. کتاب *تاریخ فلسفه در اسلام*، نوشته دی بور، نمونه بارز این رویکرد است که در آن نویسنده ضمن طرح این ادعا که فلسفه اسلامی نوعی تقلید و ترجمه صرف از فلسفه یونان است و در آن پیشرفت و ابتکاری دیده نمی‌شود تنها فایده آن را در تاریخ اجتماعی ایده‌ها می‌بیند (De Boer 1907: 29).

تفسیر شرق‌شناسانه تا زمان انتشار کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی کرین* (۱۹۶۴) رویکرد غالب و بی‌رقیب است. با گذشت بیش از چهل سال از انتشار کتاب کرین، هنوز بخش اعظم آثار اروپایی درباب فلسفه اسلامی عمدتاً به فلسفه اسلامی از کندی تا ابن‌رشد می‌پردازند و حتی در آثار متأخر هم چون *سیر فلسفه در جهان اسلام* ماجد فخری (۱۹۷۰) بخش فلسفه پس از ابن‌رشد به کم‌تر از بیست صفحه می‌رسد (Gutas 2002: 5-7).

دیدگاه دیگر نگاهی است که برخلاف تفسیر شرق‌شناسانه معتقد است که فلاسفه اسلامی صرفاً به ترجمه فلسفه یونان پرداخته‌اند و فراتر از فهم و ترجمه میراث فلسفی یونان حتی به تکامل و پیش‌برد فلسفه یونانی پرداخته‌اند. صریح‌ترین قائل به این دیدگاه در میان معاصران استاد مطهری است. ایشان نه فقط با نگاه بدبینانه به میراث فلسفی مسلمانان موافق نیست، بلکه نمره خوبی به کاوش‌های فلسفی مسلمانان درباب فهم، نقد، و تکامل فلسفه یونان می‌دهد و این تکامل را نه فقط در مسائل (این‌که مسائل فلسفه از ۲۰۰ مسئله به ۷۰۰ مسئله توسعه می‌یابد)، بلکه تکامل روش‌شناختی می‌داند (طباطبایی و مطهری ۱۳۵۸: ۱۳).

آنچه به نقل از استاد مطهری و البته به اختصار آوردیم خوانش غالب و مشهور از مناسبات فلسفه اسلامی و فلسفه یونانی است، خوانشی که با رویکرد فلاطوری که در این مقاله بحث می‌شود چندان هم‌داستان نیست. توضیح مطلب آن‌که به دلیل غلبه فلسفه صدرایی در تاریخ متأخر فلسفه و حکمت در ایران خوانش سنت‌های مشایی و اشراقی فلسفه اسلامی و حتی کلام اسلامی به شدت تحت تأثیر این جریان فلسفی است و التفات به نوع پژوهش‌هایی نظیر خوانش فلاطوری از مناسبات قرآن و فلسفه اسلامی، با وجود نقدهایی که بدان وارد است و در این مقال هم به آن پرداخته‌ایم، می‌تواند فتح باب گفت‌وگوهایی میان جریان صدرایی و رقبای فکری آن باشد تا از ره‌گذر این مصاف علمی نقاط قوت و ضعف و امکانات و محدودیت‌های روایت غالب فلسفه اسلامی در ایران معاصر آشکار شود.

۲. فلاطوری و میراث فلسفی اسلامی

رساله استادی فلاطوری که در سال ۱۹۷۳ میلادی برابر با ۱۳۵۲ شمسی برای احراز مقام استادی فلسفه در دانشگاه کلن آلمان ارائه شده است به بررسی و ریشه‌یابی علل دگرگونی فلسفه یونانی پس از ورود به عالم اسلامی پرداخته است.^۳ وی در این رساله به پرسش‌هایی از این دست پرداخته است که آیا آنچه امروزه از آن با نام‌های مختلف از جمله فلسفه اسلامی، فلسفه عربی، فلسفه عربی-اسلامی، و ... یاد می‌شود برگردان ساده و بعضاً نارسای فلسفه یونانی است که به‌مرور زمان توسعه و تکامل یافته و به‌صورت کنونی آن درآمده است؟ آیا این فلسفه حاصل تلاش‌های آشتی‌جویانه میان عقل و ایمان است؟ آیا اگر ترجمه‌های آغازینی که از متن‌های یونانی صورت گرفت کاملاً دقیق و مطابق با اصل می‌بودند، این فلسفه به‌گونه‌ای دیگر از آنچه امروز هست می‌بود؟ آیا نوافلاطونی خواندن این فلسفه، چنان‌که قول نسبتاً مشهور پارادایم شرق‌شناسانه است، به‌راستی حق مطلب درباب این فلسفه را ادا می‌کند؟

پاسخ مؤلف به همه پرسش‌های فوق منفی است و از نظر وی این فلسفه حاصل برخورد دو جهان‌بینی از اساس متفاوت یعنی جهان‌بینی حاکم بر فلسفه و علوم یونانی و جهان‌بینی قرآنی است. آنچه از برخورد این دو جهان‌بینی به‌وجود آمد فلسفه‌ای بود که اگرچه در صورت بیش‌تر یونانی، ولی در محتوا عمدتاً قرآنی بود. بنابراین این فلسفه نه یونانی صرف، نه قرآنی صرف، و نه آمیزه و التقاطی از این دو، بلکه جریانی مستقل و ویژه

بود که از سنتز (برایند) آن دو به وجود آمد. از نظر فلاطوری وجه استعمال پسوند اسلامی برای این نوع تفکر فلسفی هم بدان جهت است که نوع نگرش و شیوه برخورد این فلسفه با مسائل و دگرگونی‌ای که براساس این نگرش در فلسفه یونانی پدید آورد شدیداً متأثر از قرآن بود (فلاطوری ۱۳۹۴: ۸).

همین جا می‌توان به مناقشه درباب دو مفروض عمده در مدعیات فلاطوری پرداخت: نخست این که وی این دو جهان‌بینی را «ازاساس متفاوت» می‌داند و دوم این که با تفکیک «صورت» و «محتوا» به طرح بحث خود می‌پردازد. دیدگاه رقیب فلاطوری می‌تواند به این شاهد مهم تاریخی در سیر اندیشه اسلامی در مواجهه با فلسفه یونانی استناد کند که اگر این دو جهان‌بینی ازاساس متفاوت بود، چرا بزرگان فکری - فلسفی ادیان ابراهیمی و به‌ویژه در عالم اسلامی فلاسفه‌ای چون فارابی و ابن‌سینا به هم‌گراردن این آموزه‌ها معتقد بوده‌اند و حتی به تبیین این وفاق و هم‌گرایی پرداخته‌اند؟ آیا ذهن نقاد آن بزرگان متوجه این تباین بنیادی نبوده است؟ یا این که در پس تعارضات ظاهری به وحدت بنیادین و هم‌گرایی این دو جهان‌بینی می‌اندیشیده‌اند؟

درباب تفکیک «صورت» و «محتوا»ی فلسفه عالم اسلامی و این که آن را در صورت بیش‌تر یونانی و در محتوا قرآنی دانسته‌اند هم باید توجه داشت که نمی‌توان نوعی مرز قاطع میان فرم و محتوا قائل شد. صورت‌بندی پرسش‌های فلسفی در بن و بنیاد خود با پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و حتی زبان‌شناختی گره خورده است و تأثیر خود را در نوع مواجهه با مسئله، و به‌تعبیر فلاطوری محتوا، برجای خواهد گذاشت.

