



خاورشناسی و فلسفه اسلامی روش و نگرش*

دکتر محمد عابد الجابری

مترجم: اسماعیل باغستانی

مقدمه مترجم

سودمند است که پیش از تحلیل نگرش خاورشناسانه به فلسفه اسلامی، نخست از تلاش‌هایی یاد کنیم که استادان عرب زبان فلسفه اسلامی در باب این موضوع مبذول داشته‌اند. و این، چنان که گفته می‌شود و باید دائم گفته شود، نه تنها از بابت اعتراف است به فضل تقدّم پیشینیان، بلکه نیز برای شناختن مسائلی است که بر آن‌ها تأکید ورزیده‌اند و مرزهایی است که در حد آن‌ها متوقف شده‌اند، و به دنبال آن نشان دادن جوانبی است که در باب آن‌ها سکوت کرده‌اند، یا از آن‌رو که تا آن زمان به گونه‌ای مشخص نشده بود که حساسیت و واکنش متفکر عرب را برانگیزاند، و یا در واقع متفکر عرب خود تحت تأثیر آن قرار گرفته و بواسطه آن و یا در درون امر مسئله‌وار فراگیری که ایجاب می‌کرده، به اندیشیدن پرداخته است. این کار، افزون بر این در راستای آشنایی با دست کم جلوه‌های بیرونی نگرش خاورشناسانه و مؤلفه‌های آن است از طریق ردیه‌هایی که این متفکران بر آن‌ها نوشته‌اند. و این، ما را از تکرار سخنانی که پیش از این در این باب گفته شده، مانع می‌آید.

از آن‌جا که ما در این بحث تنها به تحلیل دیدگاه خاورشناسانه در باب اندیشه فلسفی در اسلام - و نه دیگر شاخه‌ها و فنون فرهنگ

دکتر جابری متفکر نامدار مغربی در طی مقاله حاضر با محور قرار دادن سه کتاب برجسته‌ای که غریبان در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی نوشته و جایگاه مهمی در میان مسلمین کسب کرده‌اند و هم دو کتابی که دو متفکر عرب در این زمینه و تحت تأثیر روش و نگرش غریبان نوشته‌اند، به نقد و بررسی روش و نگرش خاورشناسانه اروپا و محور حاکم بر آن‌ها و نویسندگانشان می‌پردازد. جان کلام دکتر جابری در این مقاله این است که باید متوجه بود که اهداف و نیازها و انگیزه‌های غریبان در نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی، حتی در بهترین شکل آن کاملاً جدا از اهداف و انگیزه‌ها و نیازهای مسلمانان است. غریبان فلسفه و اندیشه اسلامی را غالباً اصیل نمی‌دانند و همواره به دنبال یافتن ریشه‌هایی غیر اسلامی برای آن بوده‌اند. به همین سبب توجه آن‌ها به میراث فلسفی مسلمانان در واقع برای تکمیل تاریخ فلسفه غرب است که آن را به مثابه کل تاریخ اندیشه انسانی قلمداد می‌کنند و می‌پندارند پاره‌هایی از اجزای گمشده آن را می‌توانند در میراث اسلامی بیابند. از این‌رو به نظر دکتر جابری مسلمانان با توجه به نیازها و اهدافشان خود باید از نو به نوشتن تاریخ اندیشه اسلامی دست بیازند.

*

در حالی که در دهه هشتاد سده بیستم به سر می‌بریم، بسا

* بحث حاضر در ضمن کتابی گروه نوشته تحت عنوان «مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیه الاسلامیه»، ۲ ج (تونس: المنظمه العربیه للتربیه والثقافه والعلوم، ۱۹۸۵) نشر یافته است.

عربی اسلامی - بسنده کرده ایم، در این جا دیگر نه متعرض پدیده خاورشناسی به مثابه یک مجموعه شده ایم و نه به موضوع رد و نقدهای عربی اسلامی بر آن پرداخته ایم؛ هر چند به صراحت یا ضمناً متضمن نقد و ردّهایی باشند در ارتباط با اندیشه فلسفی در اسلام یا جنبه ای از جوانب آن؛ بلکه از یک سو فقط، اگر این تعبیر درست باشد، بسنده کرده ایم به «خاورشناسی فلسفی»، و از سوی دیگر به رديه های متفکران عرب دست اندر کار فلسفه. در مورد اخير هم به همه آنچه در این موضوع نوشته شده است، نپرداخته ایم، بلکه تنها بسنده کرده ایم به دو کاری که آن ها را از مهم ترین کارها می شمريم؛ اگر نگوییم تنها مهم ترین کار. نه فقط از آن رو که دو کار پیشرو محسوب می شوند بلکه از آن رو که این دو - که این هم برای ما اهمیت دارد - به نوعی به این موضوع پرداخته اند، و هم به این دلیل که - و این مهم تر است - هریک از آن ها بر آن است که با نقد پاره ای از مطاعن و معایب نگرش خاورشناسانه به فلسفه اسلامی مقدمه ای بسازد برای طراحی بدیلی برای آن و هم نوید دادن شیوه ای نوین برای نوشتن تاریخ اندیشه فلسفی در اسلام. بی گمان شناخت میزان رهایی بدیل های پیشنهادی از هیمنه نگرش خاورشناسانه، سودمند خواهد افتاد. آیا این بدیل ها در عمل توانسته اند از حد آن فراتر بروند و با آن به طور نهایی تصفیه حساب کنند؟ یا آن که ناآگاهانه تحت تأثیر این دیدگاه قرار گرفته و با آن همسو شده اند؟ یا به جرگه امر مسئله وار آن پیوسته اند و در نتیجه، بیش و کم به لحاظ محتوا و روش به باز تولید آن پرداخته اند؟ این دو تلاش پیشرو و بلندپروازانه عبارتند از: تلاش شیخ مصطفی عبدالرزاق از یک سو و تلاش دکتر ابراهیم مدکور از سوی دیگر، که هر دو از استادانی اند که سهم زیادی در باز انگیزی و احیای فلسفه در قلمرو اندیشه عربی جدید داشته اند؛ فلسفه ای که در طی روزگار انحطاط بلکه از زمان وفات ابن رشد به این سو، به خفگی و شکست و سرکوب دچار آمده بود. تحلیل ما در باب این دو کوشش به جز در حد مدخلی نخواهد بود. زیرا نمی خواهیم بحث خود را بر آن استوار سازیم؛ بلکه بر آنیم که پا را از حد آن فراتر نهمیم و به تحلیل انتقادی کاملاً ریشه ای نگرش خاورشناسانه در باب فلسفه اسلامی پردازیم؛ بدین گونه که از یک سو آن را به مؤلفه های ایدئولوژیک و روشی آن در درون اندیشه اروپایی پیوند بزنیم، و از سوی دیگر با تحلیل انتقادی سه نمونه ای که رویکردهای اصلی را در خاورشناسی فلسفی به نمایش می گذارند، وجه درونی نگرش خاورشناسانه را «برملا» سازیم. خاتمه بحثمان هم کوتاه خواهد بود؛ زیرا نتایج را در طی بحثمان گام به گام عرضه خواهیم داشت.

*

کتاب شیخ مصطفی عبدالرزاق «درآمدی بر تاریخ فلسفه اسلامی» عبارت از درس هایی است که وی در دانشگاه مصر در واپسین سال های دهه سی القا کرده است. وقتی این اثر در سال ۱۹۴۴ منتشر شد، مطالعات خاورشناسانه در باب فلسفه اسلامی و مسائل آن به اوج خود رسیده بود، به طوری که اجمالاً می توان گفت که - به جز چند استثنای انگشت شمار - مهم ترین دستاوردهای خاورشناسان در قلمرو اندیشه فلسفی در اسلام (فلسفه، علم کلام، تصوف) پیش از آن تاریخ به کمال رسیده و نشر شده بودند.^۱ با آن که نویسنده «درآمد» تصریح می کند که قصد دارد «عمده نظرگاه ها و داوری های غریبان را درباره فلسفه اسلامی از آغاز استقرار نهضت نوین در تاریخنگاری فلسفه تا روزگار ما، یعنی از آغاز سده نوزدهم» (تا اواخر دهه سی سده بیستم) پی بگیرد، عمده توجه وی متمرکز بلکه منحصر می شود بر عرضه و ابطال آرای که توانایی نژاد عرب را بر فلسفه ورزیدن انکار می کند و به دنبال آن وجود هرگونه اصالتی را برای فلسفه اسلامی، یا عربی، با همه اختلافی که در نامگذاری آن هست، رد می کند. این موضوعی است که صاحب «درآمد» مشغول آن می شود و می کوشد آن را فیصله دهد. تمام این آراء و عقاید مربوط می شوند به سده نوزدهم؛ اگر چه پاره ای از آن ها در نخستین دهه های این سده نیز رواج داشته اند. مهم ترین رديه ها و مطاعنی که نویسنده «درآمد» مورد توجه قرار داده و متن آن ها را آورده - از یک سو - همان هایی است که تنمان (Tnnemann) آلمانی متوفای سال ۱۸۱۹ - از پیشروان تاریخنگاری فلسفه به مفهوم جدید در اروپا - ادعا کرده است؛ مبنی بر این که نژاد عرب را چند چیز مانع از فلسفیدن شده است:

۱. کتاب مقدس شان که از نظرورزی آزادانه عقلی ممانعت می کند.
 ۲. حزب اهل سنت که تنها به متون تمسک می جوید.
 ۳. چیزی نگذشت که عرب ها (مسلمانان) ارسطو را به سلطانی مستبد، مبدل کردند که بر عقل هایشان حکومت می راند.
 ۴. طبیعت قومی آن ها متمایل و متأثر از اوهام است.
- علاوه بر این، ایده ای است که رنان (Renan) فیلسوف فرانسوی (متوفای سال ۱۸۹۲) رواج داد، که بر اساس آن آدمیان به دو

۱. در این جا یک اشاره کافی است به مجموعه مباحث و پژوهش هایی که خاورشناسان بزرگ حول مسائل مربوط به اندیشه فلسفی در اسلام نوشته اند و آنچه در این زمینه عبدالرحمن بدوی ضمن کتاب: التراث اليونانی فی الحضارة العربیة الاسلامیة: دراسات لکبار المستشرقین (القاهرة: مکتبة النهضة المصریة، ۱۹۴۰) به عربی نقل کرده است.

گروه سامی و آریایی تقسیم می شوند و برای نژاد آریایی در قلمرو فلسفه، و دیگر قلمروها، بر نژاد سامی تفوق قایل می شود. بدین گونه که: «ما نمی توانیم نزد نژاد سامی به دنبال بررسی های فلسفی بگردیم. شگفتا از چنین نژادی که توانست ادیانی را که به وجود آورده بود تا حد نهایت قوت ببخشد، لیکن کم ترین پژوهش فلسفی ویژه ای را به ثمر نرسانید. فلسفه در نزد سامیان هرگز چیزی نبود جز گشته برداری صرف خشک و خالی و تقلیدی از فلسفه یونانی». از همین جا است که تأکید می کند: «این خطا و به کار بردن نادرست الفاظ است که بر فلسفه یونانی ترجمه شده به زبان عربی، واژه «فلسفه عربی» اطلاق نماییم؛ با آن که مبادی و مقدمات مربوط به این فلسفه در شبه جزیره عربستان پدید نیامد. بنابراین تمام چیزی که در این باب می توان گفت این است که این فلسفه با حروف عربی به نگارش درآمده است. به علاوه، این فلسفه جز در مناطق دور از بلاد عربی نظیر اسپانیا و مراکش و سمرقند که اغلب اهالی آن ها غیر سامی بودند، شکوفا نگردید».

این ها طعن و ردهایی است که صاحب «درآمد» عرضه می کند و با ترجیح اسلوب «شهادت شاهد من اهلها = گواهی از خاندانش گواهی داد» یعنی انکار بر دیگر آراء و داوری های خود غریبان به صدد رد آن ها برمی آید، تا سرانجام به این نتیجه برسد که پس از آن که بسیاری از مؤلفان غربی دست از آن ها کشیدند یا از آن ها بازگشتند، این طعن و ردها و اتهامات بلاموضوع می شوند. چنین است که ملاحظه می کنیم وی پس از پرداختن به «گفته های مؤلفان غربی» در باب فلسفه اسلامی و مسائل آن به این نتیجه می رسد: «و اینک به بیان جایگاه فلسفه اسلامی در چشم غریبان در سده بیستم بازمی گردیم؛ با استناد به سخنان مؤلفان معاصر. بنابراین آن را در وجوه ذیل خلاصه می کنیم:»

«الف. ابطال شدن یا رو به ابطال نهادن این قول که فلسفه عربی یا اسلامی، چیزی نیست به جز تصویر درهم و برهمی از مکتب ارسطو و مفسران او...».

«ب. ابطال شدن یا رو به ابطال نهادن این قول که اسلام و کتاب مقدس آن به طبیعت حال، برای حریت عقلی، به مثابه حصار و زندان محسوب می شوند و گردنه و مانعی در مسیر ظهور و خیزش تفکر فلسفی...».

«ج. لفظ فلسفه اسلامی یا عربی، چنان که استاد هرتن توضیح داده است، شامل آن چیزی می شود که به فلسفه یا حکمت موسوم است، نیز مباحث علم کلام را فرامی گیرد. گرایش شدید هم وجود دارد به این که تصوف را نیز از شعب و شاخه های این فلسفه به شمار آورند».^۲

روشن است که صاحب «درآمد» به خاورشناسی در فلسفه، به عنوان نگرش یا روش نمی پردازد، و تنها بسنده می کند به ابراز پاره ای از خطاهای موجود در آراء و داوری های ارائه شده از سوی شماری از «غریبان» که توأم است با «آمیزه ای از پیشداوری در باب ارزش ذاتی بنیاد اندیشه اسلامی و اندازه انفعال این اندیشه از عوامل خارجی بدون در نظر داشتن آنچه که می تواند در آن عمل نماید».^۳ آنچه مورد نظر و توجه اوست، عبارت است از اثبات اصالت فلسفه اسلامی، نه به عنوان این که تنها به معنای یونانی کلمه «فلسفه» باشد، بلکه نیز، و در درجه نخست، به این عنوان که توش و توان پرداختن به «اندیشه ورزی عقلانی» را در تمام قلمروهای شناخت دارد. به تعبیر دیگر آنچه شیخ مصطفی عبدالرزاق را به حرکت وامی دارد، برحسب تعبیر پاره ای از استادان معاصر فلسفه «عقدۀ خاورشناسی» نیست^۴، بلکه اگر چنین تعبیری درست باشد، محرک او «عقدۀ اصالت» است. وی در قبال عموم خاورشناسان، موضع منفی نمی گیرد، بلکه به عکس، آن ها را بسیار هم می ستاید؛ بدین گونه که در خاتمه فصلی که به «گفته های آنان» (فصل اول) اختصاص داده، می گوید:

اما بعد، آن کس که کوشش هایی را که غریبان در باب مطالعه فلسفه اسلامی و تاریخ آن مبذول داشته اند، در نظر آورد، جز آن که از شکیبایی و کوشایی و وسعت اطلاع و

۲. مصطفی عبدالرزاق، تمهیدتاریخ الفلسفة الإسلامية (القاهرة: لجنة التألیف والترجمة والنشر، ۱۹۵۹)، ص ۲۶. و منابعی که نویسنده به آن ها اشاره می دهد، چنین اند:

GT. Tennemann, Manuel ed l'histoire de La philosophie, traduit de l'allemand par Victor Cousin, 2^{eme} éd. (Paris: [s.n., s.a.]), tome 1, pp. 356-357; Ernest Renan: Averro'es et l'Aver-roisme: Essai historique, 8^{eme} éd. (Paris: Calmann Lévy, 1925), et Histoire générale et système Comparé des Langues sémitiques, 6^{eme} éd. (Paris: [s.n., s.a.]), p.110.

