

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و یکم، بهار و تابستان ۱۴۰۱: ۱۷۲-۱۴۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۱۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

چرایی عدم سلطه فلسفه سیاسی ارسطویی بر مدار تفکر در جهان زیست اسلامی، سده میانه

محمد عثمانی*

روح‌الله اسلامی**

چکیده

تدوین تمدن اسلامی در قرن دوم هجری با انتقال علوم مختلف از یونان به تمدن ایرانی و از آنجا به جهان اسلام همراه بود. این تمدن در فرآیند برسازگی ساختارهای عینی، چونان حکومت، پشته‌های ذهنی خود را از یونان و فلسفه افلاطونی و ارسطویی برگرفت. در این مسیر به دلیل ویژگی‌های فرهنگ عربی و عناصر دینی آن و نیز تجربه ایران شهری که در حال انتقال به جهان زیست اسلامی بود، فلسفه افلاطونی و افلاطون‌گرایی با اتکا به امر متافیزیکی مورد توجه قرار گرفت؛ در حالی که فلسفه ارسطویی که به واقعیت‌گرایی نزدیک است، در عرصه حکومت‌اندیشی مورد اغفال قرار گرفت. بدین معنا که دشواره‌های امر سیاسی در برسازگی حکومت‌اندیشی جهان زیست اسلامی از مدار فلسفه ارسطویی اندیشیده نشد؛ بلکه از زاویه فلسفه سیاسی افلاطونی مورد تأمل واقع شد. از این چشم‌انداز، سؤال مطرح این است که چرا فلسفه سیاسی ارسطویی در این فرآیند مورد بی‌توجهی قرار گرفت؟ در صورت توجه به فلسفه سیاسی ارسطویی، ساخت‌های عینی برساخته تمدن اسلامی چگونه سازمان‌دهی می‌شدند؟ فرضیه مطرح در این مقاله این است که در تمدن اسلامی، ساخت‌ها و سازه‌هایی ذهنی و عینی وجود داشت که باعث به حاشیه رفتن فلسفه سیاسی ارسطویی شد. سازه‌های فکری چونان دوگانگی ذهنی همراه با سلطه انگاره‌های

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی گرایش اندیشه سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

mo.osmani56@mail.um.ac.ir

Eslami.r@um.ac.ir

** استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران



دینی باعث تجلی ساخت‌هایی متأثر از این تصور در عرصه سیاسی شد. اندیشه دینی و انگاره‌های اسطوره‌ای، عامل بنیادین گرایش به افلاطون‌گرایی برای اندیشیدن امر سیاسی و ساختار حکومتی بود. البته تجربه حکومت‌اندیشی در جهان زیست ایرانی دوره ساسانی که نوافلاطون‌گرایی، پشتوانه فکری حل دشواری‌های سیاسی قرار گرفته بود نیز به‌مثابه یک الگو در اندیشیدن دشواری‌های اجتماعی مورد اقبال مسلمانان قرار گرفت. اما در مقابل فلسفه ارسطویی چون مبتنی بر واقعیت‌های اجتماعی و رویکرد عقلانی استوار بود، در این فرآیند به حاشیه رفت. بدین منظور ما با رهیافت روش تفسیری ویتگنشتاین به تحلیل موضوع می‌پردازیم.

واژه‌های کلیدی: تمدن اسلامی، افلاطون‌گرایی، ارسطوگرایی، فلسفه سیاسی و حکومت‌اندیشی.

مقدمه

تمدن‌ها در فرآیند شکل‌گیری، همواره ستون‌های برسازگی تمدن خود را بر ویرانه‌های تمدن‌های پیش از خود بنا می‌کنند. از این‌رو تمدن جدید در داد و ستدی فرهنگی و علمی با دیگری پیش از خود و یا در زمان خود، بنیان‌های ذهنی و عینی ساخت‌های اجتماعی خود را برمی‌سازند. همچنین مهم‌ترین دستاوردهای علمی انسان‌ها در تمدن‌ها، مبنایی برای حرکت رو به جلو و پیشرفت تمدن جدید خواهد بود. تمدن اسلامی که با بعثت پیامبر اسلام در مسیر برساختگی قرار گرفت، پس از دو قرن نفوذ در سرزمین‌های متمدن دیگری چون ایران، مصر و روم، راه تدوین خود را باز نمود. در این رویکرد، مسلمانان برای اداره جامعه پهناور جغرافیایی و متنوع جمعیتی و فرهنگی نیاز به ساختارهای عینی داشتند که بتوانند از طریق آن، نظم و امنیت عمومی را محقق سازند. در لحظه دشواره‌گی در تمدن اسلامی، دانش فلسفه سیاسی در صدد برآمد تا با اندیشیدن دشواره حکومت‌مندی در جهان زیست اسلامی، راهی عقلانی برای عبور از بحران را نشان دهد. از این‌رو پشتوانه‌های این ساخت‌های عینی با بنیان‌های نظری و فلسفی مورد تأمل قرار گرفت. دانش فلسفه سیاسی که ریشه در یونان داشت، مهم‌ترین محمل برای اندیشیدن دشواره‌ها و برسازگی بنیان‌های نظری را برعهده گرفت.