باین‌وصف فلاطوری برای نشان‌دادن تباین دو جهان‌بینی به‌سراغ انگاره زمان در قرآن و فلسفه یونانی می‌رود. به‌زعم وی، برخلاف زمان‌نگری یونانی که براساس تصویر زمانی سامان‌بخش، بی‌آغاز، و بی‌انجام شکل گرفته است، آنات آن با هم نسبت تقدم و تأخر دارند و رویدادها و پدیده‌های درون آن چونان حلقه‌های زنجیری به هم پیوسته‌اند، به‌گونه‌ای که نمی‌توان آن‌ها را به‌دل‌خواه جابه‌جا کرد. زمان قرآنی به‌مثابه ظرفی است که ویژگی مکان‌گونگی دارد و حوادث درون آن به‌دل‌خواه (به‌اراده الهی) جابه‌جا می‌شوند. فلاطوری درصدد نشان‌دادن این معناست که چگونه این تلقی از زمان باعث می‌شود تا مقولات فلسفه یونانی (به‌ویژه علت و معلول) درپرتو آموزه‌های قرآنی دگرگونی بنیادی‌ای را تجربه کنند. آن‌طور که از بررسی کلیت طرح فلاطوری برمی‌آید و برخی شواهد و قرائن آن ارائه خواهد شد، ظاهراً نویسنده به‌دنبال آن بوده است که فراتر از

مفاهیم و مقولات و گفتمان فلسفی جهان اسلام، ردپای این دگرگونی را در حوزه‌های گوناگون معارف اسلامی (تفسیر، حدیث، فقه، اصول، مباحث زبانی، و ...) دنبال کند که سوگ‌مندانه به انجام آن توفیق نیافت.^۴

۳. نقد غلبه خوانش نوافلاطونی از سنت فلسفی اسلامی

به نظر فلاطوری معیارهایی که تاکنون برای پژوهش، فهم، و تفسیر فلسفه اسلامی به کار رفته‌اند در قرون وسطی ریشه دارند و فهم اصیل مفاهیم، مقولات، و جهت‌گیری‌های اساسی فلسفه اسلامی را با موانع جدی روبه‌رو می‌کنند (همان: ۶۳).

وی روش صحیح طرح مسئله را آن می‌داند که باید از نوع نگرش قرون وسطی به فلسفه اسلامی فاصله گرفت و در مطالعه‌ای تاریخی-فکری، آثار موجود فلسفه اسلامی را با ترجمه‌های موجود عربی از متون یونانی و حتی این متون را با اصل یونانی آن مقایسه کرد. نکته مهم آن است که در این بررسی نباید نگاهمان صرفاً به تک‌جمله‌ها و جزئیات متنی محدود شود، بلکه بیش و پیش از نگاه اتمیک باید به دنبال کوششی جدی برای فهم مبادی، انگیزه‌ها، غایات، و چرخش‌های کلیدی در فرایند ترجمه و تفسیر متون یونانی در افق فرهنگ اسلامی بود.

یکی از مواردی که دال بر تجربه زیسته فلاطوری است و از قضا باعث توجه جدی وی به موضوع این رساله و نوع روش‌شناسی مطالعاتی وی شده است آن است که فلاطوری بعد از مطالعات جدی در فلسفه غربی متوجه «بیگانگی» بنیادین دو روایت از فلسفه یونان (سقراط، ارسطو، و افلاطون) در جهان فکری فیلسوفان مسلمان و جهان فکری مغرب‌زمین می‌شود. وی این تفاوت را صرفاً محدود به تفاوت‌های گزاره‌ها و مسائل فلسفی نمی‌داند، بلکه این شکاف را ناشی از تصویر کلی فلسفه یونانی (Gesamtbild) و روح و معنای فلسفه‌ورزیدن می‌داند که اگرچه در سنت اسلامی از دست رفت، قالب، روح، و معنای دیگری جای‌گزین آن شد. جای‌گزینی که نباید آن را غلط یا تحریف‌شده خواند و مسئولیت آن را به‌گردن غیردقیق‌بودن ترجمه‌های عربی متون یونانی انداخت (همان: ۶۶). چنان‌که نشان خواهیم داد، خواننده کتاب فلاطوری هرچه در مضامین و فصول کتاب بیش‌تر تأمل می‌کند در هیچ‌کجا از متن بحثی ذیل مؤلفه و مختصات روح فلسفه اسلامی در تمایز آن از فلسفه یونانی نمی‌یابد، درحالی‌که مدعای اصلی فلاطوری دقیقاً همین نکته بنیادی است.

۴. روشن‌شناسی فلاطوری

چنان‌که فلاطوری در مطالعه خود نشان داده است، یکی از دشواری‌های پژوهش‌های تطبیقی در باب نسبت فلسفه یونانی و اندیشه اسلامی آن است که جهان اندیشه اسلامی (Islamische Geisteswelt) پس از مواجهه با فلسفه یونانی مجموعه پیچیده‌ای از محصولات فرهنگ‌های متعدد ارائه داده است که هریک خاستگاه‌ها و تحولات ریشه‌داری در جریان‌های فکری متکثر داشته‌ست. و به جهت همین تنوع، که گاه به اغتشاش و سردرگمی می‌انجامد، توصیه و بلکه راه‌برد فلاطوری آن است که باید به‌سراغ سرچشمه‌ای اصیل رفت، چراکه به‌لحاظ معرفت‌شناختی مهم‌ترین لنگرگاه یقین‌بخش و تردیدناپذیر است: «برای مسلمانان در یک چنین فضای سرشار از عقاید و جریانات گوناگون حکم مطمئن‌ترین مبنا را داشته است و هنوز هم همان صورت پیشین خود را حفظ کرده است» و این سرچشمه که با رجوع به آن «از همه مشکلات رهایی خواهیم یافت همان قرآن کریم است» (همان: ۶۹). و این‌که قرآن به‌مثابه برترین محصول تاریخی در جهان خاص خود در پایه‌گذاری «شیوه خالص اندیشه اسلامی» نقش بلامنازع فرهنگی - فکری دارد.

فلاطوری با الهام از متفکران غربی خصوصاً کانت، هگل، هایدگر، و ... و هم‌چنین با اثرپذیری از کارهای تحقیقاتی جریانات پژوهشی مختلف در باب فلسفه یونانی (مانند آلن، بروکر، گرابمان، کرانز، مارتین، و ...) به‌ویژه با الهام از سبک پرسش‌های هایدگر و مکتب او در باب فلسفه یونانی به بررسی تطبیقی تعدادی از مفاهیم بنیادی (Grundbegriffe) فلسفه پرداخته است که به‌زعم وی، ساختار اندیشه بدان‌ها وابسته بوده و تابع نحوه‌ای هستند که آن‌ها فهمیده می‌شوند. گرچه مفاهیم فلسفه یونانی مورد‌بحث فلاطوری واجد مفاهیمی مشابه در سنت فلسفه اسلامی است، باید توجه داشت که این مفاهیم «در حکم پدیدارهای فلسفی - فکری (Philosophie-und Denkphanomene) به‌گونه‌ای متفاوت با آن‌چه در فلسفه یونانی و به‌طور کلی فلسفه غربی معمول است به‌کار گرفته شده‌اند. شاخص‌ترین این مفاهیم عبارت‌اند از: زمان، جنبندگی (Bewegtheit)، شدن (Werden)، وجود (Sein)، آگاهی علمی (das Wissenschaftliche Wissen) که در تحقیقات فلسفه اسلامی نادیده گرفته شده‌اند (همان: ۶۸).

فلاطوری در ادامه مباحث خود به ملاک انتخاب و گزینش این مفاهیم کلیدی و این‌که چرا این مفاهیم اولویت و اهمیت بیشتری در این بحث تطبیقی دارند پرداخته است. فلاطوری مفهوم کلیدی زمان را از سایر مفاهیم مهم‌تر می‌داند و در مسیر گفت‌وگوها و تحقیقات خود اعتقادش را سختر می‌شود که هسته اصلی آن‌چه در جست‌وجوی آن است،

یعنی رمز گشایی از وجه ممیزه فلسفه اسلامی در قیاس با فلسفه یونانی و آنچه در دگرگونی فلسفه یونانی نقش آفرین اصلی است، در همین مسئله نهفته است. این توجه و تفتن اولیه از طریق مطالعات تطبیقی - تاریخی ترجمه‌های عربی با متون یونانی و متون فلسفه اسلامی به‌ویژه آثار فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد، و ... بسط پیدا می‌کند و به این داده‌ها مستند می‌شود.