۳. عبدالرزاق، همان، ص ۹۸.

۴. ماجد فخری، «الدراسات الفلسفیه العربیة» در: دانشگاه آمریکایی بیروت، هیئت الدراسات العربیة، الفکر الفلسفی فی مائة سنة (بیروت: دانشگاه آمریکایی، ۱۹۶۲)، ص ۲۵۵.

مسلمان را در پرداختن به تفکر عقلانی مستقل آشکار می سازد و پیشاهنگی پژوهش عقلی را در اسلام پیش از ورود «عوامل بیگانه» ای به اثبات می رساند که جز پس از نهضت ترجمه تأثیر خود را بر اندیشه اسلامی اعمال نکردند، و در نتیجه «این ها رخدادهایی هستند که عارض آن شده اند و با شیء قائم به نفسی برخورد کرده و به آن متصل شده اند، ولی آن را از عدم نیافریده اند و اگرچه میانشان آمیزش یا انفکاک صورت گرفته است، اما در هر حال گوهر آن را به کلی نابود نکرده است».^۹ اما «روش/بدیلی» که صاحب درآمد پیشنهاد می کند، همان روش غربیان در تاریخ فلسفه است بر اساس آنچه از طریق کتاب امیل بریه شناخته می آید و بر پایه این تاریخ استوار است؛ یعنی تاریخ «فلسفه» در هیئت «وحدت و یکنواختی».^{۱۰} این همان روشی است که به میراث عربی-اسلامی و قلمروهای تفکر عقلی آن به صورتی خاص نقل شده، و غایت آن: آشکار کردن «وحدت و یکنواختی» این تفکر است. وی می گوید: «از همین رو چنان دیدیم که بحث در باب تاریخ فلسفه اسلامی را اگر با استکشاف ریشه های نخستین نظریه های عقلانی اسلامی از حیث سلامت و خلوص آن آغاز کنیم، سپس گام های آن را در ادوار گونه گونه، پیش از ورود به قلمرو بحث علمی و پس از آن که مبدل به تفکر فلسفی گردید، دنبال نماییم، طبیعی تر و به هدف راه برنده تر خواهد بود».^{۱۱}

در این جا دو احتمال وجود دارد: یا عبارات فوق صریحاً در قلمرو تاریخ فلسفه دعوت به رهایی از چیزی می کنند که امروز آن را «اروپامحوری» می خوانیم، در این صورت هیچ گونه ابهامی وجود ندارد، و یا این عبارات ممکن است از نوعی آگاهی ژرف و درست از تمامی ابعاد این پدیده نشأت گرفته باشند؛ پدیده «اروپامحوری» چه در قلمرو «تاریخ» فلسفه یا در دیگر قلمروها. و این چیزی است که ما در آن تردید داریم. نه تنها از آن رو که آگاهی از ابعاد این پدیده در درون اندیشه عربی جدید، جز پس از دوره ای که مصطفی عبدالرزاق بدان منسوب است شکل نگرفت، بلکه هم چنین بدان سبب که آنچه صاحب «درآمد» در واقعیت مسئله پیشنهاد می نماید چیزی بیش از تطبیق روش اروپاییان در زمینه تاریخ فلسفه اروپایی، بر تفکر عقلانی در اسلام نیست.

روش نیک آنان شگفت زده شود، چاره ای ندارد. اگر این جا اشاره می کنیم به هوا و هوسی که ناشی از ضعف انسانی است و احیاناً کوشش های ایشان را در طریق خدمت به علم مشوب داشته است، بدان امید است که منجر به عواطف نیک اندیشانه در حق بشریت گردد و به صلح عام و نزاهت ناب و انصاف و آسان گیری در راستای برقراری تعاون میان تمامی آدمیان برای خدمت به علم بینجامد. به این اعتبار که علم نوری است که نمی سزد زلالی آن را چیزی مکدر سازد.^۵

بدین گونه مصطفی عبدالرزاق از «عقدۀ خاورشناسی» رنج نمی برد، بلکه می توانیم بگوییم که وی سرشت نگرش خاورشناسانه و انگیزه ها و مؤلفه ها و رویکردهای آن را چنان که باید نمی شناسد، بلکه اصلاً مفهوم «خاورشناسی» آنچنان که امروزه در اندیشه عربی معاصر واجد مضمون تعریف شده و مشخص شده ای گردیده است، در ذهن و ضمیر او حضور نداشت. بدین گونه وی این مفهوم را به کار نمی گیرد و واژه «خاورشناسان» را به عنوان معرفتی مشخص و تعریف شده به کار نمی برد، بلکه به جای آن عبارت «مؤلفان غربی» یا «پژوهندگان غربی» می آورد. واژه «خاورشناسان» در نوشته وی جز در عبارت ذیل یاد نشده است: «گروهی از غربیان از جمله خاورشناسان و دست اندرکاران فلسفه ...»،^۶ که نشان می دهد او در ذهن خود میان «خاورشناسان» که متخصص مسائل شرق اند-اعم از فرهنگ و تاریخ و ...- با «دست اندرکاران تاریخ فلسفه» که در میان موارث عربی-اسلامی به جز «بهره فلسفه اسلامی از میراث فلسفی در جهان» چیزی برایشان اهمیت ندارد، تفاوت قایل می شود. آنچه مشخصاً مایه خرده گیری او بر آنان است، عدم اعتراف آن ها است به این «بهره» یا کاستن از اهمیت آن تا حد ممکن.^۷

بدین گونه آنان در مطالعه فلسفه اسلامی و تاریخ آن، «گویی به دنبال جدا کردن عناصر بیگانه این فلسفه اند تا آن ها را به مآخذ غیر عربی و غیر اسلامی آن بازگردانند و از تأثیر آن در موجه داشتن اندیشه اسلامی پرده برگیرند».^۸

به همین سبب است که بدیلی که صاحب «درآمد» پیشنهاد می کند عبارت از به کارگیری «روشی» است که توانایی متفکران

۵. عبدالرزاق، همان، ص ۲۷.

۶. همان، ص ۳.

۷. همان، ص ۴۵.

۸. همان، مقدمه، ص ط.

۹. همان، ص ۹۸.

۱۰. همان، ص ۳.

۱۱. همان، ص ۱۰۱.

در واقع مسئله مربوط می شود به «نسخه برداری» از نوعی روش و نه ارائه «بدیلی» برای آن. به هر حال هدف وی تلاشی است در راستای نمایاندن اصالت فلسفه اسلامی.

اما آیا شیخ مصطفی عبدالرزاق در تطبیق این روش توفیق یافته است؟ آیا توانسته است نوعی «اسلام-عرب محوری» در تاریخ اندیشه غربی اسلامی پدید آورد؛ بدان صورت که «وحدت و یکنواختی» ای که اروپاییان در حق تاریخ فلسفه خود ایجاد کردند؟

ما چنین اعتقادی نداریم. نویسنده «درآمد» کار خود را از «جدل دینی» ای آغاز می کند که ساحت فکری عرب های شبه جزیره پیش از ظهور اسلام و همزمان با ظهور اسلام با آن آشنایی داشت و آن را نخستین مرحله پیشرفت تفکر عقلانی عرب به حساب می آورد. اما دومین مرحله بر پایه آن چیزی استوار است که در صدر اسلام پدیدار شد؛ یعنی «اجتهاد به رأی در احکام شرعی» که عبارت بود از «نخستین مرحله رویش نظرورزی عقلانی در نزد مسلمین». این مرحله «تحت لوای قرآن و متأثر از اسباب دینی» استمرار می یابد تا آن که «مذاهب فقهی از آن پدید می آیند و در کنار آن ها دانشی فلسفی یعنی علم اصول فقه به ثمر می رسد... و این همه پیش از زمانی پدید آمد که فلسفه یونانی در آن اثر کند و نظرورزی مسلمین را به صورت های خاصی متوجه بحث از ماوراءالطبیعه و الهیات نماید». در عین حال صاحب «درآمد» سپس نتوانسته است میان این سیر مستقل تاریخ تفکر عقلانی در اسلام، و سیر دیگری که فلسفه اسلامی به معنای اصطلاحی کلمه آن را به نمایش می گذارد، یعنی فلسفه کندی و فارابی... ارتباط برقرار سازد، و به رغم آن که به اصول فقه و ویژگی «فلسفی» بخشیده، نتوانسته یا دست کم نکوشیده است که میان علم اصول فقه و علم کلام پیوند بزنند، در حالی که علم کلام نیز در ضمن سیر اسلامی خود مستقل از سیر فلسفه به وجود آمده است؛ همان سیری که علم اصول فقه در آن پدید آمد. بلکه فقط به این بسنده کرده که افزونه ای تحت عنوان «ضمیمه در علم کلام» به کتاب ملحق نماید. و اما به «فلسفه اسلامی»، فلسفه کندی و فارابی و...، و آنچه را از قبیل تصوف اشرافی که با آن مرتبط است، جز در ضمن ارائه «گفته های مؤلفان مسلمان» در باب فلسفه اسلامی نپرداخته است، گفته هایی که بحث در مورد آن ها از یک سو متمرکز شده بر بیان «نظرگاه آنان در باب فلسفه اسلامی، منابع آن، و سیطره فلسفه یونانی بر آن، و معرفی و تقسیم بندی آن» و از سوی دیگر «ارتباط میان دین و فلسفه در نزد مسلمین»... این ها چنان که روشن است مسائل مستقلی اند، و مؤلف آن ها را با این وصف که «گفته هایی» در

زمینه فلسفه اسلامی اند که به وسیله متفکران مسلمان ابداع شده اند، در قبال «گفته های غربیان»، عرضه کرده است.

بدین گونه در نهایت امر خویشتن را در مقابل سه عرصه «نظرورزی عقلانی» در اسلام (اصول فقه، علم کلام، فلسفه و تصوف) ملاحظه می کنیم، عرصه هایی، بلکه گسست ها یا ریشه های فکری ای که نه در سطح افقی، ساختاری، و نه به طور عمودی هیچ رابطه ای میان آن ها پیوند برقرار نمی سازد، در نتیجه نه «وحدتی» وجود دارد و نه «یکنواختی».

*

تنها سه سالی پس از انتشار «درآمد» بود که کتاب دکتر ابراهیم مدکور تحت عنوان «سخنی در باب فلسفه اسلامی: روش و تطبیق» منتشر گردید^{۱۱} و چنان که از عنوان آن برمی آید کتاب دکتر مدکور روشی را برای نگاشتن «تاریخ» فلسفه اسلامی پیشنهاد می کند و به تطبیق آن دست می زند. ولی این روش چگونه روشی است؟ این پروژه جدید چونان سلفش کار خود را از همان نقطه آغاز می کند؛ یعنی طرد و رد دیدگاه منکران اصالت فلسفه اسلامی، کسانی که آرای خویش را در این باب بر «مجموعه انگاره هایی [استوار ساخته اند] که هیچ ارتباطی میان آن ها با واقعیت وجود ندارد». ^{۱۲} انگاره هایی که «فلسفه اسلامی را به لحاظ زمانی در معرض شک قرار می دهند، قومی به انکار آن برمی خیزند و قومی دیگر مسلمش می شمارند. شک آوری در اصالت آن در طول سده نوزدهم سر به طغیان می نهد، بدین گونه که گمان می رفت به سختی - که آموزه های اسلامی با بحث و نظرورزی آزاد مناقات دارد، و بدین سبب است که نتوانسته است دست علم را بگیرد و روح فلسفی را برانگیزد و ثمره ای جز فروپاشی زودرس و خودکامگی بی لجام به دنبال نیآورده است؛ حال آن که مسیحیت مهد آزادی و سرچشمه نظام انتخاباتی بود و گنجینه های هنرها و ادبیات را حفظ کرد و رستاخیز عظیم و نیرومندی را در قلمرو علوم موجب گردید و زمینه را برای فلسفه جدید آماده و آن

۱۱. چاپ نخست این کتاب در سال ۱۹۴۷ صورت گرفت و ما این جا به چاپ دوم آن با این مشخصات: ابراهیم مدکور، فی الفلسفة الاسلامیة: منهج و تطبیق، ص ۲، مکتبة الدراسات الفلسفیة، ۱ (القاهرة: دارالمعارف، ۱۹۶۸) ارجاع می دهیم.

۱۲. همان، ص ۹.

لاتینی اخذ شده بود، و شرقیان هم خود توان چنین کاری را نداشتند، و چنان مغلوب مسئله خویش بودند که توان احیای ویژگی های فکری و فرهنگی و میراث خود را از دست داده بودند.^{۲۰} لیکن در طی نیمه اخیر سده گذشته موضع مؤلف همگام با رویکرد خاورشناسان تغییر می کند. «در توجه به مطالعات اسلامی فضل تقدم گشودن این راه و متوجه ساختن انظار به سوی این هدف از آن ایشان است، حرکت خاورشناسی در ربع نخست این سده رونق و نشاط عظیمی می یابد...»^{۲۱} بدین گونه «خاورشناسان در حد چاپ و نشر متوقف نمانده اند، بلکه تلاش کرده اند خصوصیات حیات عقلی را در اسلام کشف کنند و تاریخ آن را به طور مختصر یا مفصل بنویسند. لذا به نوشتن در باب فلسفه و فیلسوفان و کلام و متکلمان و تصوف و عارفان به صورت شرح آرا و مذاهب و شرح حال شخصیت ها و مکاتب پرداختند...»^{۲۲} سپس می افزاید «اگر خداوند چنان مقدر نکرده بود که جماعتی از خاورشناسان پاره ای از مباحث و مطالعات خود را وقف فیلسوفان و اسلام کنند، ما و یارانمان امروز چیز قابل ذکری درباره آن ها نمی دانستیم».^{۲۳}

«خاورشناسی» در این جا موضوعی نیست که به زندان تهمت گرفتار آمده باشد، بلکه به عکس اشاره به تلاش های خاورشناسان در این جا از مرز «عینیت» و «اعتراف به نیکی و زیبایی» فراتر می رود. اگر چنین است پس انگیزه پیشنهاد روشی جدید و کوششی تطبیقی در این باب چیست؟

۱۴. همان، ص ۱۵ و ارجاع آن به:

Victor Cousin, Cours de L'histoire de la philosophie (Paris: [s.n.], 1941), tome], pp. 48-49.

۱۵. همان، ص ۱۶ و ارجاع آن به:

Ernest Renan, Histoire générale et système compare des langues sémitiques, 2^eme éd. (Paris: =Imprimerie impériale, 1858), pp. 15-16.

۱۶. همان، ص ۱۶ و ارجاع آن به:

L'eon Gautier, L'E sprit s'emitique et l'esprit aryen (Paris: [s.n.], 1923), pp. 66-67.

۱۷. همان، ص ۱۶ و ارجاع آن به:

Eernest Renan, L'Islamisme et la science: Conférence faite `a La Sorbonne Le 29 mars 1883 (Paris: CaLmann Lévy, 1887), p.377.

۱۸. همان، ص ۹.

۱۹. همان، ص ۱۵.

۲۰. همان، ص ۲۵.

۲۱. همان، ص ۲۵.

۲۲. همان، ص ۲۷.

۲۳. همان، ص ۲۸.