فلسفه یونانی که در دو فیلسوف بزرگ افلاطون و ارسطو برای مسلمانان نمود می‌یافت، ابتدا به ایران عصر ساسانی وارد شد و ایرانیان در مقام حاملان و کاربران این فلسفه سیاسی، آن را به تمدن اسلامی وارد ساختند. آنچه در فرآیند تاریخی نمود دارد، ابتدا در تمدن ایران شهری به دلیل زیرساخت‌های دینی جامعه، دشواره‌های موجود در این بستر از زاویه فلسفه سیاسی افلاطونی و گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی توانست ساخت‌های عینی مبتنی بر دین و سیاست را توجیهی عقلانی کند. در همین بستر، نظام دانایی اسلامی نیز از فلسفه افلاطون و گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی برای توجیه بنیان‌های عینی و تأمل دشواره‌های خود بهره برد.

از این چشم‌انداز، پرسش مطرح این است که چرا فلسفه سیاسی ارسطویی در نظام دانایی اسلامی در عرصه سیاسی، پشتوانه تأمل دشواره‌ها قرار نگرفت؟ در صورت توجه به فلسفه ارسطویی، نظام معرفت و دانایی اسلامی با چه پیامدهای سیاسی روبه‌رو می‌شد؟

فرضیه مطرح در این چارچوب این است که فلسفه ارسطویی به دلیل نگرش عقل‌محورانه، ماتریالیستی و واقع‌گرایانه نمی‌توانست نگرش دوگانه انگار عقل اسلامی را که از یکسو در متافیزیک و در سوی دیگر ریشه در فیزیک داشت، توجیه کند. در مقابل این فلسفه سیاسی افلاطونی و نوافلاطون‌گرایی که مبتنی بر نگرش دوگانه انگار و ایده‌آل‌طلب بود، نیازهای ذهنی عقلانیت سیاسی اسلامی را توجیه می‌کرد. حال اگر جهان زیست اسلامی در فرآیند برسازی نظام دانایی خود به سمت فلسفه سیاسی ارسطویی متمایل می‌شد، رهیافت واقع‌گرایانه و به دور از نگرش ایده‌آل‌طلبی، انگاره‌های عرفی و مادی را بر عقلانیت سیاسی مسلمانان حاکم می‌کرد.

در این مقاله ما با توجه به چارچوب سازه‌نگارانه در پی بررسی بنیان‌های ساخت نظری و ساخت عینی در نظام دانایی اسلامی هستیم. از این‌رو که در نگرش سازه‌نگاری داده‌های تاریخی تأثیرگذار بر شکل‌گیری ساخت‌های عینی مهم هستند، فرآیند تاریخی انتقال فلسفه از یونان به ایران عصر ساسانی و از آنجا به جامعه اسلامی را بررسی می‌کنیم. سپس سازه‌های ذهنی و عینی برساخته در جهان زیست اسلامی را تحت تأثیر فلسفه افلاطونی و ارسطویی و پیامدهای آن را مورد مذاقه قرار می‌دهیم. این مقاله با هدف ترسیم فرآیند انتقال دانش فلسفه سیاسی و چگونگی تأثیرگذاری آن در شکل‌گیری سازه‌های عینی در عرصه حکومت‌اندیشی مدنظر قرار می‌دهد.