فلاطوری در زمان تدوین رساله استادی خود با تفکر و فلسفه مارتین هایدگر مشغله ذهنی داشته و حتی در متن این رساله که به زبان فارسی ترجمه منتشر شده است تصریح کرده است که در بررسی تطبیقی - تاریخی خود به‌طور ویژه از این فیلسوف آلمانی قرن بیستم (همان: ۶۸) متأثر است. فلاطوری نه در این کتاب و نه در سایر آثارش به بسط دیدگاه خود در باب شیوه خوانش هایدگر از مابعدالطبیعه و تاریخ آن نپرداخته است و فقط به‌اجمال اشاره کرده است که روش وی در این مطالعه متأثر از هایدگر است. در این جا می‌کوشیم تا از طریق تأمل بر برخی مضامین محوری فلسفه هایدگر و دلالت‌های روش‌شناختی آن پرتوی بر روش‌شناسی فلاطوری بیفکنیم. پرسش این است که سبک پژوهش هایدگری که فلاطوری بدان استناد می‌کند چیست و چه مبادی و مؤلفه‌هایی دارد؟ و فلاطوری تا چه حد در به‌کارگیری آن در مطالعه خویش کام‌یاب بوده است؟ هایدگر در مقدمه هستی و زمان و پس از نقل‌قولی که از رساله سوفیست افلاطون آورده است:

چه آن‌چه پیدا است آن است که هرچه باشد از دیرباز شما هرگاه لفظ هستنده را به‌کار می‌بردید با آن‌چه به‌راستی از این کلمه مراد می‌کنید آشنا بوده‌اید. لیکن ما که یک زمان می‌پنداشتیم که این لفظ را می‌فهمیم اینک پای در گل مانده‌ایم (افلاطون سوفیست: 244a، به‌نقل از هایدگر ۱۳۸۸: ۵۶)

به این نکته تصریح می‌کند که

آیا در این زمانه، ما پاسخی به این پرسش داریم که به‌راستی از واژه هستنده چه مراد می‌کنیم؟ به‌هیچ‌وجه. پس جای آن دارد که طرح پرسش در باب معنای هستی^۵ را تازه کنیم. اما آیا امروزه ما حتی از ناتوانی خود در فهم واژه هستی به‌حیرت می‌افتیم؟ به‌هیچ‌وجه. پس جای آن دارد که پیش از هرچیز فهم معنای این پرسش را دگرباره برانگیزیم. واشکافی انضمامی پرسش از معنای هستی مقصد رساله‌ای است (منظور هایدگر از این رساله کتاب هستی و زمان است) که از پی می‌آید (همان: ۵۷).

باید توجه داشت که خوانش هایدگر تاریخی و زمینه‌گرا به معنای مرسوم کلمه نیست. هانس گئورگ گادامر که از اعظم شاگردان هایدگر است در مورد سبک خوانش‌های فلسفی هایدگر از متون فلسفی نوشته است که هایدگر «قطعیت متفکری را داشت که حال و گذشته و آینده و یونانیان را هم چون یک کل می‌دید» (Gadamer 1994: 114).

اصطلاح «متافیزیک» در تلقی هایدگری آن قرین دلالتی منفی و سلبی است و «امور متافیزیکی» در ترمینولوژی هایدگر ناظر به بنیادی‌ترین احکام و گزاره‌هایی است که به لحاظ تاریخی استمرار یافته و ذهن و زبان و بلکه زیست‌جهان اروپائیان را شکل داده و تعیین بخشیده است. این گزاره‌ها دو حیث عام و خاص دارند، حیث عام آن ناظر به کلیت زیست‌جهان اروپائیان است و حیث خاص آن صورت‌بندی مفهومی و فنی خود را در بیان و آثار فلاسفه متافیزیک می‌یابند. به تعبیر دقیق‌تر، انسان از یونان باستان تا دوره جدید درون تلقی خاصی از مسائل اساسی زیسته که در روزگار ما با تردید و پرسش‌های جدی دست‌به‌گریبان است. جستارها و بلکه رویکرد خاص زبانی و فیلولوژیک هایدگر هم به دنبال خاستگاه این تلقی فراگیر از یونان باستان تا روزگار معاصر و به نوعی به پرسش‌کشیدن آن است. این اشکال نااندیشیده از یونان آغاز می‌شود و به سلطه نگاه تکنیکی به عالم و آدم در روزگار ما انجامیده است، نگاهی که طبیعت، آدمی، و حتی هستی را به مثابه ابژه قابل‌تصرف می‌داند (Clark 2011: 10).

هایدگر معتقد است که با سؤالاتی کار دارد که از قدیم نادیده گرفته شده‌اند. زبان کهنه فلسفه سنتی (آگاهی، خود، شیء، و ...) برای این قلمرو جدید نامناسب است. اگر بخواهیم هستی (being) را به عنوان هستی به کار ببریم و نه صرفاً به عنوان یک موجود (a being)، آن‌گاه باید واژگان متفاوت و گاه حتی دستور زبان متفاوتی به کار ببریم. اگر بخواهیم دازاین را در «روزمرگی متوسط» (average everydayness) آن بررسی کنیم که یکی دیگر از حوزه‌هایی است که از زمان آکوئیناس تا هوسرل فیلسوفان آن را نادیده گرفته‌اند باید از سخن گفتن از اشیای متفکر و اشیای ممتد که در فلسفه دکارت یافته می‌شود اجتناب کنیم. اما ما باید به کجا بازگردیم؟ یک راه‌حل می‌تواند این باشد که به زبان مردم کوچه و بازار برگردیم، به واژگان ملموس و کاربردی‌ای (down-to-earth) که سقراط در محاوره‌های نخستین افلاطون و برخی محاوره‌های بعدی او به کار می‌برد. لذا هستی و زمان پر است از گفت‌وگوهای روزمره در مورد چکش و چوب و ...؛ اما این تمام ماجرا نیست (Inwood 1999: 2).

اغلب هایدگر یک معنای قدیمی از یک واژه موجود را احیا می‌کند. برای مثال واژه «Lichtung» در اصل از واژه «Licht» (به معنای نور) مشتق شده است، اما اکنون ارتباطش را با آن از دست داده و به معنای «تمیز کردن» به کار می‌رود. هایدگر ارتباط این واژه با «Licht» (نور) را احیا می‌کند و آن را به معنی «lighting» (روشنایی) به کار می‌برد. بعضی وقت‌ها، هایدگر با تحلیل یک کلمه به اجزایش معنای قدیمی تری از آن واژه و یا معنایی را که برای آن واژه ممکن است احیا می‌کند (Inwood 1999: 4).

وی صراحتاً در هستی و زمان هستی را از هستندگان متمایز و مفارق می‌داند و شرح خود هستی و پرسش از آن را تکلیف هستی‌شناسی می‌داند. شیوه بررسی این پرسش از هستی هم به‌زعم هایدگر پدیدارشناسانه است (هایدگر ۱۳۸۸: ۱۱۷). البته هایدگر با تکنولوژیک دیدن روش هم‌داستان نیست و صراحتاً آورده است:

مفهوم روش هرچه به‌نحوی خالص‌تر کارگر افتد و هرچه در تعیین اصول پایه یک علم به‌نحوی شامل‌تر و فرگیرتر عمل کند، به همان نسبت در مواجهه با خود چیزها از سرچشمه‌های سرآغازین تری ریشه می‌گیرد و از آنچه «شگردهای تکنیکی» نامیده می‌شود (و در نظام‌های نظری نیز کاربرد زیادی دارند) بسی دورتر می‌گردد (همان: ۱۱۸).

درست است که مسئله اصلی در فلسفه هایدگر هستی یا وجود است، اما هستی در اندیشه وی به معنای متافیزیکی مرسوم در تاریخ فلسفه نیست، چراکه از نظر هایدگر هستی به‌نحوی که وی می‌اندیشد مسئله فراموش‌شده فلسفه و اندیشه غربی است و صراحتاً می‌گوید که ما در زمانه خود پاسخی به این پرسش بنیادین نداریم که منظورمان از هستی و وجود (being) چیست؟^۶ (Heidegger 1962: 19).