را تغذیه کرد». ^{۱۴} سند چنین انگاره هایی را در نظریه رنان^{۱۵} و ادعاهایی که گوتیه در اوایل این سده بر آن مبتنی ساخته بود می توان یافت؛ نظیر این ادعا که:

عقل سامیان به جز جزئیات و مفردات جدا از هم، یا به طور مجموعه ای نامتناسب و نامنسجم ادراک نمی کند، عقل سامیان عقل تفرقه و تباعد است نه جمع و تألیف. ولی عقل آریایی به عکس آن، به مدد واسطه های تدریجی میان چیزها پیوند برقرار می سازد، به گونه ای که هیچ یک از آن ها نمی تواند به سوی دیگری گام بردارد، مگر به صورت پلکانی که چندان هم محسوس نیست. بنابراین عقلی است اهل جمع و ترکیب»...^{۱۶}

بدین گونه از آن جا که عرب ها خود را به نژاد سامی منسوب می دارند که تنها قادر به درک جزئیات است «بیهوده خواهد بود اگر در نزد آنان به جستجوی عقاید علمی یا پژوهش های فلسفی پردازیم، خاصه آن که اسلام مجال اندیشه و عمل آنان را تنگ کرده بود و هرگونه بحث نظری ای را در میان آن ها از بین برده بود و کار بدان جا کشیده بود که کودک مسلمان علم و فلسفه را خوار می داشت».^{۱۷} اما پرسش این است که مؤلف چنین کسانی را که در حق عقل عربی و اسلامی توأماً ستم روا داشته اند، چگونه تقسیم می کند؟ واقعیت این است که وی به ذکر نام های ایشان در حواشی کتاب بسنده می کند، بی آن که آنان را تحت مقوله خاصی وارد سازد، وی نه به آنان نام «غربیان» می دهد و نه نام «خاورشناسان» بلکه از آنان به صیغه فعل مجهول سخن به میان می آورد و می گوید: «آری تاریخ حیات عقلی در اسلام...» و «گفته شده...» و «گمان می رود...» و «بر آن مترتب شده است...»^{۱۸} و «فلسفه اسلامی در معرض شک و تردید قرار داده شده و قومی آن را منکر شده اند...»^{۱۹} آنچه این جا در صدد بیان آن هستیم این است که واژه «خاورشناسی» یا «خاورشناسان» در این سیاق یعنی سیاق رد بر طعنه زندگان بر فلسفه اسلامی... به کار نرفته است، بلکه این دو واژه در سیاقی دیگر و به صورتی روشن به کار رفته اند و آن سیاقی است که مؤلف در طی آن بهره خویش را از پژوهش در روزگار جدید مطرح کرده است تا این نکته را مشخص سازد که شناخت غربیان از فرهنگ عربی پیش از نیمه اخیر سده گذشته، ضعیف و ناقص بوده و «غالباً از منابع

وی به این سؤال طوری پاسخ می‌دهد که در طی آن از سویی ثابت کند که فلسفه اسلامی بر رغم تمام تلاش‌های خاورشناسان، تاکنون چنان‌که شایسته است نه از جنبه تاریخی و نظریات آن و نه از حیث شخصیت‌های آن، مورد مطالعه و پژوهش قرار نگرفته، و این حلقه مفقوده هم چنان در تاریخ اندیشه انسانی وجود دارد...^{۲۴} و از سوی دیگر این نکته را مورد ملاحظه قرار دهد که مطالعات خاورشناسان با وجود اهمیتشان «نوعاً، من حیث المجموع زمانی بر آن‌ها گذشته و تا حدی کهنه شده‌اند و نیاز به تعدیل و بازسازی دارند...»^{۲۵}

اما چگونه؟ آیا شیوه خاورشناسان را دنبال کنیم یا برای خودمان راه دیگری بکشیم؟... جواب صریح و روشن او این است: «ما نیاز مبرم به دنبال کردن این مسیر و تکمیل کشف این حلقه مفقوده در تاریخ اندیشه انسانی و بذل کوشش در راستای قرار دادن آن در جایگاه طبیعی اش داریم. وقتی می‌بینیم خاورشناسان در این راه تاکنون بار بسیار سنگینی را متحمل شده‌اند، بر ما لازم است که اگر از آن‌ها پیش نمی‌افتیم، لااقل در کنار آن‌ها قرار بگیریم.»^{۲۶}

بنابراین، مسئله مربوط نمی‌شود به خارج شدن از راه و روش خاورشناسان و بلندپروازی تا حد فراتر رفتن از آن‌ها بلکه اولاً و نهایتاً مسئله متعلق است به «دنبال کردن مسیر»، مسیر آن‌ها، چه در زمینه تحقیق دست‌نوشته‌ها و نشر آن‌ها، یا در زمینه تاریخ فلسفه اسلامی و شخصیت‌های آن، اما با این تفاوت که اگر لازم باشد در جستجوی دقت علمی در زمینه اول از آن‌ها تقلید کنیم، می‌باید در زمینه دوم بر هر دو «روش تاریخی» و «روش تطبیقی» تکیه کنیم: روش تاریخی‌ای که ما را تا حد اصول اولیه بالا می‌برد... و به واسطه آن امکان بازگرداندن گذشته و بازسازی اجزای کهنه و پوسیده آن و ارائه تصویری از آن که تا حد ممکن مطابق با واقع باشد امکان‌پذیر می‌گردد» و «روش تطبیقی‌ای که به ما اجازه رو در رو قرار دادن شخصیت‌ها را می‌دهد و به کشف وجوه شباهت و ارتباط میان آن‌ها کمک می‌رساند».^{۲۷} هدف هم همان است که قبلاً بدان اشاره شد: بازسازی تاریخ فلسفه اسلامی به صورتی که بتواند «کشف این حلقه مفقوده در تاریخ اندیشه اسلامی را تکمیل کند»، یعنی حلقه «سده‌های میانه». این کار بدین گونه ممکن خواهد شد که مکانیت فلسفه اسلامی مشخص شود و «در جایگاه طبیعی خود از این حلقه مفقوده نهاده شود» و در این صورت است که «فلسفه عربی-اسلامی در مشرق زمین به مقابله با فلسفه لاتینی در غرب برمی‌خیزد... و از این دو فلسفه-به علاوه مطالعات یهودی-پژوهش نظری در سده‌های میانه تکون می‌یابد».

این از یک سو، و از سوی دیگر «ناگزیریم فلسفه اسلامی را با فلسفه‌های باستان و میانه و جدید مرتبط سازیم تا مکانیت شایسته آن آشکار و مراحل تاریخ اندیشه انسانی کامل شود».^{۲۸} مطلقاً هیچ تردیدی در حسن نیت مؤلف «سخنی در باب فلسفه اسلامی: روش و تطبیق در قبال این فلسفه» وجود ندارد. اما با این حال حسن نیت در این زمینه کفایت نمی‌کند، بلکه ناگزیریم تمامی مفاهیم و تصوراتی را که باعث شده تاریخ فلسفه جدید، فلسفه اسلامی را از «جایگاه شایسته اش» محروم بدارد، و در رأس همه این مفاهیم و تصورات مفهوم «اندیشه انسانی» به نقد بکشیم. به این دلیل که این مفهوم جدیدی که به وسیله اندیشه غربی پی‌ریزی شده است به کمک «اروپامحوری» تحکیم می‌شود؛ زیرا در حقیقت، منظور همان اندیشه اروپایی است که به مثابه کل اندیشه انسانی تلقی شده است، و در نتیجه نهادن فلسفه اسلامی به این مفهوم «در جایگاه شایسته خود در تاریخ اندیشه انسانی» به معنی ترمیم و تکمیل تاریخ اندیشه اروپایی است.

این نتیجه منطقی و نیز علمی پروژه دکتر مدکور است. یعنی قرار دادن فلسفه عربی مشرق زمین در برابر فلسفه لاتینی غرب در راستای این که از ترکیب این دو با یکدیگر و با مطالعات یهودی چیزی به وجود آید که او آن را «بحث و پژوهش نظری در سده‌های میانه» می‌نامد، به معنای آن است که فلسفه اسلامی را برای نیرومند ساختن خط مستمر اندیشه غربی به کار گیرد؛ یعنی حلقه ضعیف‌تر، حلقه سده‌های میانه را در این خط سیر تقویت و استوار کند، و این همه با فرض تاریخی مندی فلسفه عربی-اسلامی و ویژه بودن و اصالت داشتن آن، بلکه با فرض برتری چشمگیر آن بر فلسفه لاتینی غرب که در قبال آن ناچیز می‌نماید، صورت می‌گیرد.^{۲۹}

۲۴. همان.

۲۵. همان.

۲۶. همان، ص ۲۹.

۲۷. همان، ص ۱۱-۱۰.

۲۸. همان، ص ۲۲.

۲۹. برای تحلیل انتقادی مشروح از طرح صاحب «درآمد» و «روش تطبیق» نک: محمد عابد الجابری، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية (بیروت: دارالطبعة، ۱۹۸۲)، ص ۱۳۷ به بعد.

بدین گونه در این جا نیز به عکس آنچه در جستجوی آن هستیم، کارمان به همان جایی ختم می شود که پیش از این در پروژه نویسنده «درآمد» به آن رسیده بودیم. دلیل این مسئله هم به نظر ما به این بازمی گردد که دو مؤلف محترم نتوانسته اند گریبان خودشان را از هیمنه نگرش خاورشناسانه رها سازند، بلکه چه بسا اصلاً به سرشت و مؤلفه های آن آگاهی کافی نداشته اند ... آن دو چه به لحاظ نگرش و چه به لحاظ روش ها کار خود را از نقد خاورشناسی آغاز نکرده اند، بلکه کار خود را با نشان دادن واکنش شروع کرده اند ... یعنی ردّ پاره ای مطاعن و اتهامات، و این اگرچه از جنبه ملی و قومی بایسته می نماید، اما از حیث علمی کفایت نمی کند.

اگر در این جا رد و پاسخ هایی که از قول نویسنده «درآمد» و یا نویسنده «روش و تطبیق» به تکرار آورده ایم به ما آن مایه توانایی بخشیده باشند که از پرداختن مستقیم به دعاوی و اتهاماتی که اکنون بر عهده تاریخ قرار گرفته اند اجتناب بورزیم، در عین حال ما را وادار کرده اند تا از جهت دیگری نه تنها به دلمشغولی اصلاتی که این رديه ها را موجب شده اند، بلکه نیز از حیث موضوعی که اصحاب آن ها در قبال خاورشناسی و خاورشناسان اتخاذ کرده اند به جستجو پردازیم.

پیشگامان مطالعات فلسفی در قلمرو اندیشه عربی معاصر اصرار دارند که از یک سو میان «پاره ای از پژوهندگان غربی» که به صراحت اندیشه عربی را متهم کرده اند و در سیمای فلسفه اسلامی چیزی ندیده اند، به جز فلسفه یونانی که به حروف عربی نوشته شده است، و از سوی دیگر «خاورشناسانی» که با منتشر کردن دست نوشته های عربی و نگاشتن مباحث و تحقیقاتی به میراث عربی «خدمت کرده اند» تمایز قائل شوند. به این معنا که پیشگامان مطالعات فلسفی در قلمرو اندیشه عربی جدید هنوز به درستی و به طور کامل از سرشت و خصوصیات نگرش خاورشناسانه و مؤلفه های ایدئولوژیک و روشی آن آگاهی نداشتند، بلکه به عکس الگویی که اینان از طریق «روش های» که پیشنهاد می کردند تحقق بخشیدن به آن را انتظار می بردند، همان الگوی خاورشناسانه بود، الگویی که در آن به جز «نظر گاهی تاریخی» و «روشی علمی» چیزی نمی دیدند و به عبارت دیگر با نگرش خاورشناسانه از «بیرون» به داد و ستد پرداخته اند و به وجوه مشخصه این نگرش و مؤلفه های درونی آن توجهی نداشته اند.

ما در این جا به دنبال این رابطه گاه روشن، و گاه پنهانی نیستیم که میان پدیده خاورشناسی و پدیده استعمار وجود دارد و نیز رسوبات مدفونی که به این و یا آن شکل به ظهور چنین مطاعن

و اتهاماتی از سوی «پاره ای از پژوهندگان غربی»، متوجه اسلام و اندیشه عربی گردیده است، چیزی که اصل آن باز می گردد به کشمکش تاریخی میان مسیحیت و اسلام در سده های میانه. مراد ما در این جا شرایط عینی، تاریخی و روشی ای است که از درون نگاه اروپائیان را در طی سده گذشته و آغاز این سده به تاریخ فلسفه متوجه ساخته است که دقیقاً همان دوره ای است که حرکت خاورشناسی در آن نضج گرفته است. در این جا بر آنیم که پیش از تحلیل سه نمونه از «تاریخ» های خاورشناسانه مربوط به فلسفه اسلامی که هر یک از آن ها روش معینی را از میان روش های اصلی رایج در ادبیات خاورشناسی منعکس می سازد، نگاهی گذرا بیندازیم به این شرایط.

برای این که راه دوری نرفته باشیم، در فصلی با چنین حجم و اندازه محدود، به مراجعه به کتاب واحدی بسنده می کنیم که چنان که می نماید مرجع اصلی و اساسی ای است که هر دو نویسنده «درآمد» و «روش و تطبیق» طرح و پروژه خود را از آن الهام گرفته اند. منظور کتاب فلسفه امیل بریه است، استاد شهیر فلسفه در دانشگاه سوربن پاریس در دهه های سی و چهل سده بیستم.

امیل بریه مدخل کتابش را که در هفت مجلد فراهم آورده اختصاص داده است به تحلیل شرایط فکری عامی که این نوع از بحث و پژوهش که اینک «تاریخ فلسفه» نامیده می شود و اروپا در سده گذشته با آن آشنا شده است، در آن پدید آمده است. بریه مسائل روشی و مشکلات فکری ای را که در طی سده گذشته در اروپا پیرامون موضوع تاریخ فلسفه به وجود آمده بود، در سه نکته اصلی ذیل منحصراً کرده است:

نکته اول مربوط می شود به آغازها و مرزها: آغازهای تفکر فلسفی و مرزهای سرزمین آن: «آیا فلسفه در سده ششم پیش از میلاد - آن چنان که از زمان ارسطو مسلم شمرده می شود، در شهرهای ایونی پدیدار شد، یا ریشه هایی در روزگاران کهن تر، در سرزمین یونان یا سرزمین های شرقی دارد؟ هم چنین مورخ فلسفه شایسته است که - آیا می تواند یا بر او لازم است - در پی گیری مراحل پیشرفت فلسفه در یونان و سرزمینی که تمدن آن به ریشه های یونانی بازمی گردد، توقف نماید، یا او ملزم است که نگرش خود را چونان وسعت بخشد

که تمدن‌های شرقی را نیز دربرگیرد؟»

نکته دوم ارتباط می‌یابد به میزان استقلال فلسفه از دیگر علوم: «اندیشه فلسفی تا چه اندازه می‌تواند پیشرفت ذاتی مستقل داشته باشد؛ به گونه‌ای که مبدل گردد به موضوعی متمایز از دیگر فنون فکری برای تاریخ؟ آیا با هر یک از دانش‌ها و هنر و دین و حیات سیاسی آن‌چنان پیوند مستحکمی ندارد که طرح هر یک از نظریات فلسفی به صورت موضوعی برای بحث مستقل با توجه به آن دشوار باشد؟

سومین و آخرین نکته هم مرتبط است با مسئله «پیشرفت» در فلسفه:

آیا می‌توان سخن از رشد یکنواخت و پیوسته به میان آورد یعنی پیشرفت در فلسفه، یا آن‌که اندیشه بشری از همان آغاز تمامی راه‌حل‌های ممکن را برای مشکلاتی که خود طرح می‌کرده واجد بوده است، و در نتیجه جز در راستای تکرار ابدی خود عمل نمی‌کرده است، و از دگرسو برخی از منظومه‌های فلسفی به صورت تصادفی و اتفاقی جایگزین پاره‌ای دیگر می‌شده است؟^{۳۰}

در حال حاضر منظور ما از پرسش‌هایی که متفکران اروپایی در خلال سده گذشته و آغاز سده اخیر برای خود طرح کرده‌اند و تفکر خویش را به بحث در باب کیفیتی متوجه ساخته‌اند که تاریخ فلسفه می‌باید بر طبق آن نوشته شود، تنها جنبه «علمی» یا «روشی» آن نیست، بلکه آنچه اساساً برای ما مهم است زمینه‌های پیشینی است که موجب تحرك آن‌ها شده و چهارچوب عامی است که آن‌ها در درون آن به تفکر پرداخته‌اند، منظورمان تمایل آن‌ها است از یک سو به بازسازی اندیشه فلسفی اروپایی به شکلی که آن را «وحدت و استمرار» ببخشد و از سوی دیگر از آن «تاریخ عامی» فراهم کند برای کل فلسفه. اما استاد بریه در کتاب خویش برای محقق ساختن این یا آن هیچ تلاشی به خرج نداده است.