پیشینه پژوهش

درباره انتقال فلسفه سیاسی ارسطو و افلاطونی به طور خاص و فلسفه یونانی به طور عام به جهان اسلام، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است. این توجه به فلسفه سیاسی یونانی و شیوه انتقال آن به جهان اسلام، ناشی از نقش مهم آن در برسازی بنیان‌های ذهنی و فکری حکومت‌اندیشی تمدن اسلامی بوده است. در این زمینه می‌توان پژوهش‌های صورت گرفته را در دو دسته تقسیم کرد. دسته اول کسانی هستند که اعتقاد دارند در اسلام، اندیشه‌ای وجود ندارد؛ بلکه اندیشه با افلاطون و ارسطو یعنی یونان به طور کلی به جهان اسلام وارد شده است. آنچه در قالب اندیشه سیاسی در جهان اسلام مطرح است، همان فلسفه سیاسی یونانی است که در قالب زبانی عربی

ترجمه و ارائه شده است. بر این اساس هیچ اصالتی برای اندیشه سیاسی در جهان اسلام قائل نیستند.

محمد عابد الجابری، فیلسوف مراکشی در کتاب «نحن و التراث» - که در زبان فارسی، سید محمد آل مهدی آن را به دو کتاب «ما و میراث فلسفی ما» و «خوانش نوین از فلسفه مغرب و اندلس» ترجمه کرده است - و نیز در کتاب «البنيه العقل العربی: بنیان‌های عقل عربی»، فلسفه در جهان اسلام را در امتداد فلسفه یونانی قلمداد می‌کند. وی نیز با توجه به رهیافت‌های ساخت زبانی معتقد است که فلسفه یونانی وقتی به زبان عربی ترجمه شد، در بستر زبان عربی که برسازنده لوگوس است، به مواجهه با دشواری‌های جهان اسلام رفته است؛ یعنی در بستر عقل عربی که نمودش زبان عربی است، این دشواری را اندیشیده است (جابری، ۲۰۰۸: ۱۳۳).

بر این اساس در مقام اول، فلسفه‌ای که در جهان اسلام وارد شده، یونانی بوده که به زبان عربی، تعریب یا ترجمه شده است. در مقام دوم، دشواری‌های جهان اسلام، اندیشه‌هایی را شکل داده که متمایز از فلسفه یونانی بوده است. این اندیشه‌ها، عربی هستند. یعنی جابری میان فلسفه سیاسی یونانی و اندیشه‌های سیاسی نمودیافته در تمدن اسلامی، تمایز و تفکیک قائل می‌شود. در نقد این دیدگاه جابری باید گفت که جان‌مایه فلسفه اسلامی از لحاظ شیوه و گفتار و منطق و متد یونانی است؛ اما از بُعد ماهیت فکر فلسفی با توجه به دشواری تمدن اسلامی، فلسفه‌ای متناسب با جهان زیست اسلامی بر ساخته شده است. این فلسفه در چارچوب عقلانیت اسلامی برآمده از تمام عناصر و ویژگی‌های موجود در این جهان زیست به وجود آمده است. ما در این نوشتار از دیدگاه جابری فاصله می‌گیریم.

دسته دوم، متفکرانی هستند که معتقدند فلسفه سیاسی افلاطونی و ارسطویی به طور خاص و یونانی به طور عام پس از انتقال به جهان اسلام، با ایده حکومتی ایرانی همساز شده، بنیان برسازی حکومت‌اندیشی نوینی شده‌اند. هانری کربن و سید حسین نصر از جمله متفکران مطرح این جریان به حساب می‌آیند. این گروه بر آن هستند که دانش فلسفه در مسیر انتقال خود ابتدا به تمدن ایرانی پیش از اسلام وارد شد. در آنجا در مواجهه با مسئله ایرانی فلسفیده شد. آنگاه خود ایرانیان پس از پذیرش اسلام، این

فلسفه ایرانی شده را به جهان زیست اسلامی وارد کردند (نصر، ۱۳۸۹: ۱۸). از این رو ایرانیان، فلسفه ایرانی شده یونانیان را با تمام ویژگی‌های ایرانی شده به جهان اسلام منتقل ساختند. این امر ضمن ایجاد رونق فکری در برسازای نظام دانایی در جهان زیست اسلامی، نقش اساسی در تدوین فکر حکومتی داشته است. هانری کربن در کتاب «اسلام ایرانی» و شاگردش داریوش شایگان در کتاب «هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» و سید حسین نصر هم در کتاب «علم و تمدن در اسلام»، این مسئله را توضیح می‌دهند.