آنچه در بخش قبلی بدان پرداختیم ناظر بود به روش‌شناسی خوانش هایدگر از تاریخ فلسفه و هدف از طرح آن در این مقال آن است که نشان داده شود وقتی فلاطوری تصریح می‌کند، ولو به‌اجمال، که در مطالعه تطبیقی فلسفه یونان و اندیشه اسلامی متأثر از روش هایدگر است (فلاطوری: ۳۸)، دقیقاً روش هایدگر بر چه مبانی و مبادی‌ای تکیه زده است.

توجه فلاطوری به هرمنوتیک (با پس‌زمینه‌ای هایدگری) است که وی را به این دریافت می‌رساند که همه عناصر بیگانه یونانی و غیر یونانی تنها پس از این که می‌توانستند به‌رنگ اسلامی (یا در پیوند با امر اسلامی) قرار گیرند اجازه ورود به زیست‌جهان فکری مسلمانان را داشتند و نکته مهم‌تر این که قرآن کریم تنها معیار درستی و نادرستی احادیث شیعه و سنی

است. در این جا منظور از بازگشت به قرآن نه در معنای محدود و شرعی آن، بلکه مقصود طرح قرآن به مثابه بنیاد معرفت‌شناسانه کلیت اندیشه اسلامی است. از این جاست که فلاطوری به راه‌برد روش‌شناختی خود می‌رسد:

ما برای شرح و توصیف شیوه اندیشه ناب اسلامی تنها قرآن را به مثابه برترین معیار مورد ملاحظه قرار خواهیم داد... قرآن در این جا نه به عنوان منبع شرعی برای نظام اندیشه دینی، بلکه کتابی که از نظر فکری بسیار مهم است و شیوه اندیشه و نگرشش ذهن و اندیشه اسلامی را به ناب‌ترین وجه به بیان آورده و به قاطعانه‌ترین صورت بیان کرده است. بنابراین در این جا شیوه نگرش قرآن به جهان واقع مرکز توجه ما قرار خواهد گرفت، آن هم تا آن‌جا که این نحوه نگرش منشأ تفاوت‌های اصولی فلسفه اسلامی با سرچشمه یونانی آن به‌ویژه با مفاهیم اصولی یادشده باشد (فلاطوری ۱۳۷۴: ۷۱).

فلاطوری روش‌شناسی خود را فلسفه تطبیقی به معنای مرسوم که به مطالعه وجوه تشابه و اختلاف ظواهر مکاتب و جریان‌های فلسفی و فیلسوفان می‌پردازد نمی‌داند. نگاه مشهور به فلسفه تطبیقی نهایتاً به داوری‌هایی از این جنس می‌انجامد که یک فیلسوف یا مکتب و نظام فلسفی پویاست و ارزش‌مند و دیگری ایستا و کم‌ارزش؛ درحالی‌که رویکرد مطلوب فلاطوری در مواجهه تطبیقی فلسفه یونانی و اسلامی به بحث‌گذاشتن شیوه‌هایی از اندیشه است که نمایان‌گر روح هریک از این دو فلسفه بودند و هنگام پذیرش فلسفه یونانی توسط مسلمانان با هم‌دیگر روبه‌رو شدند.

وی کار خود را اولین تحقیق فلسفی با این رویکرد در باب قرآن و به منظور دست‌یابی به نظام کامل اندیشه می‌داند و درصدد به‌کرسی نشاندن این مدعاست که

این قرآن بوده است که بیش از همه علل احتمالی دیگر با نحوه نگرشش به جهان واقع و نحوه تصورش از آن به‌طور عمده پایه اندیشه (Denkbasis) فلسفه اسلامی را پی‌ریزی کرده است. اثبات چنین مدعایی وظیفه‌ای است که به‌عهده رساله حاضر (منظور کتاب دگرگونی بنیادی) است (همان: ۷۲-۷۵).

فلاطوری متوجه یک دشواری دیگر هم است، این که می‌خواهد با متنی که علی‌الاصول فلسفی نیست مواجهه‌ای فلسفی داشته باشد و به استخراج نظام فلسفی از آن بپردازد. چاره کار آن است که شیوه‌ای غیرمستقیم مبنای مطالعه قرار گیرد: «قرآن یک کتاب فلسفی نیست... و در قرآن هیچ سرنخ و دلیل روشنی برای یک تحقیق فلسفی نمی‌توان یافت... از این رو بایستی برای رسیدن به هدفمان راهی غیرمستقیم در پیش گیریم» (همان: ۷۴).

عبارت فوق به خوبی هم‌دلی‌های فلاطوری را با آنچه امروز در فضای فکری ایران معاصر تحت عنوان «مکتب تفکیک» مطرح شده است نشان می‌دهد. همین موضع فلاطوری موجب شده است تا محمدرضا حکیمی در کتاب مکتب تفکیک با نقل مواضع فلاطوری موضع وی را تفکیکی بداند (حکیمی ۱۳۸۳: ۴۵۱-۴۵۳).

منسجم‌ترین صورت‌بندی از امهات آرای مکتب تفکیک در آثار محمدرضا حکیمی ارائه شده است. اهم این آرا در طرح فکری فلاطوری هم حضور جدی دارند، مواردی چون جدایی فلسفه، عرفان، و دین، برتری و اصالت شناخت دینی، استناد شناخت دینی به قرآن و حدیث، اتکا به ظاهر آیات و روایات، رد هرگونه تأویل، پرهیز از فهم فلسفی یا عرفانی دین، خودکفایی معرفتی دین، تفکیک در تفسیر دین از فلسفه و عرفان، اتکای عقل به وحی، و تقدم دین در اختلاف میان دین و عقل و ... (همان).

اصطلاح «عقل خودبنیاد دینی» تفکیکیان هم تعریضی به سنت فلسفی عالم اسلام است. حکیمی از «عقل اعماقی و دفائی» که همان عقل خودبنیاد دینی مورد قبول مکتب تفکیک است در مقابل «عقل سطوحی و یونانی‌بنیاد و التقاطی» فلاسفه مسلمان که مورد نقادی جدی وی و فلاطوری است سخن می‌گوید (حکیمی ۱۳۹۱: ۷۳). اگر این تفسیر از موضع فلاطوری یعنی تفسیر تفکیکی را بپذیریم، باید لوازم منطقی آن را هم بپذیریم و نقادی‌های جدی را که در سه دهه اخیر به خوانش تفکیکی از مناسبات دین و فلسفه مطرح شده است متوجه طرح فکری فلاطوری بدانیم.

عمده مدعیات مکتب تفکیک به نحو سلبی و در نقد رویکردهای فلسفی و عرفانی در فهم آموزه‌های دینی است و کم‌تر به راه‌کارهای ایجابی جهت ارتقای فهم دینی و تفسیر قرآن می‌انجامد. ضمن این که رد هرگونه تأویل با توجه به تجربه تاریخی تنوع تفاسیر متون مقدس و از جمله قرآن کریم و ناگزیری مواجهه فهم بشری با متون دینی سخت محل اشکال است، خودکفایی معرفتی دین لزوماً به معنای حذف کلیه کارکردهای فهم عقلی و فلسفی در حوزه امر دینی نیست. می‌توان به تفصیل قائل شد و در حیطه اصول اعتقادی دین رویکرد عقلانی را تجویز کرد و در حوزه فروع اصالت را به متون دینی داد، هر چند آن‌جا هم گریزی از فهم عقلانی نیست و به جز پیامبر اکرم (ص) و ائمه معصومین (ع) بشر گریزی از کاربست عقل در فهم دینی ندارد.