هم چنین بر رغم اعترافش در مدخل کتاب به سابقه بیش تر سرزمین‌های خاور نزدیک «مصر و بین‌النهرین» در زمینه‌های تفکر دینی و علمی و حتی فلسفی، در نخستین فصل کتابش بحث خود را از نخستین فیلسوفان یونان «فیلسوفان پیش از سقراط» آغاز می‌کند؛ به این اعتبار که فلسفه چنان‌که او می‌گوید «در سده ششم پیش از میلاد در سرزمین ایونی و شهرهای ساحلی‌ای که در آن هنگام شهرهای تجاری ثروتمندی بودند، زاده شد».^{۳۱}

از شهرهای ایونی یونانی بود که رود فلسفه «سرچشمه گرفت» تا آن‌که راه خود را به آن و از آن جا به روم بگشاید و

سپس در طی سده‌های میانه در اروپای مسیحی و اروپای جدید منتشر گردد. طی این سیر درازآهنگ «تاریخی» است که استاد بریه اصرار دارد «وحدت و استمرار» آن را در تاریخ اندیشه فلسفی اروپا بیان سازد، تا بدین وسیله تلاش‌های پیشینیان را در این قلمرو از سده هجدهم تا کنون کمال بخشد. چنان‌که خود او می‌گوید: «متفکران سده هجدهم در راستای وارد ساختن وحدت و استمرار به درون تاریخ فلسفه بودند. از همین رو تمام بخش نخست سده نوزدهم، نمایشگاهی شده بود برای کوشش‌هایی که هدفشان استوار ساختن بنایی بود که کارها و تلاش‌های پیشین تا مرحله ترسیم ویژگی‌های عام آن پیش نرفته بودند».^{۳۲} این بنا «بنای» تاریخ فلسفه در اروپایی بود که بریه می‌خواست تصویر به شدت همبسته و منسجمی از آن ارائه کند. از سوی دیگر این «تاریخ فلسفه» ای که وحدت و استمرار «در آن تحقق یافته» یا «برای آن تحقق یافته است» تنها تاریخ «عام» و رسمی فلسفه است. اما هر چه غیر از آن است چیزی نیست جز حواشی چند که اگر هم به وجود آن تا حدی اعتراف کرده‌اند نه به این عنوان بوده که این حواشی جزء مقوم این تاریخ «عام» است بلکه به این عنوان که این حواشی در حکم «آبگیرهایی» است؛ بسیار شبیه «بحرالمیت» که از «رود جاودان» سرچشمه گرفته از سرزمین یونان جدا و غریب افتاده است. بدین سبب است که در مجلدات هفتگانه که بریه به این «رود جاودان»، رود فلسفه یونانی-اروپایی-اختصاص داده است، جایگاهی نیافته، تنها پاره‌ای از آن به شکل پیوست‌هایی که دوتای آن منتشر شده به کتاب افزوده شده است: یکی مختص «فلسفه در مشرق زمین» است که به وسیله پل ماسون

30. Emile Bréhier. Histoire de La philosophie (Paris: Presses Universitaires de France, 1960) tome 1. fac.1. p.2.

۳۱. همان، ص ۴۳.

۳۲. شاید آنچه این نکته را می‌رساند این باشد که شیخ مصطفی عبدالرزاق در آغاز کتاب خویش به این فقره استشهد کرده است و این برای توجیه این نکته بوده که وی در پی گبری «مجموع نظر غربیان در باب فلسفه اسلامی» به مقطع آغاز سده نوزدهم که دوره‌ای است که در آن روش نوشتن تاریخ فلسفه در غرب شکل گرفت، اکتفا کرده است. نک: عبدالرزاق، تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه، ص ۳.

دارای درجات متفاوتی از رشد است و مبادی ویژه‌ای که یک منظومه فلسفی مشخص بر آن استوار و متمرکز شده است، چیزی نیست به جز شاخه‌هایی از این موجودیت واحد. فلسفه‌ای هم که آخرین فرآورده فکری (=در هر عصر) است در واقع نتیجه کل فلسفه‌های پیش از خود است و می‌باید مشتمل باشد بر تمامی مبادی‌ای که آن فلسفه‌ها بر آن استوار شده‌اند.^{۳۵}

اگر این روش تاریخی نوعی امپریالیسم را بر تاریخ تحمیل می‌نماید، آنچه را می‌خواهد بر ملا می‌سازد و آنچه را نمی‌خواهد قلع و قمع می‌کند، دیگر روش‌هایی که با آن تفاوت دارند، یا به عنوان عکس‌العملی بر ضد آن پدید آمده‌اند، ابتدا با چنین چهارچوبی که این روش در راستای استوار کردن و تقویت آن متقوم شده است، تماس نخواهد یافت، چهارچوب اروپامحوری به عنوان این که مرجع هر چیزی است که بیرون از اروپا قرار دارد.

بدین گونه روش زبانشناختی‌ای که دست‌اندرکاران آن در نیمه سده گذشته در زمینه تحقیق و نقد متون و کشف خفایای آن‌ها - چه متون یونانی و لاتینی یا متون دیگر - فعالیت زیادی به خرج دادند، نتیجه ظهور داده‌های نوینی بود که تعدیل نگرش «کل نگر» ایجاب می‌کرد و یا نهایتاً خود را از قید آن‌ها می‌ساخت و از دیدگاه زبانشناختی جزءنگری تبعیت می‌کرد که می‌کوشید هر ایده و اندیشه‌ای را به «اصل» پیشینی بازگرداند. این روش همانی نبود که ریشه‌های نظریات فلسفی اروپایی را در خارج از چهارچوب اروپامحوری می‌جست. بی‌گمان یگانه قلمروی که زبانشناسان در درون آن به بحث از بنیادهای اندیشه‌هایی می‌پرداختند که فیلسوفان اروپایی بدان قایل بودند، همان قلمرو اروپایی بود و هیچ موردی پیش نیامد که برای فلسفه یا ایده‌ای که یک فیلسوف اروپایی قایل بدان بود، به اصلی غیر اروپایی اعتراف نمایند.

اما «فردگرایان» یا «ایدالیست‌ها» که در آن واحد هم روش «کل نگر» را که روش تاریخی آن را تثبیت می‌کند و نیز دیدگاه جزءنگری را که روش زبانشناسی آن را استوار می‌سازد، و به تعامل با هر فیلسوفی به تنهایی و با این وصف که متفکری نوآور و خلاق است، دعوت می‌نماید، نه به عنوان نوعی تعبیر از یک محیط اجتماعی یا از یک لحظه تاریخی، آنان جز درباره فیلسوفانی

اورسل^{۳۳} نوشته شده و دیگری ویژه «فلسفه بیژانس» است که به قلم تاتالیس به نگارش درآمده.^{۳۴} اما در طرح بریه به فلسفه اسلامی پیوست ویژه‌ای اختصاص نیافته به جز اشارتی که در سیاق کلام در باب انتقال فلسفه یونانی به اروپا به این موضوع شده است. اگر هم در کتاب اشاره ویژه‌ای به «این رشدگرایی لاتینی» شده است، معذک ابن رشد عرب مسلمان آن چنان که شایسته مقام اوست، مورد توجه قرار نگرفته است.

بدین گونه مسئله مربوط است به تاریخ فلسفه‌ای که اجمالاً و تفصیلاً مبتنی بر اروپامحوری است، آن هم با مضیق‌ترین مفهوم آن. در واقع تاریخ فلسفه اروپایی از عصر هلنی تا عصر جدید است که در مقام تاریخ «عام» فلسفه نشسته است، در عین حال که نویسندگان تنها از کنار فلسفه در اسلام به تغافل می‌گذرد، فلسفه‌ای که طی چهار سده جایگاه مشخصی در فرهنگ عربی-اسلامی برای خود داشته است و فرهنگ غالب عصر خود محسوب می‌شده است، بلکه همچنین وی نسبت به فلسفه‌ای که پیش از اسلام در سرزمین‌هایی نظیر مصر و سوریه و عراق (مکتب اسکندری و مکتب سوریانی و ...) و بعدها صبغه اسلامی یافتند، نیز تجاهل می‌ورزد.

در چهارچوب این اروپامحوری افراطی بود که فرایند بازسازی فلسفه اروپایی با این وصف که تاریخ «عام» فلسفه یا تاریخ جهانی فلسفه است، شکل گرفت. البته گفتنی است که مورخان فلسفه در اروپا، چه در دو سده گذشته یا سده حاضر در کار اندیشیدن از نوع واحدی از فلسفه آغاز نمی‌کردند یا به روش واحدی استناد نمی‌جستند. معذک نگرش‌های فلسفی و روش‌های آن‌ها گونه‌گون بود و تمایزاتشان به هیچ وجه بیرون از چهارچوبی نبود که در درون آن حرکت و همگی در جهت تقویت و نیروبخشیدن به آن عمل می‌کردند، یعنی همان چهارچوب اروپامحوری. هم‌چنین اگر روش تاریخی‌ای که هدف اساسی‌اش ایجاد «وحدت و استمرار» است در تاریخ اندیشه اروپایی به طور عام، صریحاً و یا به صورت ضمنی از ایده «پیشرفت» نشأت گرفته باشد که اوج آن را در نزد هگل می‌بینیم که در تأکید بر این نکته به خود تردید راه نمی‌دهد که «تاریخ فلسفه از خلال فلسفه‌های مختلفی که تاکنون پدیدار شده است به روشنی پرده از این نکته برمی‌گیرد که چیزی جز یک فلسفه واحد وجود ندارد که

33. Paul Masson- Oursel, La philosophie en orient (Paris: Presses Universitaires de France, 1945),

که به وسیله محمد یوسف موسی، تحت عنوان: الفلسفه فی الشرق (القاهره: دارالمعارف، ۱۹۴۷) به عربی ترجمه شده است.

34. Bacile Tatalis, la philosophie byzantine (Paris: presses universitaires de france, [s.a.]).

35. Bréhier, Histoire de La philosophie, p.25.

نمی‌اندیشند که تاریخ فلسفه اروپایی گرا آنان را تحت نظم درمی‌آورد، نظیر افلاطون و دکارت و پاسکال و کانت و ...^{۳۶} این سه روش که در خلال سده گذشته و دهه‌های نخستینی سده حاضر موجب تفکیک و تقسیم مورخان فلسفه شده‌اند، عیناً همان روش‌هایی‌اند که به تفکیک خاورشناسان نیز انجامیده‌اند: پاره‌ای از آن‌ها دیدگاهی «کل‌نگر» داشتند که بر روش تاریخی مبتنی بود، پاره‌ای دیگر واجد دیدگاهی جزءنگر بودند که گرایش شدیدی به روش زبانشناسی داشت و شماری هم صاحب منظر ایدئالستی بودند که با فیلسوف و تجربه فلسفی وی همدلی می‌کردند. در عین حال همگی به همان چهارچوب ارتباط می‌یافتند که «خودشان و همکارانشان، مورخان فلسفه، با الهام از داده‌ها، نیازها و دستاوردهای آن، در درون آن به عمل می‌پرداختند و هر چیزی را به آن پیوند می‌زدند».^{۳۷} به همین گونه خاورشناسی نیز که از روش تاریخی تبعیت می‌کرد، در باب فلسفه اسلامی «کل‌نگرانه» می‌اندیشید، نه به این عنوان که جزئی باشد از موجودیت فرهنگی عام، یعنی همان فرهنگ عربی اسلامی، بلکه به این عنوان که امتداد تحریف شده یا تغییر یافته «فلسفه یونانی» است.

اما خاورشناس شیفته روش زبانشناسی، بر رغم اختلافی که با همکار «کل‌نگر»ش در درون چهارچوب اروپایی داشت، در خارج از این چهارچوب با او اتفاق نظر داشت؛ زیرا وقتی وی با دیدگاه جزءنگر خود به فلسفه اسلامی روی می‌آورد، در راستای بازگرداندن اجزای آن به اصولی که در درون آن قرار گرفته‌اند و یا دست کم همسو با دل‌نگرانی‌های آن بازخوانی شده‌اند، کوششی به عمل نمی‌آورد، بلکه به شدت تلاش می‌کند که این اجزا را به «اصول» یونانی، یا اروپایی بازگرداند، که در واقع به معنای مشارکت، ولو به شکل غیر مستقیم، در همان فرایند خدمت به «رود جاودان» است با تعمیق بستر و محافظت از کرانه‌های آن، رود اندیشه اروپایی که نخستین بار از خاک یونان سرچشمه گرفت و سپس راه خود را به اروپای جدید باز کرد. ولی خاورشناس صاحب روش ایدئالستی، بر رغم اعلان عصیان بر تاریخ مبتنی بر ایده پیشرفت و ادعای همدلی با شخصیت‌ها و تجاربشان حتی اگر خارج از دایره فرهنگ اروپایی قرار داشته باشند - نظیر حلاج که ماسینیون کوشید به جامه تجربه صوفیانه وی درآید - همچنان همسو با آن چیزی است که در درون همان چهارچوب قرار دارد و معذب و پابند آن است و اصلاً و ابداً هم نمی‌تواند و رغبتی ندارد که از آن خارج شود و یا از آن پیوند بگسلد. وی بر حالت کنونی این چهارچوب اروپایی می‌شورد و به حالت گذشته آن چنگ می‌زند و با گذر از تجربه این یا آن شخصیت معنوی در

فرهنگ عربی اسلامی‌ای که در آن چیزی می‌بیند که می‌تواند جایگزین معنویت از دست رفته فرهنگ اروپایی معاصر گردد، نوعی زندگی رمانتیک پیش می‌گیرد. گاه پارا از این حد هم فراتر می‌نهد و خواستار بازگرداندن معنویت غرب می‌شود با استمداد از آنچه شریکان دارند.