دسته سوم، اندیشمندانی چون روزنتال و پاتریشیا کرون هستند که بر این باورند که فلسفه سیاسی در جهان اسلام، ابتدا اسلامی بوده تا یونانی یا ایرانی. در ذهنیت فلاسفه اسلامی، دو جهان اسلامی و یونانی، مستقل از هم با یکدیگر تلاقی پیدا کردند. آنان می‌کوشیدند وحی را در شکل قانون نبوی با عقل در شکل نوموس دولت-شهر یونانی، هماهنگ سازند. یعنی در مقام تبیین اولویت‌های این فلاسفه، قدرت برتر را باید از آن قانون وحی اسلام دانست (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۶). روزنتال در کتاب «اندیشه سیاسی اسلام در سده میانه» (۲۰۰۵) و پاتریشیا کرون در «تاریخ اندیشه‌های اسلام» (۱۹۸۷)، این دیدگاه را مطرح ساختند.

جدول ۱- دیدگاه‌های مطرح در باب ریشه دانش فلسفه

نگرش‌ها	پژوهشگران	استدلال
فلسفه یعنی یونان	محمد عابد الجابری	فلسفه در جهان اسلام، ترجمه فلسفه یونانی با دغدغه‌های آن است.
فلسفه یعنی ایران	هانری کربن، سید حسین نصر، داریوش شایگان	فلسفه از لحاظ رویکرد، روشی و منطقی یونانی است؛ اما ماهیت فلسفه اسلامی مبتنی بر روح ایرانی است.
فلسفه در اسلام وجود دارد.	روزنتال، پاتریشیا کرون	فلسفه یونانی با ذهنیت فلاسفه اسلامی، مستقل از هم با یکدیگر تلاقی پیدا کردند.
رویکرد ما	-----	فلسفه در تمدن اسلامی با تکیه بر بنیان‌های یونانی و ایرانی، دشواره خود را اندیشیده است.

ما در این نوشتار با توجه به دیدگاه‌های مطرح در این زمینه، نقدهایی را به هر یک از رویکردهای مطرح وارد می‌دانیم. از این‌رو بر آنیم که در یونان، دو شیوه تفکر فلسفه سیاسی افلاطونی و ارسطویی، در ابتدا از لحاظ روشی منطق ارسطویی در جهان اسلام مورد توجه قرار گرفت. اما فلسفه سیاسی ارسطویی در شرق جهان اسلام و مرکز خلافت به طور کامل خوانش نشد؛ زیرا بافت دینی ذهنیت اندیشمندان مسلمان، اقبال به فلسفه ارسطویی و توجه به فلسفه افلاطونی را به همراه نداشته است. شاید بتوان گفت که با توجه به این بینش، جست‌وجو برای یافتن و ترجمه کتاب «سیاست ارسطویی» در این نظام دانایی مورد غفلت واقع شده است. در مقابل، دیگر کتاب‌ها چون «اخلاق نیکوماخوس در بحث اخلاقیات»، اقبال بیشتری یافته است. تلاش‌های فارابی در ایجاد نگرش فلسفه سیاسی برآمده از ایده‌های افلاطونی بوده و در عرصه سیاسی انگاره‌های سیاسی ارسطویی، نتیجه‌ای ملموس و واضحی را نمی‌توان دید. چرایی و چگونگی این امر را در این مقاله مورد پژوهش قرار می‌دهیم.

چهارچوب نظری

ساخت‌های عینی در یک جامعه همواره با تکیه بر ساخت‌های ذهنی شکل می‌گیرد. ساخت‌های ذهنی نیز با توجه به دشواره‌ها و مسائل مطرح در بستر اجتماعی، در رهیافت تأمل به وجود می‌آید. بر این اساس اندیشه‌ها که در پاسخ به پرسش‌های مهم مطرح می‌شوند، ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی موجود در جامعه را در خود حمل می‌کنند. حال با توجه به این رویکرد، ساخت‌های ذهنی و هنجاری به اندازه ساخت‌های عینی و مادی حائز اهمیت خواهند بود؛ زیرا نظام‌هایی را می‌توان بامعنا دانست که کنشگران در آن، امکان تفسیر و نیز اندیشیدن واقعیت‌های اجتماعی خود را داشته باشند. در این صورت کنشگران در محیط اجتماعی خود با درک نیازها و در راستای ایجاد جامعه‌ای برای زیست بهتر به تفکر در باب مسئله خود می‌پردازند. از این چشم‌انداز می‌توانیم بگوییم که کارگزاران و ساختارها در یک جامعه بر هم تأثیر می‌گذارند و همدیگر را شکل می‌دهند (محمدپور، ۱۳۹۶: ۳۶۸).