نکته دیگر این که اگر چنان‌که فلاطوری در عبارتی که در فقرات قبل بدان استناد کردیم قرآن را کتابی علی‌الاصول فلسفی نمی‌داند و روش‌شناسی فلسفی را ناکارآمد می‌داند، باید از او پرسید که این شیوه غیرفلسفی در مواجهه با قرآن چگونه باید اتخاذ شود؟ وی پاسخ

می‌دهد که باید مبنای مطالعه را بررسی پرسشی قرار دهیم که به لحاظ تاریخی نخستین و به لحاظ فلسفی اساسی‌ترین پرسش فلسفه یونانی است، یعنی پرسش از مبدا (آرخه / *arxē*). فلاطوری درصدد است تا با ارائه تحلیلی صوری از این مفهوم به مهم‌ترین مؤلفه‌های ساختاری اندیشه یونانی دست یابد و در مرحله بعد متناسب با هریک از این مؤلفه‌ها پرسشی درمقابل قرآن می‌نهد و می‌کوشد تا «با به‌کارگیری همان روش تحلیلی و با توضیح جوانب مختلف هر پدیده با توجه به ترکیب درهم‌تنیده‌اش به پاسخی بی‌طرفانه دست یابد» (همان: ۷۴).

اما نگاهی کوتاه و نه لزوماً تخصصی به تاریخ تفسیر و تأویل کتب مقدس و از جمله تفاسیر قرآن در فرهنگ و تمدن اسلامی به خوبی تنوع و تکثر تفاسیر قرآن را نشان می‌دهد (Saleh 2010). برای مثال علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان ضمن اشاره به رویکردهای مختلف تفسیری قدما و متأخرین در جهان اسلام به این نکته تصریح کرده‌اند که

و خواننده عزیز اگر در این مسلک‌هایی که درباره تفسیر برایش نقل کردیم دقت بفرماید، خواهد دید که همه در این نقص (که نقص بسیار بزرگی است) شریک‌اند: که آنچه از اباحت علمی و یا فلسفی به دست آورده‌اند بر قرآن کریم تحمیل نموده‌اند، بدون این که مدالیل آیات بر آن‌ها دلالت داشته باشد، و در نتیجه تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند... و به هر حال هیچ‌یک از این اختلافاتی که ذکر شد، منشأش اختلاف نظر در مفهوم لفظ آیه و معنای لغوی و عرفی عربی مفرد آن و جمله‌اش نبوده، برای این که هم کلمات قرآن و هم جملات آن و آیاتش کلامی است عربی و آن هم عربی آشکار، آن‌چنان که در فهم آن هیچ عرب و غیر عربی که عارف به لغت و اسالیب کلام عربی است توقف نمی‌کند... (طباطبایی ۱۳۶۷: ۱۴).

و به راستی باید پرسید که اگر تا همین جا بخواهیم با فلاطوری هم‌راهی کنیم برای این تنوع تفاسیر چه تدبیر و راه‌حلی باید اتخاذ کرد؟ وی با نقل قولی از گلدزیهر به این نکته اشاره کرده است که تکثر فهم‌ها از متن مقدس خاص اسلام نیست و در سنت مسیحی هم با چنین وضعی مواجهیم (فلاطوری ۱۳۹۴: ۷۵). وی راه‌حل عبور از این دشواری تکثر فهم را فهم قرآن با خود قرآن می‌داند و این که بکشیم تا ضمن عرضه مسائل به قرآن «بگذاریم که قرآن خودش درباره آن‌ها سخن بگوید» (همان: ۷۶).

فلاطوری ادعای بنیادین و البته قابل مناقشه‌ای دارد: این که تلاش می‌کند تا در این کتاب شرحی ارائه دهد که قرآن را نقطه عطفی در تاریخ و آغاز تاریخ شیوه‌ای از اندیشه در نظر می‌گیرد که به اندیشه یونانی هیبتی جدید بخشیده است.

از نظر فلاطوری، مهم‌ترین آسیب پژوهش‌ها در باب فلسفه اسلامی آن است که مکتب نوافلاطونی در اشکال گوناگونش به‌عنوان مهم‌ترین معیار برای پژوهش در فلسفه اسلامی و طبقه‌بندی آن به‌کار رفته است. مهم‌ترین نقد فلاطوری بر چنین دیدگاه‌هایی آن است که این رویکرد آثار فلسفی فیلسوفان مسلمان را در حد «التقاطی بدون مبانی» تنزل می‌دهد.

برای مواجهه انتقادی با همین خوانش نوافلاطونی نادرست از فلسفه اسلامی است که فلاطوری به‌سراغ ابن‌سینا می‌رود، چراکه ابن‌سینا دقیقاً همان کسی است که الهیات ارسطو را تفسیر کرده و در موارد مختلف درباره آن موضع گرفته است و به همین جهت این روایت غالب از وی به‌عنوان مؤسس مکتب نوافلاطونی اسلامی یاد می‌کند.^۷

طبق بررسی فلاطوری «تجلی» واژه‌ای قرآنی و به‌معنای (Erscheinen) در زبان آلمانی است. وی ضمن اشاره به آیه ۱۴۳ سوره اعراف «چون پروردگارش بر کوه تجلی کرد، کوه را خرد کرد و موسی بیهوش افتاد» تصریح می‌کند که ابن‌سینا در آثار اصلی خویش، حتی در موضعی که به تبیین نظریه خلقت پرداخته است، هیچ‌گاه اصطلاح تجلی را به‌کار نبرده است و استناد گواشن هم نه به آثار فلسفی بنیادین ابن‌سینا چون *شفا* و *اشارات* که به فصل هفتم *رساله عشق ابن‌سیناست*. در آن جاست که ابن‌سینا به توضیح معنی تجلی از نظر عرفا پرداخته است (همان: ۵۴).

طبق تحلیل فلاطوری از آنجاکه تجلی فی نفسه ابداع نیست، بلکه مسبوق به ابداع عقل است نمی‌توان آن را با آموزه فیض هم‌داستان دانست:

این تجلی یعنی تجلی آفریننده بر عقل دوگانگی ضروری برای خلق دیگر موجودات را در عقل ایجاد می‌کند. تجلی الهی تنها در این معنا علتی برای وجود دیگر موجودات است، و این همان چیزی است که ابن‌سینا در رساله خود به‌نام *درباره عشق* می‌گوید و با این کار به اصطلاح عرفانی «تجلی» مضمونی فلسفی می‌بخشد. او در این جا هستی همه موجودات را به تجلی خیر نامحدود وابسته می‌سازد، تجلی نامحدودی که تنها درباره عقل اول ممکن است. خود تجلی فعل ابداع نیست. تجلی مسبوق به ابداع عقل است. بدین ترتیب تجلی هیچ شباهت مضمونی با فیض ندارد (همان: ۵۵).

در مورد صدور هم فلاطوری ضمن ارجاع به آیه ۶ سوره زلزال (يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ: روزی که مردمان پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند) نشان می‌دهد که ابن‌سینا آن را در معنای دقیقاً قرآنی اش به‌کار می‌برد.

نکته تأمل برانگیز و به نوعی مکمل توضیح فوق آن است که حتی غزالی هم اصطلاحات «ص-در» و «ف-ی-ض» را در آثار خود در معنایی غیر از امانیرن (Emanieren) به کار برده و اگر این متکلم نقاد فلسفه و نویسنده تهافت الفلاسفه اندکی اشاره به آموزه اماناسیون در آثار ابن سینا می‌یافت، قطعاً این اتهام معرفت‌شناسانه - کلامی هم در کنار اتهامات تکفیری سه‌گانه قدم عالم، عدم تعلق علم الهی به جزئیات، و رد معاد جسمانی می‌نشست. بنابراین باید توجه داشت که منتقدان جدی ابن سینا در فرهنگ اسلامی و به‌ویژه غزالی و هم ابن رشد و برخلاف تفسیر گواشون تفسیری پانته‌ایستی از نظریه خلقت ابن سینا نداشته‌اند.^۱

۵. شاکله‌شناسی قرآنی «واقعیت» و «اندیشه»

فلسفه یونانی به لحاظ ساختاری بر اساس شالوده «زمان سامان‌بخش» به وجود آمده و توسعه یافته است و قرآن فاقد چنین ساختار و شیوه اندیشه‌ای است. به همین جهت است که بخش عمده فصل دوم کتاب به بحث از تلقی قرآن از زمان اختصاص دارد. ریشه‌شناسی زمان «خرنس» یونانی (Xpovoc/ Khronos) نشان می‌دهد که این واژه به معنای زمانی است متصل و مقدر حرکت و با آن به منزله موضوع اصلی خود پیوند دارد. این واژه در نهضت ترجمه فلسفی در جهان اسلام به «زمان» ترجمه می‌شود که نه در قرآن ریشه دارد و نه حتی ریشه‌ای در عربی دارد. این واژه ریشه‌ای عبری (zeman) دارد و در زبان آرامی به معنای زمان مشخص و محدود است (فلاطوری ۱۳۹۴: ۱۱۱).