اینک نمونه‌ای از هر یک از سه نوع یاد شده را ارائه می‌کنیم. کتاب خاورشناس آلمانی دی بور (Tj. De Bor)، «تاریخ فلسفه در اسلام» نخستین کتابی است که در باب تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یک مجموعه نوشته شده و حاصل کار یک خاورشناس است. نویسنده، خود در آغاز مقدمه کتابش بدین نکته چنین اشارت کرده است: «این کتاب پس از کتاب خود و مختصری که استاد مانک در این زمینه نوشته نخستین تلاش برای تبیین تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یک مجموعه است و می‌توان آن را شروع جدیدی به حساب آورد نه تکمیل کننده نوشته‌های پیشین». کتاب مانک (S. Munk) آمیغ‌هایی در زمینه فلسفه یهودی و عربی^{۳۸} منتشر شده به سال ۱۸۵۹ در پاریس، همچنان که از عنوانش پیداست در عمل مجموعه‌ای است از مباحثی که آرای فیلسوفان یهودی اندلس و پاره‌ای از فیلسوفان مسلمان را دربردارد. به رغم اهمیت کتاب، بدین سبب که همچنان از مآخذ اساسی این موضوع محسوب است، تاریخ فلسفه در اسلام را همچون یک کل و مجموعه ارائه نمی‌کند، بلکه مانند دیگر مطالعات پیش از دی بور، مجموعه‌ای از پژوهش‌های جداگانه است. با آن که کتاب دی بور در آغاز این سده، پیش از آن که تألیف به زبان عربی در زمینه فلسفه اسلامی در عصر جدید آغاز شود، منتشر شده است، باید گفت به عنوان نخستین تاریخ فلسفه اسلامی به صورت نوین همچنان بی‌رقیب مانده است.^{۳۹}

۳۶. همان، ص ۳۰.

۳۷. ت. ج دی بور، تاریخ الفلسفة فی الاسلام، ترجمه و تعلیق محمد عبدالهادی ابوریثه، چاپ ۴ (القاهرة: لجنة التألیف والترجمة والنشر، ۱۹۵۷)، چاپ اول آن به سال ۱۹۳۸ صورت گرفت.

38. Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris: Vrin, 1859).

۳۹. نخستین کتاب در این موضوع از آن مؤلفی است عرب به نام: محمد لطفی جمعة، فلاسفة الاسلام فی المشرق والمغرب (القاهرة: دار المعارف، ۱۹۲۷).

تحت عنوان «فرجام فلسفه در مشرق زمین» مرکب از دو فصل اصلی است که اولی به غزالی اختصاص یافته و دومی به «نویسندگان کتاب‌های مختصر و جامع». باب ششم ویژه «فلسفه در مغرب» است و چهار فصل اصلی دارد: فصل اول به آغازهای فلسفه ورزی در اندلس می‌پردازد و سه فصل باقیمانده به ترتیب اختصاص دارند به ابن باجه و ابن طفیل و ابن رشد. سرانجام می‌رسیم به باب هفتم که خاتمه کتاب هم هست و دو فصل اصلی ذیل را شامل است:

اولی ویژه ابن خلدون است و دومی مختص «عرب و فلسفه مسیحی در سده‌های میانه»، و کتاب چنین به پایان می‌رسد.

بی‌گمان، نخستین نقشی که از سیمای ظاهری ساختار این کتاب در ضمیر خواننده ترسیم می‌شود، نقشی است کاملاً مثبت: بدینسان که کتاب کارش را از «منابع» داخلی و خارجی فلسفی و علمی در اسلام آغاز می‌کند تا در مرحله بعدی پردازد به آن شاخه‌ها و شعبه‌ها و سیر آن‌ها در درون فرهنگ عربی اسلامی تا زمان سقوط اندلس و انتقال فلسفه و دانش‌های عربی به اروپا. از این جهت، به نظر می‌رسد که کتاب در پی ساختن تاریخ «ویژه»‌ای است برای فلسفه در اسلام بر طبق الگوی تاریخ «عام» فلسفه‌ای که مورخان فلسفه در اروپا در نیمه دوم سده گذشته بنا کردند، و با تطبیق «تام» همان «روش تاریخی» یا دست کم «به قدر امکان» منطبق با همان روش.^{۴۱}

اما آن هنگام که خواننده در باب محتوای کتاب و ساختار داخلی آن، در پرتو آنچه پیش از این در باب ویژگی نگرش خاورشناسانه و مؤلفه‌های آن گفتیم، شروع به کندوکاو و ژرف‌نگری می‌نماید، نقش مثبتی که در ضمیرش ترسیم شده بود، دچار تشویش می‌شود. بالاتر از این ما در طی کتاب با همان طعن‌ها و اتهاماتی برخورد می‌کنیم که «پاره‌ای از پژوهندگان غربی» - برحسب تعبیر شیخ مصطفی عبدالرزاق - نظیر رنان و گوتیه به عقل عربی و فلسفه اسلامی نسبت داده‌اند.

در این جا باید این طعن‌ها و اتهامات را آن چنان که دی‌بور به قلم آورده، یاد کنیم تا بعد ببینیم نتایجی که از حقیقت تفکر رویکرد نگرش وی پرده برمی‌دارد، چه خواهد بود.

دی‌بور در مدخلی که به «منابع» اندیشه فلسفی در اسلام اختصاص داده می‌گوید:

۴۰. در این جا بار دیگر ناگزیر از اشاره به تلاشی هستم که مترجم کتاب چه در زمینه ترجمه کتاب و تعلیق بر پاره‌ای از داوری‌های آن یا تفصیل دادن برخی از مسائلی که بدان‌ها اشاره کرده مبذول داشته است.

۴۱. مترجم نسبت به هر فقره‌ای واژه فصل را به کار برده و لذا فصول کتاب را ابواب نامیده است.

به دلیل همین اهمیت ویژه‌ای که این کتاب، خاصه پس از ترجمه شدن به زبان عربی در میان نویسندگان عرب کسب کرد، نه تنها تبدیل به یکی از مراجع اصلی قابل اعتماد در این باب شد، بلکه نیز به الگو مبدل گردید. اگر بر این نکته تلاشی را بیفزاییم که وی در راستای جستجوی گرایش‌های تفکر فلسفی و علمی در اسلام از آغاز پیدایش تا ظهور ابن خلدون مبذول داشته است و سپس اتکای وی را بر شیوه ترکیبی استوار بر اثبات و عرضه تصورات و احکام عام را در نظر بگیریم، راز شهرتی را که این کتاب نزد اهل فلسفه در قلمرو اندیشه عربی معاصر کسب کرده و امروز هم از آن برخوردار است درک خواهیم کرد...^{۴۰} در این جا نگاهی کوتاه اما جستجوگرانه و منتقدانه خواهیم انداخت بر این کتاب قدیمی که همچنان «جدید» است... و نخست از ساختار عمومی آن آغاز می‌کنیم.

کتاب متشکل از هفت باب است: نخستین باب کتاب مدخلی است مرکب از سه فصل اصلی که مؤلف کوشیده است در طی آن، به چیزهایی پردازد که می‌توان آن‌ها را چنان عناصر اصلی تفکر فلسفی و علمی در اسلام محسوب داشت:

۱. صحنه وقوع رخدادها: دولت عربی اسلامی از بدو برپایی تا سقوط خلافت عباسی.

۲. حکمت مشرقی: نظروزی عقلانی در نزد سامیان، دین ایرانی، حکمت هندی.

۳. دانش یونانی: مکاتب سُرانی، ترجمه‌های عربی، کتاب‌های منحول منسوب به ارسطو...

باب دوم کتاب تحت عنوان «فلسفه و دانش‌های عربی» مشتمل بر چهار فصل اصلی است: دانش‌های لغت و فقه و دانش کلام و ادب و تاریخ.

باب سوم تحت عنوان «فلسفه فیثاغورسی» که از دو فصل اصلی تشکیل شده است، پس از آن می‌آید که فصل اول آن شامل علوم ریاضی و طبیعی و پزشکی می‌شود، حال آن که فصل دوم اندیشه‌های اخوان الصفا را دربردارد. باب چهارم هم موضوعش: «فلسوفانی اند که با تأثیرپذیری از فلسفه نوافلاطونی جدید در مشرق زمین مسلک ارسطو را پیش گرفتند» و این باب پنج فصل اصلی را دربرمی‌گیرد که به ترتیب فلسفه کندی و فارابی و ابن مسکویه و ابن سینا و ابن هیثم را شامل می‌شود. باب پنجم

عقل سامی پیش از ارتباط با فلسفه یونانی، در قلمرو فلسفه دستاوردی به جز مقداری معما و چیستان و امثال حکمت آمیز نداشت. این اندیشه سامی استوار بود بر پاره ای نظرات پراکنده در باب شوون طبیعت که هیچ پیوندی با هم نداشتند و مخصوصاً مبتنی بود بر نظرورزی در باب حیات بشر و سرنوشت او. هنگامی هم که چیزی بر عقل سامی عرضه می شد که از ادراک آن عاجز می ماند، بر وی دشوار نبود که آن را باز گرداند به اراده الهی که هیچ چیز قادر نیست آن را ناتوان سازد و ما نمی توانیم بُرد و اندازه و رازهای آن را درک نماییم... ۴۲

بدین گونه دی بور بی آن که به خود تردیدی راه دهد، یا دست به فریبکاری زند، نظریه رنان را با تمام محتوای نژاد پرستانه اش پی می گیرد، در نتیجه داوری در باب فلسفه عربی اسلامی باز هم همان داوری پیشین است: به این سبب که مادام که این فلسفه به شعبه هایی از «نژاد سامی» منتسب باشد امکان ندارد اصیل باشد و نمی می تواند عناصر جدیدی را واجد باشد، زیرا «اصالت» و «نوبودن» در اندیشه و فلسفه اختصاص دارد به «نژاد آریایی» و بس.

این داوری پیشین که در فقره قبلی نقل شد، آن هنگام که سخن مستقیماً به «فلسفه در اسلام» می کشد به صراحت و وضوح ابراز می شود؛ نظیر آن جا که می خوانیم: «فلسفه اسلامی، پیوسته فلسفه ای گزینشی بوده است که ستون و پایه آن استوار بوده بر اقتباس از ترجمه هایی که از کتاب های یونانی می شده است، و بستر تاریخی آن بیش تر نوعی فهم و اقتباس از معارف پیشینیان است تا ابتکار و نوآوری. و اختلاف قابل ذکری با فلسفه ها و معارف پیشینیان ندارد، نه از حیث طرح و عرضه مسائل جدید، و نه از جهت کوشش در پرداختن دوباره به مسائل کهن، بنابر این مشاهده نمی کنیم که در عالم اندیشه گام های جدیدی که قابل ثبت و ضبط باشد برداشته باشند».

اگر امر چنین است، پس چرا این مایه توجه بدان مبذول شده و «خاورشناس» در راه کسب آگاهی از آن و نوشتن در باب آن به زبان خود و در درون فرهنگ خود، این همه رنج بر خود هموار کرده است؟

پاسخ، روشن است. دی بور می گوید: «با این همه، شأن و مقام فلسفه اسلامی، از حیث تاریخی، خیلی بیش تر از صرف یک واسطه است میان فلسفه قدیم و فلسفه مسیحی در سده های میانه، و جستجوی نحوه ورود اندیشه های یونانی به مدنیت شرقی مرکب از عناصر بسیار و در آمیختن با آن، چیزی است که از حیث تاریخی شایسته است پژوهندگان را به نحو خاص

بر انگیزاند، به ویژه آن گاه که فلسفه یونانی را به فراموشی بسپاریم و در تطبیق و مقایسه آن با فلسفه اسلامی تدقیق ننماییم. سپس می افزاید: «این بحث شأن و مقام عظیمی دارد آن گاه که این فرصت بر ایمان پیش آید که دست به مقایسه مدنیت اسلامی با دیگر مدنیت ها بزنیم. فلسفه پدیده یگانه مستقلی است که در سرزمین یونان به وجود آمد تا آن جا که آدمی آن را تابع شرایع عامی نمی شمرد که مدنیت در آن پدید آمده اند، به طوری که منسوب داشتن آن به اسباب و علل بیرونی ناممکن می نماید». همچنین اضافه می کند: «تاریخ اسلام نیز شأن و مقام خود را دارد، زیرا نخستین تلاشی است که در قیاس با نحوه پیدایش علوم راجع به عقاید در نزد مسیحیان از ثمرات اندیشه یونانی تغذیه و استفاده کاملاً آزاد کرده است. هنگامی که بر اوضاع و احوالی که این تلاش را موجب شده است، احاطه پیدا کنیم، به روش قیاس خواهیم توانست به نتایجی دست بیابیم که متعلق اند به مسئله ورود دانش های یونانی از طریق عرب به قلمرو دین و فرهنگ مسیحیان سده های میانه، و البته در این قیاس می باید دست کم در باب وضع فعلی آنان جانب احتیاط و عدم تفریط را فرو نگذاریم. نیز با آشنا شدن با این اوضاع و احوال، به عواملی دست خواهیم یافت که فلسفه فی الجمله تحت تأثیر آن ها پدید آمده است.» ۴۳

بدین ترتیب، هدف دی بور و همکاران خاورشناس اش از مطالعه فلسفه اسلامی تنها بحث در باب عناصر بنیادین و رنگی دیگر از اندیشه انسانی نیست... به هیچ وجه، «تاریخ فلسفه» نه برای خودش و نه به عنوان این که «واسطه» ای باشد میان فلسفه یونانی و فلسفه اروپایی در سده های میانه، بلکه آنچه مورد اهتمام خاورشناس است «خیلی بزرگ تر» است از آنچه توجه وی را به خود مشغول می دارد: اهتمام او به کار در راستای تکمیل و تتمیم تاریخ «رود جاودان» است، رود فلسفه در اروپا، چنین است که فلسفه اسلامی پژوهندگان غربی را در باب سه امر بنیادین در ارتباط با مشکلات فکری خودشان توان می بخشد:

— آنان را قادر می سازد که «نحوه ورود اندیشه های یونانی را

۴۲. دی بور، تاریخ فلسفه فی الاسلام، ص ۱۳.

۴۳. همان، ص ۵۰-۵۱.

بر جزئیات موضوع تأکید می‌کند. اگر آن‌ها را آماده بیابد یا در جهت تجزیه موضوع به اجزایش عمل می‌کند اگر مرکب باشد، آن‌گاه در باب هر جزء از «اصل» قطعی یا محتمل آن در این یا آن فرهنگ پیش از اسلام به جستجو می‌پردازد و سرانجام: هنگام نتیجه‌گیری عام، از خوف آن که مبادا متون نامکشوفی وجود داشته باشند که حکمی را که در این باب ممکن است صادر شود، تأیید نکنند، متوقف یا مردد می‌ماند. کسی که روش زبانشناختی را پیش می‌گیرد، به نتیجه نهایی صریحی نمی‌رسد، بلکه باب بحث را باز می‌گذارد...