ویتگنشتاین در کتاب «پژوهش‌های فلسفی» معتقد است که اندیشه به خود موضوع

اندیشه هم توجه می‌کند؛ یعنی به وسیله اندیشیدن اندیشه، واقعیت‌ها را در کنار خود داریم. این مسئله بر این امر دلالت می‌کند که با شکل‌گیری جوامع، متناسب با شرایط حاکم بر آنها، تولید اندیشه ممکن می‌شود. هیچ جامعه‌ای در خلأ و بدون فکر شکل نمی‌گیرد؛ مگر با توجه به پشتوانه‌های پیشینی و واقعیت‌های کنونی، اندیشه‌ای در آن بر ساخته شود. از این رهیافت، ویتگنشتاین توافق و هماهنگی میان اندیشه و واقعیت‌ها را مطرح می‌سازد. اندیشه‌ها بدون توجه به واقعیت‌ها شکل نمی‌گیرند. تبلور اندیشه در یک جامعه، نشان از آگاهی نسبت به واقعیت پیرامونی و دشواره‌های آن است. این آگاهی که از بستر تجربه برمی‌خیزد، در فرآیند اندیشیدن اندیشه، به خود موضوع و پرسش آن پرداخته می‌شود. در این رهیافت به وسیله اندیشیدن اندیشه‌ها، واقعیت را در کنار خود خواهیم داشت. از این‌رو ویتگنشتاین اظهار می‌دارد که «هر نشانه به تنهایی مرده می‌نماید، بلکه در کاربرد زنده است» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

بر این اساس در نظام دانایی اسلامی قرن دوم هجری، واقعیت جدیدی شکل گرفته بود که اندیشیدن آن مستلزم توجه به چند دشواره مطرح در این بستر بود. ساخت‌های ذهنی و عینی بر ساخته شده در طول این دوم قرن، متناسب با شرایط اجتماعی جدید جهان زیست اسلامی نبود. فرهنگ‌ها و تجارب ملل تازه‌مسلمان همراه با علوم و دانش‌های خود، به درون جامعه وارد می‌شدند و تصویری نوینی از جامعه اسلامی شکل می‌دادند (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۲۶). این تصویر به دلیل مناسب نبودن با ساختار قدرت حاکم بر جامعه اسلامی، پرسش‌ها و چالش‌هایی را برای جامعه اسلامی به وجود آورده بود. توجه به واقعیت‌های پیرامونی و حقیقی مطرح در جامعه، برسازی اندیشه‌هایی نو را می‌طلبد.

آنچه در فرآیند حکومت نبوی در مدینه به وجود آمد، متناسب با جامعه‌ای بسیط و ابتدایی بود که در بستر دو قرن با تحولات بسیاری روبه‌رو شد. گسترش پهنه جغرافیایی همراه با پذیرش اسلام از سوی مردمانی غیر عرب، وضع نوینی را بر جهان اسلام حاکم ساخت. در این شرایط، امکان تداوم سیاست‌ورزی با ذهنیت ابتدایی و ساخت‌های عینی آن در صدر اسلام، دیگر امکان‌پذیر نبود. شکاف ذهنیت و عینیت در ناهمسازی با شرایط جدید را می‌توان در دوران حکومت امویان مشاهده کرد؛ امری که خلافت عباسی را ناگزیر به تدوین شرایط جدیدی از حکومت‌اندیشی متناسب با واقعیت جامعه سوق داد.

از آن جهت که شرایط جدید در بستر انگاره‌های دینی در حال تدوین بود، نیاز به ذهنیت توجیه‌کننده این مناسبات و برسازای عینیتی مناسب آن، گرایش به فلسفه سیاسی افلاطونی را هموار کرد. از این‌رو توجه به فلسفه سیاسی افلاطونی در نظام دانایی اسلامی، بیش از فلسفه سیاسی ارسطویی، ریشه در واقعیت اجتماعی مبتنی بر مناسبات دینی داشته است. دین به‌مثابه پشتوانه ذهنی، جهان‌بینی انسان مسلمان را برمی‌ساخت. بر این اساس فلسفه سیاسی افلاطونی با توانمندی‌های فکری آن که در الگوی ایرانی تجربه شده بود، بستر اندیشیدن دشواره‌های جهان زیست اسلامی قرار گرفت.