تصور قرآنی از زمان در مقابل تلقی یونانی است و فاقد همه ویژگی‌هایی است که جزء مؤلفه‌های ذاتی زمان سامان‌بخش اند. این زمان را نه می‌توان با مؤلفه‌های ساختاری «پیش» و «پس» مشخص کرد و نه در آن مؤلفه‌های خاص زمان سامان‌بخش از قبیل مشروط‌بودن متقابل مراحل زمان، توالی، استمرار، ازلی و ابدی‌بودن، پربودن، و کارکرد نظم‌بخشی تشخیص‌پذیر است.

فلاطوری، با بررسی واژه «صورت» (آنچه در فلسفه یونانی از آن به مورفه یا آیدوس تعبیر شده است) و مشتقات آن در قرآن و اشاره به این که واژه «صورت» تنها یک بار در سوره ۸ آیه ۸۲ جمع آن «صور» دو بار (سوره ۶۴ آیه ۴۰ و سوره ۳ آیه ۶۴) و اسم فاعل آن «مصور» یک بار (سوره ۲۴، آیه ۵۹) آن هم تنها به عنوان صفت الهی و به معنای عطاکننده و معطی صورت و سه بار به صورت فعل آن هم فعل الهی آمده است، به این جمع‌بندی می‌رسد که نکته مشترک دلالتی در همه این مشتقات آن است که تنها انسان است که خداوند

بدو این صور را عطا می‌کند و خلق و ایجاد صور فقط و فقط کار خداوند است و نقش انسان در این میان به این محدود می‌شود که گیرنده صور است (فلاطوری ۱۳۹۴: ۱۸۱).

اگر قرآن پدیده تحرک را مبدأ واقعیت می‌دانست (یا این‌که خلق را gignesthai تلقی می‌کرد)، آن‌گاه تحرک را به‌مثابه یکی از مهم‌ترین مخلوقات متمایز می‌ساخت و بنابراین «الله» در تعبیر قرآنی واجد صفاتی چون محرک، علت، صانع، مبدأ، و ... در دلالت‌های فلسفی - یونانی آن می‌بود. نبود اصطلاحات فلسفی‌ای هم‌چون محرک، علت، صانع، مبدأ، و ... در قرآن را نباید به‌معنای ناقص بودن شاکله قرآنی دانست و این در جریان نهضت ترجمه آثار یونانی در زیست‌جهان فکری اسلامی بود که ترمینولوژی فلسفی یونانی جایگاه جدیدی در آرایش زبانی - فکری قرآنی پیدا کرد:

پس از پذیرش فلسفه یونانی بود که «الله» در کلام و فلسفه اسلامی ورای قرآن به‌نام‌های بالا هم نامیده شد تا برای «الله» جایی در درون نظام اندیشه تازه پیدا شده فراهم کنند. چیزی که مطرح‌کنندگان این نام‌گذاری‌ها بایست اعتراف نمایند به‌معنای ایرادی ضمنی به قرآن بود که از نامیدن خداوند به چنین صفاتی غفلت ورزیده است. همه این الفاظ یونانی با فاعل و خالق قرآنی تطبیق داده شدند و تصور یونانی از واقعیت توسط تصور قرآنی آن تغییر یافت (همان: ۲۱۴).

۶. وجود شناسی تطبیقی

ره‌آورد مطالعه تطبیقی ساختار اندیشه یونانی و قرآنی ما را به این تحلیل سوق می‌دهد که در میراث فکری یونانی با اندیشه‌ای سروکار داریم که خاستگاه واقعیت را علل و مبادی «درون‌جهانی» و «درون‌بودی» می‌داند، خاستگاهی که تنها از راه فرایندی‌بودن دائم ممکن است و بدون زمان سامان‌بخش، به‌مثابه مبنای این تحرک، تصورناپذیر است. این وضع استلزامات معرفت‌شناختی خاص خود را دارد، از جمله این‌که تنها شناخت معتبر و معیار را شناخت ناشی از علل و مبادی و البته ناظر به همان فرایند وجودشناختی می‌داند.

در فرهنگ اسلامی که اخذکننده میراث فکری یونان بود «واقعیت» به یک «کسی (که‌ای)» یا به‌عبارت دینی به کلمه خلقت توسط خداوند یعنی کلمه «کُن» وابسته است. در این تلقی همه موجودات بدون علت و مبنایی درون‌باش در طی عملی فارغ از فرایند و بی‌ارتباط با زمان، به‌مثابه موجودی مکان‌گونه، از عدم به عرصه وجود پای می‌گذارند. این وضع هم استلزامات معرفت‌شناختی خود را دارد، از جمله این‌که علم به این واقعیت بدون ارجاع به علل و مبادی درون‌بودی تنها با فعل الهی تحقق می‌یابد.

حاصل آن که اندیشه اسلامی در قیاس با میراث فلسفی یونانی به مثابه یکی از اسلاف فکری فاقد مهم‌ترین مؤلفه‌های ساختاری فلسفه یونانی یعنی زمان، تحرک، فساد یا شدن، کون یا هستی، و از آن مهم‌تر اندیشه و شناخت متناسب و متناظر با آن است (همان: ۳۳۳). بدیهی است که هنگام مواجهه این دو شیوه اندیشه (که به تعبیر فلاطوری ذاتاً با هم بیگانه‌اند) باید نوعی دگرگونی بنیادی صورت گیرد. فلاطوری برای آن که بحث خود را ناظر به تجارب عینی و تاریخ ارائه دهد به تجربه تاریخی - فکری فارابی، مواجهه وی با فلسفه یونانی (افلاطون و ارسطو)، و کتاب *الجمع بین رایى الحكیمین* اشاره می‌کند (فارابی: ۱۹۸۵: ۷۹).

هر چند به تعبیر فلاطوری باید از فارابی به عنوان «یونانی» اندیش‌ترین متفکران مسلمان یاد کرد، به گونه‌ای که در مواجهه با آثاری چون شرح کتاب *العباره* این احساس به محقق دست می‌دهد که با فیلسوف ارسطویی دقیقاً یونانی سروکار دارد. نکته اما این جاست که همین فارابی با چنین هم‌دلی‌هایی با میراث ارسطویی «به محض این که مستقلاً آن مسائل فلسفی‌ای را بررسی می‌کند که شیوه اندیشه یونانی و اسلامی هر کدام درباره آن‌ها متفاوت با دیگری حکم می‌کند امر یونانی را اسلامی می‌اندیشد» (همان: ۳۳۰).

فارابی با اشاره به آیاتی از قرآن کریم هم چون «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حشر: ۲۴) و آیه «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلُ بِهِ خَبِيرًا» (فرقان: ۵۹)، و آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (یس: ۳۸) و با تفسیری که از این آیات ارائه می‌دهد به مبنایی برای تبیین وابستگی حوزه عقلانی به خداوند دست می‌یابد. وی پس از این گام به بیان یکی از کلیدی‌ترین مواضع خود می‌پردازد: «و البرهانیات موكوله الى اصحاب الازدهان الصافیه و العقول السليمه و السياسیات موكوله الى ذوى الاراء السديده و الشرعیات موكوله الى ذوى الالهامات الروحانيه و اعم هذه كلها الشرعیات و الفاضها خارجه عن مقادیر عقول المخاطبین» (همان: ۳۳۴).