از حیث «علمی» چنان می‌نماید که این روش، روشی است درست، زیرا «احتیاط بسیار به خرج می‌دهد» و تن به تخمینات و فرضیه‌ها نمی‌دهد... اما این «مزیت‌ها» چیزی نمی‌گذرد که در برابر معایب مترتب بر آن، رنگ می‌بازد، و این سوای این نکته است که روش زبانشناختی خاورشناسان پیامد ایدئولوژیک ویژه‌ای هم دارد. برای این منظور نخست باید تأکید کنیم که دیدگاه جزءنگری که این روش از آن سرچشمه می‌گیرد و بر آن اتکا دارد، دشمنی خطرناک نسبت به متون و سپس اندیشه صاحب متن روا می‌دارد و این زمانی است که آن را تکه تکه می‌کند و زندگی را در بافت آن می‌کشد و آنچه را که دلخواهش است از آن برداشت می‌نماید و بخش باقیمانده را در سبد مهملات می‌ریزد. اما پافشاری این روش بر بازگرداندن هر گونه ایده و اندیشه‌ای به «اصل» پیشین آن، چنان که پیش از این دیدیم به معنی سرچشمه گرفتن از ایده و اندیشه‌ای پیشین است، بلکه ناشی از نوعی پیشداوری عامی است که قوام آن به منکر شدن توانایی متفکر است بر ابداع و نوآوری، زیرا مادام که ابداع از صفر شروع نشود، هر چیزی را که جدید است می‌توان به اصولی کهن ارجاع کرد. روش زبانشناختی، آن‌گاه که میدان بحث خود را در درون فرهنگی معین مثل فرهنگ اروپایی منحصر می‌کند، به واقع جنبه‌های ابداع و آفرینش را در قلمرو منظومه‌های فکری محو می‌نماید. معذک حس ابداع در درون این فرهنگ و در نزد کسانی که برای این اندیشه‌ها و بافت‌های مجزای آن به «اصولی» قائلند، زنده می‌ماند. اما آن‌گاه که برای جستجو از ریشه‌ها و اصولی خارج از این فرهنگ این مسئله به کمک اندیشه‌ها و بافت‌های مسجراتا حد خروج از محیط فرهنگی‌ای که بدان منتسب است، پیش می‌رود، معنی آن انکار ابداع است نه فقط نسبت به شخصیت‌ها بلکه همچنین نسبت به فرهنگی که بدان

به مدنیت شرق دنبال کنند...» که معنی آن پیوستگی تاریخ فلسفه یونانی است.

به آن، این امکان را می‌بخشد که مدنیت اسلامی را با مدنیت یونانی مقایسه نمایند، نوعی مقایسه که هدفش بیان این نکته است که فلسفه در درون مدنیت اسلامی پدیدار شده بلکه از بیرون به درون آن منتقل شده و در نتیجه می‌توان استدلال کرد که فلسفه «پدیده‌ای یگانه» و ویژه یونان است «که ظهور آن را به اسباب خارجی نتوان منسوب داشت». بنابراین این فلسفه به هیچ یک از تمدن‌های کهن هم چون تمدن مصر و بابل و امدار نیست، چنان که به تمدن عربی هم به هیچ وجه مدیون نیست!

مطالعه فلسفه اسلامی، پژوهنده غربی را آن مایه توان می‌بخشد که از یک سو به «نخستین تلاش در راستای تغذیه از ثمرات اندیشه یونانی...» شناخت پیدا کند، و نیز بتواند «از راه مقایسه به دستاوردهای متعلق به نحوه ورود دانش‌های یونانی از طریق عرب‌ها به قلمرو مسیحیان سده‌های میانه» دست بیابد. در عین این که در این «قیاس» می‌باید جانب «احتیاط» و عدم «افراط در آن» به ضرورت رعایت شود، که در واقع به سخن روشن به معنی احتیاط است، حتی در باب اهمیت نقشی که فلسفه اسلامی به عنوان «واسطه» ایفا کرده است. آیا پس از این شرح روشن، نیاز به حاشیه هم هست؟ در این جا باید به یادکرد این نکته که پیش از این نیز خاطر نشان ساختیم، بسنده کنیم، یعنی سرشت و ویژگی نگرش خاورشناسانه در زمینه فلسفه و این که سرچشمه آن «اروپامحوری» است و هم این که در راستای استوار کردن و تثبیت آن عمل می‌نماید. هدف دی بور مثل دیگر خاورشناسان تنها فهم فلسفه اسلامی به خاطر خود آن نیست، بلکه هدف آنان کامل کردن فهم خودشان از فلسفه یونانی و اندیشه اروپایی به طور عام است. دو نمونه‌ای که به دنبال می‌آیند، این حقیقت را از جنبه‌های دیگر تأیید می‌نمایند.

کتاب دکتر پینس (S. Pines) مکتب فرّه‌گرایی در نزد مسلمانان و رابطه آن با مکاتب یونانی و هندی ۴۴ که در دهه سی این سده منتشر شد، نمونه‌ای الگوار است از تطبیق روش زبانشناختی در مطالعات اسلامی از سوی خاورشناسان. این کتاب از یک سو از حیث ساختمان موضوع متکی بر متونی است که نویسنده اش کوشیده آن‌ها را از میان منابع فراوان گرد آورد، و از سوی دیگر

۴۴. س. پینس، مذهب الذره عند علماء المسلمین و علاقه بمذاهب اليونان والهنود، ترجمه محمد عبدالهادی ابوریده (القاهره: مکتبه النهضة المصریه، ۱۹۴۶).

ارتباط می‌یابد. چنین است که روش زیباشناسی منتهی می‌شود به داوری عام که از هر روش دیگری کژروانه‌تر و تجاوزکارانه‌تر است. اکنون در پرتو داده‌های فوق به کتاب پینس نگاهی می‌اندازیم، کتابی که عنوانش کاشف از محتوا، و غایت آن است: «مکتب ذره‌گرایی در نزد دانشمندان مسلمان و رابطه آن با مکاتب یونانی و هندی.» بدین گونه مسئله فقط مربوط نمی‌شود به پژوهش که به نظریه متکلمان مسلمان در باب جوهر فرد در درون فرهنگ اسلامی می‌پردازد، یعنی با این وصف که نظریه‌ای است که معنی و دلالت خود را از کلی که بدان منسوب است یعنی علم کلام کسب می‌کند در عین حال که در درون آن وظیفه خاصی را انجام می‌دهد، بلکه مسئله ارتباط می‌یابد به پژوهشی که نخستین و واپسین هدف آن «کشف» اصول و ریشه‌های یونانی یا هندی پاره‌ای از آرای است که متکلمان و فیلسوفان مسلمان پیرامون موضوع «ذره» اظهار کرده‌اند. معنای آنچه گفتیم این است که تفکر نویسنده در طی بحث و پژوهش متوجه محیط بیرون از محیط فرهنگ عربی اسلامی است. به عبارت دیگر نویسنده بر آن است که آنچه را در بیرون از آن است بشناسد نه آنچه را که در درون آن قرار دارد.

کتاب پینس متشکل از سه بخش اصلی است:

۱. مکتب جوهر فرد در دانش کلام.
۲. روش رازی در باب جوهر فرد و منابع آن.
۳. منابع مکتب جوهر فرد در دانش کلام.^{۴۵}

بی‌گمان نخستین تأثیری که کتاب پینس بر خواننده‌اش می‌گذارد این است که وی را از تلاش و کوشش عظیمی که وی در گرد آوردن معلومات از منابع متعددی که عمدتاً به صورت دست‌نوشته بودند و پیش از آن انتشار نیافته بودند بذل کرده است، در کنار مقایسه‌ها و ارجاعات و حواشی‌ای که دلالت بر آگاهی گسترده و تمایل وی به دقت علمی دارد، دچار اعجاب توأم با تقدیر و تحسین می‌نماید؛ اما چیزی نمی‌گذرد که این تأثیر به مجرد رجوع خواننده به متن کتاب برای بازخوانی جستجوگرانه و منتقدانه آن تبخیر می‌گردد. شاید نخستین چیزی که در این باب باید یاد کنیم این است که آنچه در ذهن نویسنده حضور دارد و پیوسته تکرار می‌شود، تنها نام‌های متفکران مسلمانی نیست که وی از آن‌ها مطلب نقل می‌کند، بلکه همچنین و در درجه اول، نام‌های متفکران یونانی و هندی است. به عبارت دیگر اندیشه‌های متفکران مسلمان در این جا، نه به کمک داده‌های فرهنگ عربی-اسلامی و هم‌و غم‌ها و نقطه نظرات آن، بلکه به واسطه اندیشه‌های دانشمندان یونانی و هندی مورد قرائت و بازخوانی قرار گیرد.

اصلی‌ترین پیشنهادی که در این باب، کتاب می‌خواهد از آن دفاع کند پیشنهادی دو قسمتی است: نخست تشکیک در این که آرا و عقاید متکلمان مسلمان در باب جوهر فرد واجد اصول و ریشه‌های یونانی باشد یا چنان که بریتزل می‌گوید، به مکاتبی بازگردد که استمرار فلسفه یونانی محسوب می‌شوند، و به جای آن قول به این که آرا متکلمان مسلمان در باب ذره به آرای هندیان در این زمینه نزدیک‌تر و شبیه‌تر است.^{۴۶} نویسنده برای اثبات این ادعا، به تفصیل آرای هندیان را در این موضوع ارائه می‌کند. قسمت دوم پیشنهاد وی مربوط می‌شود به منابع فلسفه رازی و کیفیت ویژه نظریه او در باب جزئی که تجزیه نمی‌پذیرد، رأی که پینس آن را بدون آن که به خود تردیدی راه دهد به افلاطون و دموکریوس ارجاع می‌دهد.

ممکن است خواننده بپرسد که چه فایده دارد به این یا آن قول قائل شویم؟ چه فایده دارد که در باب جوهر فرد یا ذره معتقد شویم میان آرای متکلمان مسلمان و دانشمندان هند شباهت وجود دارد، و این که رازی آرای خویش را در این مورد از افلاطون و دموکریوس اخذ و اقتباس کرده است؟

واقعیت این است که در این جا «فایده» را نباید از آن نظر نگریم که عاید ما عرب‌ها و مسلمانانی می‌شود که اصلاً مخاطب پینس نیستیم، بلکه باید آن را در ارتباط با اندیشه اروپایی‌ای در نظر گرفت که پینس به واسطه و به سود آن می‌اندیشد. در این شرایط، «فایده» چنان که در باب دی‌بور دیدیم، عبارت است از تکمیل اندیشه اروپایی در شناخت میزان تأثیر گذاری اندیشه یونانی بر این یا آن اندیشه و چیرگی عقل «آریایی» بر عقل «سامی». پینس همچنین بر آن است که آرا و عقاید متکلمان مسلمان در باب جوهر فرد چنان نیست که تنها فرآورده فرهنگ اسلامی باشد و «تأثیر پذیری مکتب مسلمانان از دیگران به شدت نامحتمل است». وقتی این نکته ثابت شد که

۴۵. کتاب دارای پیوستی است تحت عنوان: «جهم و معتزله» چنان که ترجمه عربی کتاب متضمن مقاله خاورشناس آلمانی اوتوریتزل است که در بالا به او اشاره شد.

۴۶. بریتزل بحث خود را با قول به این که نظریه مسلمین در باب جوهر فرد باز می‌گردد به گنوستیسیسمی که از یونان گرفته شده و نه از منبع درونی اسلامی، ختم می‌کند. همان، ص ۱۴۷.

اروپایی. آیا پس از این توضیح واضح به توضیح دیگری هم حاجت هست؟

اکنون به سومین و آخرین نمونه می پردازیم تا ببینیم این آخری چگونه برای خدمت به اندیشه اروپایی و تأکید اروپامحوری به تلاش برمی خیزد.

پیش از این اشاره شد که دی بور کتابش تاریخ فلسفه در اسلام را چنین وصف کرده بود: «نخستین تلاش در راستای تبیین کلی تاریخ فلسفه اسلامی» و همان جا خاطر نشان ساختیم که کتاب دی بور در نوع خود در عمل نخستین کتاب است؛ به رغم آن که کتاب دی بور در اولین سال های این سده منتشر شده است. با وجود سلسله کتاب هایی که به نوشتن تاریخ فلسفه اسلامی به عنوان یک کل و یا به صورت جزء به جزء پرداخته اند، و هم آنچه از آن وقت تاکنون در این باب چه به قلم مؤلفان عرب یا به قلم خاورشناسان تألیف و نشر شده است، هانری کربن که به سال ۱۹۶۴ کتابی تحت عنوان «تاریخ فلسفه اسلامی» منتشر کرد، در شروع مقدمه اش هیچ تردیدی به خود راه نداد که بگوید: «در این پژوهش، هیچ پیشگامی وجود ندارد که راه را برای ما آماده کرده باشد». همچنین هانری کربن از همان سطر اول کتاب خود خواننده اش را آگاه می سازد که مسئله مربوط می شود به طرحی جدید برای تاریخ «فلسفه اسلامی» طرحی که کربن خود «نام و بنیاد» آن را در نقاط ذیل مشخص ساخته است:

از یک سو مسئله متعلق است به «فلسفه اسلامی» نه «فلسفه عربی». ۴۹ کربن مشکله «نامگذاری» را که همکاران خاورشناسش پیش از آن مطرح کرده بودند از نو طرح می کند تا این نکته را بیان دارد که تعبیر «فلسفه عربی» شامل فیلسوفان ایرانی ای نمی شود که «گاه به فارسی و گاه به عربی فصیح نوشته اند». حال آن که برحسب تعبیر کربن این فیلسوفان در ساختن «جهان معنوی مفهوم اسلام» سهم وافری داشته اند، و از آن جا که طرح وی «فلسفه اسلامی ای را [دربردارد] که خیزش و انتشار بنیادین آن مرتبط است با واقعیت دینی معنوی و آن چیزی که پدید آمده

۴۷. همان، ص ۱۲۱.

۴۸. همان، ص ۷۳-۷۶.

49. Henri corbin, Histoire de la philosophie islamique, Collection Idée (Paris: Galli- mard, 1964).

مؤلف کار خود را در این کتاب به سال ۱۹۶۲ به پایان برد، سالی که مقدمه کتاب را تاریخ گذاشته است. در این مطالعه به این چاپ عربی کتاب ارجاع می دهیم: هنری کوربان، تاریخ الفلسفة الاسلامیة، ترجمة نصیر مروءة و حسن قیسی، مراجعه و تقدیم الامام موسی الصدر و عارف تامر، ۲ ج (بیروت: منشورات عویدات، ۱۹۶۶).

در واقع مصادره به مطلوب است. شباهت میان آرای مسلمانان و هندیان مرجح می دارد که فرهنگ هندی، و نه فلسفه یونانی، سرچشمه ای باشد که مسلمانان آرا و عقاید خویش را در باب این موضوع از آن برگرفته اند، و این استدلال عجیبی است؛ از آن رو که «اگر ما چنان که برتیزل فرض کرده، این مذهب (مذهب ذره اسلامی) را استمرار مکتب یونانی الاصلی بدانیم که پیشرفت کرده و در سده های اخیر پیش از میلاد شکل دیگری به خود گرفته است، آن گاه بر ما لازم خواهد بود که در استدلال هندشناسانی که تلاش می کنند استقلال پیدایی مکتب هندیان را بدون تأثیرپذیری از عنصری بیگانه به استناد به اختلاف آن از مکتب جزء قدیم در نزد یونانیان به اثبات برسانند، تجدیدنظر نماییم». ۴۷ یعنی نگرش خاورشناسانه می پذیرد که هندیان مکتب مستقلی در باب ذره و غیر آن داشته باشند، اما نمی پذیرد که عربان صاحب چنین مکتب مستقلی باشند. آیا برای یک چنین داوری، تفسیر دیگری وجود دارد غیر از تفسیری که مبتنی است بر نظریه تقسیم بشریت به دو نژاد «آریایی» و «سامی»؟

این از «فایده»ی ارجاع مکتب جوهر فرد متکلمان مسلمان به «اصل» هندی-آریایی. اما در مورد «فایده»ی ارجاع آرای رازی به افلاطون و مشخصاً دموکرتیوس به پینس، پینس چنین سخن می گوید: «... بنابراین رازی خود آگاهانه با دستاویز قرار دادن تأثیری که از افلاطون پذیرفته بود، به معارضه با آرای ارسطو برمی خیزد، و او یا سلفش تلاش می کنند آرای دیگری را خاصه آرای فلاسفه پیش از سقراط را در این زمینه وارد کنند. در هر حال اگر بخواهیم ارزش حقیقی مکتب رازی را بسنجیم و جایگاه آن را در تاریخ مشخص سازیم، مهم ترین چیزی که بر ما آشکار می شود جنبه دیگری است و آن این است که رازی یکی از کسانی است که حمل میراث مربوط به مکاتب کهن راجع به جوهر فرد را به دوش کشیده است، پس باید رازی را از هم اکنون یکی از بزرگ ترین شخصیت ها در تاریخ میراث دموکرتیوسی در طی تقریباً هزار سالی به حساب آوریم که نزدیک بود به فراموشی سپرده شود.» ۴۸

«نگاهداشت میراث دموکرتیوسی» - که بخشی از میراث یونانی-اروپایی است - همان ارزش حقیقی مکتب رازی از نظر «پژوهنده غربی» است و طبعاً «جایگاه آن در تاریخ علم»

است تا گواهی دهد به این که اسلام چنان که به خطا شایع شده است از ذات و حقیقت خویش به صورت کامل و قاطع تنها به زبان فقه تعبیر نکرده است، در حقیقت فلسفه مورد بحث او، فلسفه «اسلامی» است. نه تنها از آن رو که بیش تر شخصیت های آن عرب نبوده اند، بلکه هم چنین به این دلیل که موضوع مورد بحث عبارت است از «جهان معنوی اسلام»، که پس از این مراد از این تعبیر را در اندیشه کربن توضیح خواهیم داد.

از سوی دیگر طرح کربن، «پیشگامی ندارد»، زیرا وی به نقشه «سنتی» ای بسنده نمی کند که کتاب های تاریخ فلسفه ای از آن تبعیت می کنند که جز به برخی از نام های بزرگی که اروپاییان در سده های میانه به واسطه ترجمه های لاتینی با آن ها آشنایی یافته بودند، توجه ندارند، و فهرستشان به این رشد منتهی می شد، ابن رشدی که «ابن رشدگرایی لاتینی» را به اروپا هدیه داد؛ بلکه «طرح» وی از این نقشه فراتر می رود و از مرزهای آن درمی گذرد تا نگاهی بیندازد به «تأمل فلسفی در اسلام» از حیث فراگیری آن و هم خط سیر و پیشرفت عام آن که با مرگ ابن رشد متوقف نمی شود، بلکه «در شرق و خاصه ایران» تا روزگار ما استمرار می یابد.^{۵۰}

سرانجام این طرح جدید تاریخ «فلسفه اسلامی» چنان که طراح آن می گوید مقید به مفهوم سنتی شایع و ژوه «فلسفه» نیست، یعنی آن چیزی که از حیث تاریخی «تفکیک فیصله بخش روشن میان فلسفه و الهیات را در غرب» مشخص می دارد، که مسئله ای است که به سده های میانه باز می گردد و مبتنی است بر جدا انگاشتن آنچه دینی است از آنچه دنیوی است، به طوری که فلسفه عقل (دنیا) و الهیات (دین) را مجسم می سازد و ارتباط اندام واری با پدیده کنیسه دارد. از آن جا که اسلام نه چیزی به نام کنیسه می شناخت و نه میان آنچه دینی است و آنچه دنیوی است، حد فاصلی قایل می شد، فلسفه اسلامی «چیزی در برابر الهیات» پدید نمی آورد، بلکه همزمان هم فلسفه بود و هم الهیات. به رغم آن که فلسفه اسلامی در مقام هماهنگ ساختن عقل و دین یا «بیش از یک موضعگیری دشوار» مواجه بوده است.

«هر جا مقام تحقیق فلسفی در اسلام بوده در آن جا تفکر مبتنی بوده است بر امری اساسی، یعنی نبوت و وحی نبوی و نیز مشکلات و مواقف تفسیری ای که این امر اساسی، متضمن آن است. در این جا است که فلسفه اسلامی به صورت «فلسفه نبوی یا حکمت لدنی درمی آید». و از همین جا است که هانری کربن اهمیت زیادی قایل می شود برای آنچه که آن را در نزد شیعه به هر دو شکل اصلی اش: امامیه اثنی عشری و اسماعیلیه، فلسفه نبوی نام می گذارد.

اگر ما ظواهر امور را در نظر بگیریم، می توانیم بگوییم بی تردید هانری کربن با طرحی که در انداخته علناً مهم ترین پایه هایی را که تاریخ فلسفه در غرب بر آن استوار شده، درهم شکسته و صریحاً از مؤلفه های نگرش خاورشناسانه سر پیچیده است. او از یک سو برای مفهوم فلسفه اسلامی مضمونی از درون خود اسلام می جوید، و از سوی دیگر بر آن چیزی تأکید می کند که آن را از فلسفه در غرب و از جمله فلسفه یونانی متمایز می دارد، همچنان که وی بدایت این فلسفه را ظهور اسلام و مشخصاً «تأمل معنوی در قرآن» می داند و معتقد است که «تا امروز ادامه دارد» ...

لیکن «در نظر گرفتن ظواهر امور» روشی است که خود کربن آن را طرد می کند؛ زیرا مبین انگیزه ها و اهداف حقیقی نیست. در این صورت باید از «باطن» طرح وی بحث کنیم، اما پیش از آن ناگزیریم اشاره کنیم به این که هانری کربن آنچه را «تاریخ فلسفه اسلامی» بنا به عادت از آن چشم پوشیده بود، آشکار ساخت؛ یعنی اندیشه شیعی و فلسفه اشراقی. کربن در عمل به نگاشتن تاریخی پرداخت که تاریخ فلسفه اسلامی گریته برداری شده از روی تاریخ فلسفه در غرب، از آن چشم پوشیده است.

اکنون پس از این اشاره مبنایی، به آن چیزی برمی گردیم که «باطن» طرح کربن را تشکیل می دهد و به دو مسئله می پردازیم: اولی متعلق است به ساختار درونی طرح او و دومی مربوط می شود به انگیزه ها و نقطه نظرات وی. در خصوص نقطه اول، کربن میان سه مقطع بزرگ در «فلسفه اسلام» تمایز قایل می شود، به صورت ذیل: مقطع اول از ظهور اسلام آغاز می شود و تا وفات ابن رشد استمرار می یابد، مقطع دوم طی سه سده ای که به نهضت صفویه در ایران منتهی می شود، ادامه

۵۰. در این جا باید اشاره کنیم که کتاب هانری کربن از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول تحت عنوان: تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز ریشه ها تا وفات ابن رشد، که همانی است که به آن و ترجمه اش در حاشیه قبلی اشاره کردیم. و اما بخش دوم تحت عنوان: تاریخ فلسفه اسلامی از ابن رشد تا روزگار ما در دائرةالمعارف فرانسوی (La Pléiade) قسمت مربوط به فلسفه، جزء سوم به سال ۱۹۷۴، به چاپ رسیده است و ما ترجمه عربی ای از آن ندیده ایم، بخش اول متن هم در همان دائرةالمعارف به سال ۱۹۶۹ تجدید چاپ گردیده است.

از آن اندیشه ای باطنی مخصوصاً بر سیاق اندیشه اسماعیلی می سازد، و در واقع «تاریخ فلسفه اسلامی» را به تاریخ «عرفان شیعی» ، بلکه تجلیات این نوع عرفان مبدل می سازد. بدین سبب که عرفان، اعتقادی به زمان و تاریخ ندارد، زیرا از زمان مخصوص به خود دارد. ۵۳ در این «تجلیات» عرفانی که بدایات آن به واسطه نهائیات آن مورد بازخوانی و قرائت قرار گرفته است، تاریخ جریانات عقلانی در اسلام با گرایش ها و درجات گونه گونه گونش، به صفر کاهش می یابد. بدین گونه حجم مبحث معتزله نسبت به ۵۶ صفحه ای که به شیعه اثنی عشری اختصاص یافته به ۱۰ صفحه، کاهش یافته است و سهم کندی هم جز چند فقره کوتاه چیزی نیست. در باب فارابی هم فقط جنبه اشراقی و صوفیانه وی را برجسته می سازد، چنان که در خصوص ابن سینا هم اکتفا می کند به سخن گفتن در باب طرح فلسفه مشرقی وی. در مورد ابن رشد هم که معروف است به وانهادن عرفان و تمسک شدید به عقلانیت، عقیده وی را در باب «باطن» و «ظاهر»، تأویل باطنی می کند و به او نوعی «باطنی گرایی» ویژه نسبت می دهد. با این وجود، و به سبب همین «ویژگی» حجم مطالبی که به او اختصاص یافته، در قبال حجم صفحاتی که مثلاً به سهروردی اختصاص داده شده، تا حد ممکن (۹ صفحه در برابر ۲۵ صفحه) کم شده است. این در حالی است که معروف است که مراد ابن رشد از «ظاهر» متون معنای نصی آن ها است، حال آن که مقصود وی از تأویل، بازگرداندن این ظاهر است به معنای مجازی اش، به مقتضای اسالیب زبان عربی، و به دور از هر گونه عرفان باطنی.

اما این «انقلاب» در «تاریخ» فلسفه اسلامی به چه منظور صورت می گیرد؟ آیا هانری کرین بر آن است که «خطای شایعی» را تصحیح کند و از «مظلومی» دادخواهی نماید و از «آنچه که به وسیله تاریخی که خط سیر آن را کسانی چون دی بورر رسم کرده اند» اعاده حیثیت نماید؟ یا در پس این همه، انگیزه ها و محرکات بیگانه از اسلام و اندیشه شیعی و فلسفه اشراق در کار است؟ انگیزه ها و محرکاتی که مثلاً منبعث اند از اروپامحوری و تناقضات اندیشه غربی؟

واقعیت این است که طرح هانری کرین در عمل منبعث از همین انگیزه ها است؛ دستاورد تناقضات موجود در اندیشه فلسفی غرب است و نه ثمره تمایل به خدمت به جنبه ای

۵۱. همان، ص ۳۴.

۵۲. برای تفصیل این موضوع ر. ک: محمد عابد الجابری، تکوین العقل العربی، نقد العقل العربی، ۱ (بیروت: دارالطلیعة، ۱۹۸۴).

۵۳. کرین، همان، ص ۳۶۲-۳۶۳.

می یابد، حال آن که مقطع سوم از سده شانزدهم با «پیشرفت نهضت صفویه، پیشرفتی که برای اندیشه و متفکران ایران دهشت انگیز بود... تا روزگار ما» ادامه می یابد. مقطع اول شناخته شده است و فرقه های کلامی اسلامی و فلاسفه و متصوفه را دربر می گیرد، لیکن دو مقطع دوم و سوم شامل فلسفه اشراق ایرانی از سهروردی به بعد می گردد.

ما در این جا با این نوع مقطع بندی کاری نداریم، زیرا به هر حال قابل توجیه است، لیکن پرسشی که مطرح می شود و متعلق است به مسئله روش، چنین است: کرین چگونه میان مقطع اول و دو مقطع بعدی ارتباط برقرار می سازد تا از مجموع آن ها خط سیر واحدی پدید آورد؟ یا به تعبیر صحیح تر چگونه «دایره واحدی» به وجود می آورد؟ به این اعتبار که وی چنان که بعداً خواهیم دید، به حرکت خطی تاریخ باور ندارد. پاسخی که کرین به این پرسش می دهد، روشن است: فضل و برکت بخش اول این پژوهش (= مقطع اول) ... سپس بلافاصله چنین می افزاید: «زیرا چگونه می توانیم گوهر اندیشه شیعی را مثلاً آنچنان که تعالیم ائمه شیعه در طی سه سده نخستین هجری عرضه داشته اند، روشن کنیم بی آن که فیلسوفانی را که بعداً به شرح تعالیم آن ها پرداخته اند، در نظر بگیریم». ۵۱ معنای این عبارت این است که کرین کل طرح خویش را بر قرائت و یا تأویل تعالیم ائمه شیعه در مقطع اول به کمک فلسفه اشراقی که موضوع دو مقطع بعدی است، استوار کرده است. این قرائت (تأویل) عبارت از قرائت ما قبل است به واسطه مابعد، که هدفش این است که نقطه شروع فلسفه اسلامی و قلمرو حرکت آن را آن چیزی قرار دهد که کرین آن را «فلسفه نبوی» می خواند، فلسفه ای که همه و پیشاپیش آن ها خود کرین می دانند که جز به دست اسماعیلیه و صوفیان اشراقی شکل نگرفت؛ فلسفه ای که کرین و دیگر مورخان ادیان و فلسفه های دینی می دانند که از حیث ساختار و رویکرد و محتوای عامش به فلسفه دینی هر مس باز می گردد؛ فلسفه «عقل از کار مانده» در موبک میراثی که از عصر هلنی به دامن اسلام منتقل شد. ۵۲ بدین گونه هانری کرین بدایات اندیشه شیعی را به واسطه نهائیات آن مورد تفسیر قرار می دهد و نهایت را مبدل به بدایت می کند و سپس همان نهایت/بدایت را به کل اندیشه فلسفی در اسلام تعمیم می دهد و

«ناشناخته» یا «مظلوم» در اندیشهٔ عربی اسلامی. این چیزی نیست که ما علیه او ادعا کرده باشیم، بلکه نکته‌ای است که یکی از شاگردان و مریدان همتبار وی در کتابی که اخیراً به زبان فرانسه منتشر ساخته است، پرده از آن بر گرفته و در طی آن مژدهٔ نگرش گنوسیستی هانری کرین را سر داده و به شرح و توضیح امر مسئله وار فکری وی و انگیزه‌هایی پرداخته است که باعث شده اند وی در فلسفهٔ اشراق اسلامی چیزی بیابد که وی را در قبال رقبا و دشمنان فکری اش در غرب یاری نماید.^{۵۴} در این جا با در نظر داشتن تنگی مجال به ارائهٔ همین اندک اطلاعات ذیل بسنده می‌کنیم.