این تقسیم‌بندی معرفت با توجه به سه‌گانه فلاسفه و انبیا و سیاسیون است. فارابی بر پایه این آموزه قرآنی که فقط یک علم راستین وجود دارد که سرچشمه آن هم خداوند است در فلسفه ردیای وحی و در وحی کارکرد اقناعی فلسفه را می‌یابد، زیرا این دو، هر چند به دو شیوه مختلف، در تحلیل نهایی به امری واحد یعنی امر الهی و به حقیقت یگانه‌ای برمی‌گردند که آن هم به آفرینش الهی بازمی‌گردد. طبق این تحلیل، از آن جاکه واقعیت و

طرق شناخت (فلسفی و دینی) آن با ارجاع به خالق آن‌ها تبیین واحدی می‌یابد، بنابراین غیرممکن است که تضادی میان آرای فلسفی و وحی الهی باشد.

فلاطوری در جستاری دیگر با عنوان «دو اندیشه شرق و غرب» به ریشه‌یابی تاریخی - انتقادی این نوع نگاه به مناسبات دین و فلسفه می‌پردازد و فیلون اسکندرانی یهودی را بنیان‌گذار این رویکرد در گفتمان فکری فیلسوفان متعلق به حوزه ادیان ابراهیمی و از جمله در آرای فلاسفه اسلامی هم‌چون فارابی می‌داند (فلاطوری ۱۳۶۰: ۱۳۱).

۷. نتیجه‌گیری

فلاطوری معتقد است که در میان ادیان سه‌گانه ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) آن دینی که بیش از همه اصالت فلسفه یونانی را دگرگون کرده است اسلام است. وی برخلاف قرائت مشهور از منطق ارسطویی به‌منابۀ منطق جهان‌شمول تفکر فلسفی معتقد است که برای خود ارسطو منطق به‌منابۀ نوعی روش‌شناسی علم آن هم علم ناظر به «فوزیس / φύσις/ physis» و طبیعت در معنای یونانی‌اش بوده است. تصریح وی آن است که اساساً منطق ارسطویی با دغدغه‌های الهیاتی از آن جنس که در فرهنگ‌های دینی هم‌چون اسلام حضور دارد نمی‌تواند نسبتی برقرار کند و این که «ارسطو با تمام آن بزرگی و کمال عقلش به عبادتگاه‌ها و بت‌خانه‌ها می‌رفت و درمقابل همان بت‌ها احساسات دینی خودش را ابراز می‌داشت. این ارسطو را در حوزه اسلامی چنان معرفی کردند که درموردش گفته‌اند: کادان یکون نبیا» (همان: ۴۲).

به نظر می‌رسد فلاطوری که سبک پژوهش و پرسش خود را هایدگری می‌داند، ضمن اختلاف در خوانش از تحولات مفاهیم کلیدی فلسفه یونان هم‌چون «زمان» و دلالت‌های روش‌شناختی آن و در گامی سلبی در آسیب‌شناسی الهیات فلسفی، با هایدگر هم‌دلی‌هایی دارد. هرچه در مقایسه این مضامین فلسفه هایدگر با روش‌شناسی فلاطوری دقیق‌تر می‌شویم، این پرسش به‌طور جدی‌تری مطرح می‌شود که آیا فلاطوری صرفاً در بررسی تاریخی - تطبیقی تحول مفاهیم فلسفی در فلسفه یونان و فلسفه اسلامی هایدگر را در نظر داشته و یا فراتر از این مطالعه تاریخی - تطبیقی به همه لوازم خوانش هایدگر از تاریخ فلسفه هم ملتزم بوده است؟ به نظر می‌رسد برای داوری در این مورد نمی‌توان به پاسخ چندان مثبتی دست یافت. توضیح مطلب آن‌که هایدگر هستی - خداشناسی (onto-theology) را اولین نشانه انحراف فلسفه از مسیر اصلی خود یعنی اندیشیدن به معنای هستی می‌داند.

طبق تلقی وی فلسفه در خاستگاه رسمی آن در یونان و مشخصاً در افلاطون و ارسطو به بررسی هستی برمبنای هستندگان پرداخته و هستی را از طریق مقولات خاصی با الهیات پیوند زده است: «به‌عنوان مبنایی که موجب برآمدن هستندگان می‌شود (هستی‌شناختی / onto-logic) و به‌عنوان برترین هستنده و علت العلل هستندگان (خداشناختی / theo-logic)» (Heidegger 2002: 75). وقتی الهیات خدای فیلسوفان را برگزید راه خویش را گم کرد (جوی ۱۳۹۷: ۸۶). رویکرد فیلولوژیک وی را در خدمت همین راه‌برد کلی در فهم مناسبات فلسفه و الهیات باید فهمید. البته همین توجه به زبان و امر زبانی در مطالعه تطبیقی فلاطوری هم برجسته است.

طبق تحلیل فلاطوری، این‌که برخی حکمای مسلمان برای ارسطو منزلتی نزدیک و یا شبیه به «نبی» قائل شده‌اند ازسویی انتساب به‌لحاظ تاریخی نادرست /تولوجیا به ارسطو و در نتیجه فهم غیرمستند از موضع فلسفی اصیل وی و طرح ارسطو به‌مثابه فیلسوف الهی ازسویی و نوعی پاسخ‌گویی و حل مسالمت‌آمیز نزاع‌های جدی درون تمدنی اسلام نظیر نقدهای ویران‌گر و مناقشات فقها و متکلمان و علمای صرف‌ونحو با متعاطیان فلسفه در عالم اسلام^۹ ازسوی دیگر بوده است. این حرف‌ها را در واقع حکیمان مسلمان ساخته‌اند، برای این‌که آن اختلافاتی را که در آغاز نضج‌گرفتن فلسفه بین فقها و حتی بین علمای صرف‌ونحو و ... پیدا شده بود حل کنند. طبق این تلقی، آنچه ما به آن متافیزیک می‌گوییم در واقع نوعی «فلسفه طبیعت» و در نتیجه برای تبیین طبیعتی است که یونانیان در مقابل خود می‌دیدند. فلسفه مابعدالطبیعه ارسطو ناظر به تبیین تحول دائمی طبیعت است. تحول و سیورورت دائمی مسئله‌ای است که ارسطو آن را به‌عنوان پدیده واقعی طبیعی بررسی و تحلیل فلسفی می‌کند و خداوند (یا عقل) آخرین حلقه این تبیین را تکمیل می‌کند. در تقابل با این آرایش معرفتی، در ادیان ابراهیمی

نیاز این است که دین خدا با خدا شروع شود، نه این‌که با مردم و طبیعت شروع شود. واقع این است که در ادیان نقطه ثقل و تمام موجودیت را آیات الهی می‌داند. از همین رو در این جا قضیه به‌عکس می‌شود، یعنی یک جهت دینی وجود دارد و لذا قالب فلسفه به‌کلی دگرگون می‌شود. البته در این جا هم فکر از بین نمی‌رود، ولی البته جهت دیگری به خود می‌گیرد (همان: ۴۳).

پی‌آمد این نوع خوانش از مناسبات فلسفه یونانی و فلسفه اسلامی صرفاً فلسفی و تاریخی نیست، بلکه نوعی تضمین معرفت - روش‌شناختی برای نگاه‌داشتن اعتبار و ثبات

آموزه‌های دینی را فراهم می‌کند. اگر ما بخواهیم هم‌چنان خوانشی فلسفی (ارسطویی) از اصول ادیان ابراهیمی و به‌ویژه دین اسلام داشته باشیم، با توجه به ابتدای فلسفه ارسطویی بر علم زمانه‌اش با این آسیب جدی مواجه خواهیم بود که به محض تحول و تغییر در علم، به تبع آن نظام فلسفی مبتنی بر چنین علمی فروخواهد ریخت. با چنین نگاهی به ماهیت فلسفه یونانی است که فلاطوری صراحتاً از فلسفه ارسطویی به‌مثابه نوعی «ابزار مفهومی» برای بیان واقعیت طبیعت تعبیر می‌کند.