اگر دی بور منتسب است به زمرهٔ اندیشوران غربی‌ای که نیمه دوم سدهٔ نوزدهم آن‌ها را به وجود آورد، یعنی مقطعی که در آن عقل اروپایی به اوج قله خود رسید نه تنها خود را قادر به سیطره بر طبیعت به کمک علم و صنعت دانست، بلکه همچنین خود را قادر به حل تمامی مشکلات انسانی و محقق ساختن چیرگی نهایی عقلانیت بر جمیع قلمروها شمرد، یعنی نکته‌ای که آشکارترین مظاهر اروپامحوری را در عالم اندیشه و فرهنگ به وجود می‌آورد، اما هانری کرین به عکس منتسب است به مقطع مابین دو جنگ جهانی، مقطعی که ویژگی آن این است که اندیشه اروپایی در طی آن تحت تأثیر نتایج جنگ ویرانگر جهانی اول، و کابوس جنگ دوم جهانی پیش از وقوع و نتایج بسیار ویرانگر آن، پس از وقوعش قرار می‌گیرد... در این مقطع، مقطع مابین دو جنگ، اروپا دچار بحران‌های روحی و اضطرابات فکری است که دستاورد بلایای جنگ اول جهانی و کابوس جنگ دوم جهانی است. در این اوضاع و احوال، فلسفه‌های ناعقلانی‌ای ظهور می‌کنند که عقلانیت دو سدهٔ هجدهم و نوزدهم را که کانت پایه‌گذاری کرده بود و هگل به اوج رسانده بود، به چالش می‌کشند و نیز اندیشه اروپایی غیر از جنبهٔ عقلانی، جنبه‌های دیگری را در انسان آشکار می‌کند و نقش آن را به همان میزان بلکه درست‌تر ضد آن برجسته می‌سازد: ناخودآگاه نزد فروید، داده‌های حس نزد برگسون، فلسفهٔ وجودی هایدگر و یاسپرس... خاورشناسی هم به نوبت خود از تأثیر این پدیده، پدیدهٔ «انقلاب» بر ضد عقلانیت، در امان نمی‌ماند. چگونه می‌تواند از تأثیر آن در امان بماند، حال آن که خود فرزند تمدنی است که این پدیده را ایجاد کرده است. ماسینیون، خاورشناس شهیر، از زمرهٔ روشن‌ترین مصادیق کسانی است که در قلمرو خاورشناسی در حق عقلانیت «کفران» ورزیدند و به درون (ذات) و «مواجید آن» گریختند. سفر وی به مشرق زمین - در چهارچوب استکشافات استعمارگرانه‌ای که پیش از او مستقیماً در مغرب عربی آغاز شده

بود- این فرصت را برای وی فراهم کرد که حلاج، صوفی مشهور را کشف کند و در تصوف و تراژدی او چیزی بیابد که او را قادر سازد با بحران روحی خویش دست به گریبان گردد و در درون آن دو، با بحران روحی اروپایی‌ای زیست کند که وی بدان منسوب بود و در درون آن دو از سر «همدردی»‌ای رمانتیک به بازخوانی و قرائت معنویت مسیحی اروپایی سده‌های میانه بپردازد. البته در این جا شخص ماسینیون مورد نظر ما نیست، گرچه تجربهٔ خاورشناسانهٔ وی سزاوار تحلیل انتقادی و کالبدشکافی کاملی است؛ چیزی که این جا مجال خوض در آن وجود ندارد. در این جا شاگرد او هانری کرین مورد توجه ما است. ماسینیون از جمله بارزترین استادانی است که در عمل تأثیری زیاد بر هانری کرین جوان نهاده و خط سیر فرهنگی وی را ترسیم کرده‌اند. ماسینیون بود که در دههٔ بیست این سده او را به مطالعه ابن سینا و فلسفهٔ اشراق متوجه ساخت، چه بسا از حیث تخصص وی در ایرانشناسی در ضمن طرحی خاورشناسانه که همچون دیگر طرح‌های خاورشناسانه از پیشینه‌ها و انگیزه‌های مرتبط با توسعه‌گری استعماری نشأت می‌گرفت. هانری کرین در مطالعات خویش چنین رویکردی داشت و بدین گونه بود که شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی حلبی را کشف کرد، کسی که شیفتهٔ او شد و تا پایان عمر ملازمتش را اختیار کرد. همزمان و در طی دهه سی، هانری کرین در کنار توجه به فلسفه‌های اشراقی «اسلامی»، به نوعی اروپایی از همین سنخ فلسفه روی آورد. به فلسفهٔ هایدگر، بزرگ‌ترین فیلسوف وجودی آن عهد روی آورد، چنان‌که علاقه مند به کارل یاسپرس، از زمرهٔ اقطاب فلسفهٔ وجودی گردید و به مطالعهٔ آن دو پرداخت و پاره‌ای از کتاب‌های آن دو را به زبان فرانسه ترجمه کرد... هانری کرین صرفاً یک خواننده و یا مترجم نبود، بلکه وارد کشاکش‌های فکری‌ای شد که فرانسهٔ آن روزگار با آن آشنایی داشت. بدین گونه

۵۴. این امر مربوط می‌شود به «کریستیان جامبت» و کتابی که از او اخیراً تحت عنوان: *منطق‌المشرقیین: کرین و علم‌فَرَمها (صُور)*، به چاپ رسیده است و مراد از صورت در عنوان کتاب او همان تمثلات خیالی‌ای است که فلسفهٔ اشراقی دربارهٔ جهان‌الوهِیت ساخته و پرداخته است. نک:

Christian Jambet, *La Logique de orientaux*: Henri Corbin-
net La science des formes (Paris: Seuil, 1983).

شاگرد هانری کربن از زبان او چنین پاسخ می‌گوید:

اندیشه و یژه اروپایی ممکن نیست نجات پیدا کند مگر آن‌که، بیرون از قلمرو خود، با کسانی ایجاد ارتباط کند که از آنچه در آن وجود دارد، پرده برگیرند. روح حیات نخواهد داشت مگر آن‌که برای حقیقت وحدتی نامحدود قابل شویم، و مگر آن‌که خود عقل به طور فعال حدود عقل را مشخص سازد. هدف از پرتوافشانی بر متفکرانی اشرافی افزودن نظریه‌ای جدید در باب «خیال» به نظریات غربیان در زمینه معرفت نیست، بلکه هدف آن مسئله‌تصور است که ما (= ما غربیان) از جهان داریم و مناقشه کردن در بدیهیات و مقدمات آن است: چرا آنچه برای ما واقعی می‌نماید، برای ما واقعی است؟ چرا بر حسب منطقی که منطقی ما است به ضرورت می‌اندیشیم؟ چرا آنچه تاریخی است و آنچه ناتاریخی است وحدتی یکپارچه ایجاد نمی‌کنند، بلکه چنان‌که می‌نمایند با هم فرق دارند؟.

شاگرد و مرید کربن سپس به نام استادش می‌افزاید: «احیای فیلسوفان اصفهان کاری است به منظور تبدیل مسائلی که آن‌ها مطرح کرده‌اند به مسائلی که از نو در قلب عقل اروپایی به نوبت خود زندگی از سرگیرند. مسافرت به شرق، بر حسب نظر هانری کربن، آماده‌سازی فرآیند تحول و تغییر است در غرب. در این تحول تاریخی، بلکه در این بازآفرینی‌ای که اروپا چشم انتظار آن است، فلسفه وظیفه‌ای دارد که می‌باید آن را ایفا کند. زیرا درست است که فلسفه در تاریخ دولت‌ها پیوسته به رنگ «خاکستری در خاکستری» عمل می‌کند و پس از چیزهای دیگر فرامی‌رسد. ۵۷ اما با این همه این توان را دارد که آگاهی از اشکال و صور جهان فراتاریخی را نصیب عصر حاضر (= اروپایی) نماید، فلسفه می‌تواند چونان متبلور شود که در خود زمان حاضر ابدی را چنان انعکاس دهد که زمان حاضر تاریخی (= موجود) اصل و منبع خویش را در آن بیابد. هانری کربن خویشتن را رویارو با وظیفه‌ای می‌دید که در راستای فراگرفتن تمامی حجم پدیدارشناسی رو به گسترش نهاده بود. در این صورت مسئله ارتباط می‌یافت با کشف تمثالات اندیشه شرقی (Les noemes de l'orient) ۵۸ در راستای

۵۵. همان، ص ۱۹.

۵۶. همان، ص ۲۰.

۵۷. اشاره‌ای به اندیشه معروف هگل و رنگ خاکستری رنگ فلسفه است منسوب به ماده خاکستری رنگ مغز.

۵۸. فلسفه پدیدارشناسی میان (no'e se) که خود اندیشیدن است و (no'emes) که عبارت است از تمثالات ناشی از عمل اندیشیدن یا آنچه موضوع خود اندیشیدن است تمایز قابل می‌شود.

در مقابل هگل نویسنده پدیدارشناسی عقل و «فلسفه تاریخ» و «فلسفه حق»... موضعی مخالف گرفت. هگل در اروپای سده نوزدهم قله عقلانیت محسوب می‌شد و اثرگذاری اش تا دهه‌های نخستین سده بیستم ادامه یافت.

هانری کربن برای مقاومت - دست کم در درون خود - در برابر این عصیانگر جبار، هگل، چنان‌که شاگردش می‌گوید، به سهروردی و به صورت عام به فیلسوفان اشراق اسلامی پناه آورد «در حالی که در نزد آنان صورتی از ایدئالیسم را می‌جست که غیر قابل ارجاع باشند به عام مشخصی» ۵۵ که سنگ بنای فلسفه هگل را تشکیل می‌داد. کربن وقتی به ترکیه رفت تا در استانبول عهده‌دار اداره انستیتوی باستانشناسی فرانسوی (۱۹۴۰-۱۹۴۵) گردد، سخت مشغول مطالعه دست‌نوشته‌های فیلسوفان اسماعیلی و صوفیان اشراقی شد. آن‌گاه هم که به سال ۱۹۴۵ به ایران آمد تا در تهران، به مدت سه سال اداره بخش مطالعات ایرانی‌ای را که خود در انستیتوی ایران و فرانسه ایجاد کرده بود به عهده بگیرد، این امکان را پیدا کرد که به اعماق اندیشه شیعی و فلسفه باطنی و اندیشه ایرانی قدیم و جدید... فرو برود بی آن‌که از امر مسئله وار اندیشه اروپایی و بحران آن پیوند بگسلد، بلکه به عکس آن را در اندیشه خود حفظ می‌کرد، در حالی که می‌کوشید راه‌حلی برای آن دو در نزد خاورشناسان و فلسفه «نورانی» آن‌ها بیابد، چیزی که باعث می‌شد «اندیشه‌ها و منحنی حیات وی و انسجام حقایقی که بدان‌ها ایمان داشت، همگی در این نکته متبلور شوند: هماهنگ ساختن فلسفه مشرقی شرق با فلسفه مشرقی عرب، و کشف راه مستقل و یژه مکاتب گنوسی عرفانی هم‌پیوند با ادیان آسمانی و از این طریق کوشش در راستای تبدیل شکل‌ها و صورت‌های رمزی به «تاریخی دیگر» و در عین حال زنده در عصر حاضر. ۵۶ (مراد، اشکال و صور عالم الوهیت و ملائکه است بر اساس آنچه «تاریخ» آن را از یک سو فلاسفه اشراق در اسلام و از سوی دیگر اروپای عصر حاضر نوشته‌اند).

اما هانری کربن در پس این همه، در پی چه چیزی می‌گردد؟ اروپای عصر حاضر از صور رمزی‌ای که فیلسوفان اشراقی در اسلام در باب عالم ماوراءالطبیعه و تاریخ رسم کرده‌اند، چه بهره‌ای می‌برد؟

تعمیم عقلی که هوسرل و پیش از او کانت و نیچه، در دایره آن شروع به کشف «قاره گمشده» (=عقل اروپایی) کرده بودند. بلندپروازی هانری کربن در این جا نیز عبارت بود از در حصار گرفتن هگل، نه در زمینه فلسفه حق او، که امکان فراتر رفتن از آن وجود نداشت، بلکه در زمینه فلسفه روح.^{۵۹}

هانری کربن بدین گونه برای غرب و با الهام از او، بلکه تحت فشار بحران فکری ای که در مقطع میان دو جنگ جهانی به وجود آمده بود، برای پیدا کردن راه حل هایی برای پژواک این بحران در درون خود به مطالعه «فلسفه اسلامی» روی آورد. او در حالی به شرق رفت که بحران معنوی و کشاکش های فکری غرب را با خود همراه داشت، بنابراین شروع کرد به جستجو در اندیشه اشراقی اسلامی برای یافتن چیزی که به کمک آن در برابر رقبا و دشمنان غربی خود مقاومت ورزد، و مشخصاً عقلانیت هگلی ای که میان اندیشه و تاریخ وحدت به وجود می آورد و فرایند صیورورت آن ها را به مشابه پرورش امر مطلق می نگریست. هانری کربن در فلسفه اشراق، فلسفه سهروردی و شاگردانش، فلسفه ای متناقض با اندیشه هگل می دید و لذا به دامن آن چنگ می زد و در وجه تخیلی و شطحیات آن غوطه ور می گشت. اگر هانری کربن در همین نقطه متوقف می شد، مسئله به خود او اختصاص می یافت و ما اجازه نداشتیم که در این زمینه دست به مؤاخذه او بزنیم. لیکن وی پایش را از این نقطه فراتر می گذارد و شروع به «نوشتن تاریخ» اندیشه اسلامی می زند، آن هم از زاویه دید گنوسی سیسم اشراقی و به شیوه ای که فلسفه اشراق سهروردی را با ویژگی و اصول هر میسی اش، به مثابه والاترین تجلی حقایق نبوت در اسلام تلقی می کند و در این کار جاپای هگل می گذارد که فلسفه خویش را والاترین تجلی حقایق فلسفه و دین در غرب محسوب می داشت. بدین گونه اگر هگل نوعی امپریالیسم را بر اندیشه غربی ای تحمیل می کند که آن را به مشابه اندیشه کل عالم محسوب می دارد. هانری کربن نیز، به شیوه هگل نوعی تجاوزگری و امپریالیسم را بر اندیشه غربی-اسلامی و نه اندیشه غربی تحمیل می نماید... و این همان حقیقت «همدلی خاورشناسانه» با معنویت اشراقی اسلامی است. اما خلاصه عامی که می باید از این مرور سریعی که در طی آن سرشت خاورشناسی و مؤلفه های آن را به تحلیل کشیدیم، استخراج کنیم چیست، آن هم در قلمروی که تا این لحظه چنان بدان نگریسته می شده که گویا دست تجاوز خاورشناسی کم تر به دامن آن رسیده است، یعنی قلمرو فلسفه؟

ما به کوشش های شمار فراوانی از خاورشناسان که در نشر و

تحقیق تعداد بسیار مهمی از کتاب های میراث عربی اسلامی مشارکت داشته اند، پاره ای از جنبه های آن را روشن کرده اند... به چشم انکار نمی نگریم اما در عین حال باید آگاه باشیم که اهتمام آنان به میراث اسلامی چه در سطح تحقیق و نشر متون و چه در سطح مطالعه و پژوهش، در هیچ حال و در هیچ زمانی فقط به خاطر ما عرب ها و مسلمانان نبوده است، بلکه پیوسته به سود و خاطر خودشان بوده است. در این صورت لازم است که ما نیز با آن ها بر همین اساس تعامل کنیم. بنابراین اگر زمانی احساس کنیم که باید به رد و نقد اندیشه و اعمال آن ها پردازیم این کار را نباید از بیرون با نثار لعنت بر آن ها انجام دهیم بلکه واجب است اندیشه آن ها را از درون به تحلیل بکشیم و پرده از انگیزه ها و اهداف آن برگیریم... با این همه یک چیز باقی می ماند و آن این که تاریخ فرهنگ عربی اسلامی با توجه به این نکته که تاریخ فلسفه در اسلام هم جزئی از آن است، تاکنون نانوشته مانده است. تمام آنچه در این زمینه نوشته شده است یا تکرار همان شیوه متفکران قدیم خودمان است و یا نسخه برداری از شیوه خاورشناسان و در نتیجه تقلید و پایبندی ناآگاهانه از اهداف و امر مسئله وار آنان.^{۶۰*}



۵۹. همان، ص ۲۲.

۶۰. در باب سهم ما در بازنگاری تاریخ اندیشه فلسفی در اسلام نک: محمد عابد الجابری: نحن والراث: قراءات معاصرة فی تراثنا الفلسفی (بیروت: دار الطلیعه، ۱۹۸۰) و نقد العقل العربی در سه بخش: تکوین العقل العربی، نقد العقل العربی، ۱، ط ۳ (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۸)، بنية العقل العربی: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة فی الثقافة العربیة، نقد العقل العربی، ۲ (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۸۶)، العقل السیاسی العربی: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربی، ۳ (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة، ۱۹۹۰)، و کتاب حاضر.

* مقاله حاضر ترجمه فصل چهارم کتاب التراث والحداثة، دراسات و مناقشات، نوشته دکتر محمد عابد الجابری است تحت عنوان «الاستشراق فی الفلسفة، منهجاً و رؤیة».