اگر پروژه فکری - تحقیقی فلاطوری را از افق مطالعات معاصر در حوزه فلسفه تطبیقی، مطالعات زبان‌شناختی، و تفسیری - هرمنوتیکی بررسی کنیم، به این دریافت می‌رسیم که با وجود اهمیت این نوع نگاه تطبیقی به قرآن و فلسفه یونانی، پیش‌برد این طرح با دشواری‌هایی جدی دست‌به‌گریبان است. در طرح فکری فلاطوری حساسیت‌های هرمنوتیکی به مقوله تنوع تفاسیر متن مقدس (در این جا قرآن کریم) چندان جدی گرفته نمی‌شود و چنان از آموزه‌های قرآنی سخن می‌رود که گویی ما می‌توانیم به سهولت و با پشت‌سرگذاشتن افق فهم معاصر به آن آموزه‌ها و جهت‌گیری‌ها در شکل ناب آن دست‌رسی پیدا کنیم. این توضیح البته لزوماً به معنای پذیرفتن نوعی آنارشیسم و بی‌قاعدگی در فهم متن مقدس در ادیان ابراهیمی نیست، بلکه به معنای نشان‌دادن دشواری‌های نسبت‌دادن وصف دینی (و در این جا قرآنی) به مجموعه‌ای از آموزه‌ها و مقولات و حتی جهان فکری - فلسفی است. می‌توان امیدوار بود که نسل جدید محققان در حوزه فلسفه اسلامی، مطالعات قرآنی، و مطالعات اسلامی راه دشوار طرح فکری - تحقیقی فلاطوری را استمرار ببخشند و با بهره‌گیری از دستاوردهای مطالعات معاصر در این سه حوزه به ارتقای این طرح مدد برسانند.

پی‌نوشت‌ها

۱. این بحث ذیل بحث کلان‌تر رابطه میان فلسفه یونانی با کلیت ادیان ابراهیمی (یهودیت، مسیحیت، و اسلام) قابل طرح است و بدون تردید خاستگاه فکری - تاریخی آن را باید در آرا و کاوش‌های کسانی چون فیلون اسکندرانی باز جست؛ بنگرید به گندمی ۱۳۹۲؛ پیترز ۱۳۸۴.
۲. برای نمونه، بنگرید به فخری ۱۳۷۲: فصل چهارم، که به آرای فارابی و ابن سینا می‌پردازد و اساس فلسفه اسلامی را نوافلاطونی تفسیر می‌کند.
۳. برای آگاهی از بررسی‌ای تحلیلی از این اثر، بنگرید به اعوانی ۱۳۹۵.

۴. اگرچه در زمینه مطالعه تحول مفاهیم و اصطلاحات علوم اسلامی با تأکید بر رشته‌های مستقل برخی آثار و پژوهش‌های قابل‌اعتنا هم‌چون کار محسن سهیل افنان صورت گرفته است، مطالعه‌ای که تطور مفهومی و گفتمانی اصطلاحات را به‌گونه‌ای میان‌رشته‌ای در علوم اسلامی (فقه، فلسفه و کلام، تفسیر، و ...) دنبال کند کم‌تر انجام شده است. بنگرید به Afnan 1964.

5. die "Frage nach dem Sinn von Sein"

۶. عبارت هیدگر در هستی و زمان:

Do we in our time have an answer to the question of what we really mean by the word 'being'? Not at all (1962: 19).

7. Fakhry, Majid (2002), *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*, Oneworld Publications.

۸. این بحث باید در مطالعه‌ای تطبیقی به‌تفصیل بسط پیدا کند و آرای موافق و مخالف طرح و بررسی شود. برای نمونه، بنگرید به پژوهش «بررسی و نقد نظریه فیض فارابی از منظر آیات و روایات»، که نظریه فیض فارابی و فلاسفه مسلمان را ناسازگار با آموزه خلقت در دین اسلام و ناهماهنگ با آیات و روایات می‌داند.

۹. بنگرید به ماجرای فکر فلسفی در اسلام، به‌ویژه مناظره متی بن یونس و بر سر مناسبات منطق و نحو در تمدن اسلامی و شروح آن، ج ۱، ۱۶۱-۱۷۱.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۶)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۷)، ماجرای فکر فلسفی در اسلام، تهران: طرح نو.

اعوانی، شهین (۱۳۹۵)، «نگاهی تحلیلی به کتاب دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی»، فصل‌نامه نقد فلسفه، کلام، و عرفان، س ۳، ش ۱۱ و ۱۲، پاییز و زمستان. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی (۱۳۸۶)، زندگی‌نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر عبدالجواد فلاطوری، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

پیترز، اف، ای (۱۳۸۴)، یهودیت، مسیحیت، و اسلام، ترجمه حسین توفیقی، تهران: ادیان مذاهب.

جوی، مورنی (۱۳۹۷)، فلسفه قاره‌ای و فلسفه دین، ترجمه محمدابراهیم باسط، تهران: طه.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۳)، مکتب تفکیک، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۱)، مقام عقل، تهران: دلیل ما.

فلاطوری و پرسش از خاستگاه‌های قرآنی فلسفه اسلامی ۱۶۷

خسروشاهی، سیدهادی (۱۳۹۳)، *تاریخ حیات و روش فلسفی ملاصدرا در بیان علامه طباطبایی*، ج ۲، قم: بوستان کتاب قم.

شاهچراغ، سیدمسیح (۱۳۹۲)، *بررسی و نقد نظریه فیض فارابی از منظر آیات و روایات*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم قرآن، دانشگاه قرآن و حدیث.

طباطبایی، محمدحسین و مرتضی مطهری (۱۳۵۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، تهران: صدرا. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۷)، *ترجمه تفسیر المیزان*، ترجمه ناصر مکارم شیرازی، ج ۱، قم: بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی، رجا.

فارابی، ابونصر (۱۹۸۵)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، بیروت: چاپ البیرنصری نادر. فخری، ماجد (۱۳۷۲)، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه گروه مترجمان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۶۰)، «دو اندیشه شرق و غرب»، *مجله مقالات و بررسی‌ها* (دانشکده الهیات دانشگاه تهران)، ش ۳۵.

فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۷۳)، «رابطه دین و فلسفه»، *مجله دانشگاه انقلاب*، ش ۹۸-۹۹، تابستان و پاییز. فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۶۳)، «برای عرضه به غرب چه داریم؟ با کدام شیوه؟» ترجمه رضا داوری اردکانی، *کیهان فرهنگی*، ش ۳.

فلاطوری، عبدالجواد (۱۳۹۴)، *دگرگونی بنیادی فلسفه یونان در برخورد با شیوه اندیشه اسلامی*، محمدباقر تلغری‌زاده، تهران: امیرکبیر، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

کلارک، تیموتی (۱۳۸۸)، *مارتین هایدگر*، ترجمه پویا ایمانی، تهران: نشر مرکز.

گندمی، رضا (۱۳۹۲)، *فیلم اسکندرانلی: مؤسس فلسفه دینی*، تهران: سمت.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۵)، *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱۳، تهران: صدرا.

هایدگر، مارتین (۱۳۸۸)، *هستی و زمان*، ترجمه سیاوش جمادی، تهران: ققنوس.

Afnan, Soheil Muhsin (1964), *Philosophical Terminology in Arabic and Persian*, Leiden: E. J. Brill.

Clark, Timothy (2011), *Martin Heidegger (Routledge Critical Thinkers)*, 2nd Edition, New York: Routledge.

De Boer, T. J. (1907), *The History of Philosophy in Islam*, New York: Dover, Year.

Gadamer, Hans-Georg (1994), *Heidegger's Ways*, trans. John W. Stanley, Albany, NY: State University of New York Press.

Goichon, Amélie Marie (1937), *La Distinction de l' essence et de l' existence D' Après Ibn Sina*, Desclée: de Brouwer.

Gutas, Dimitri (2002), "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy", *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 29, no. 1.

Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Blackwell.

- Heidegger, Martin (2002), "The Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics", in: *The Religious*, John D. Caputo (ed.), Malden, MA: Blackwell.
- Inwood, Michael (1999), "Heidegger and His Language", in: *A Heidegger Dictionary (Blackwell Philosopher Dictionaries)*, New York: Wiley-Blackwell.
- Saleh, Walid A. (2010), "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 12.