شرایط اجتماعی تأثیرگذار بر اندیشه‌های سیاسی، محمل آزمون‌پذیری افکار سیاسی خواهد بود. اندیشه‌های سیاسی با توجه به داده‌های مشخص و معلوم برآمده از دشواره‌های عینی، به اندیشیدن درآمده است؛ یعنی بر اساس یک امر معلوم، اندیشیدن صورت می‌گیرد. بر این اساس واقعیت‌ها در سیر اندیشیدن، ما را به پاسخی مشخص رهنمون می‌سازند. داده‌های پیشنی همراه با واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی، مبانی برسازای یک اندیشه در جامعه خواهد بود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۲: ۲۱۵). این مبنا، صدق و کذب یک اندیشه را آزمون‌پذیر می‌سازد. همچنین از چشم‌انداز این رابطه می‌توان شکل‌گیری مفاهیم و درک و تفسیر اندیشه‌ها را توضیح داد. ویتگنشتاین در چارچوب ارتباطی اندیشه‌ها با واقعیت، امر زبان را وارد می‌سازد؛ زیرا زبان محمل ارتباطی و انتقال اندیشه‌ها به دیگران است. همچنین زبان، بنیاد فهم امر واقع است. از طریق زبان ساختارها، محدوده اندیشه قابل درک خواهد بود. ویتگنشتاین معتقد است که سرشت و ماهیت واقعیت، تنها با اندیشیدن در زبان آشکار می‌شود. از این‌رو وی فهم زبان را با فهم واقعیت، یکی تصور می‌کند. واقعیت، مسئله‌ای است که در زبان قوام می‌یابد (همان: ۲۵۲).

در یک نگاه کلی درمی‌یابیم که برای درک و فهم اندیشه‌های مطرح در یک جامعه ناگزیر از توجه به سه ضلع یک مثلث هستیم که عبارتند از واقعیت‌های مطرح در یک جامعه؛ زبان حامل و عامل فهم و درک این واقعیت و در نهایت توجه به اندیشه‌ها که در بستر این واقعیت‌ها اندیشیده می‌شوند و ساخت عینی و مادی بر اساس آن شکل می‌یابد. در بستر این اضلاع، گرایش به افلاطون‌گرایی و عدم گرایش به فلسفه سیاسی ارسطویی در نظام دانایی اسلامی و پیامدهای آن را می‌توان درک کرد؛ زیرا ساخت‌های ذهنی متکی به نگاه تعالی‌بخش و آرمان‌خواه متافیزیکی و چارچوب‌های زبانی محاط در

بینش دینی، بی‌توجهی به فلسفه سیاسی متکی به واقعیت را به همراه خواهد داشت. حال با توجه به این مسئله، ما از این چارچوب به کندوکاو در چرایی عدم خوانش فلسفه ارسطویی در نظام دانایی اسلامی و پیامدهای فکری و عملی آن توجه می‌کنیم.

جدول ۲- چارچوب تئوریک

روش تحلیل	شیوه کاربرد
ساخت‌ها	محیط بیابانی، قبیله، خلافت، سلسه مراتب مبتنی بر شیخوخیت
سازه‌ها	ذهن‌گرایی، ذهن معطوف به امر متعالی، فرهنگ شفاهی، ذهن تک‌بعدی
محتوای تحلیل	هرمنوتیک ویتگنشتاین دوم - پژوهش‌های فلسفی - هراندیشه رنگ متن به خود می‌گیرد و واژگان ارسطو به رنگ متن تمدن اسلامی درمی‌آید.

ارسطو و سیر انتقال فلسفه او به جهان زیست اسلامی

فلسفه، دانشی یونانی بود که از طریق فتوحات اسکندر به سرزمین‌های مختلف از جمله ایران وارد شد. پس از این فتوحات اسکندری، عده‌ای از فلاسفه یونانی به بلاد شرق آمدند و به تأسیس مدارس و آموزش فلسفه همت نمودند. مشهورترین مدارس یونانی که پس از فتوحات اسکندر در بلاد شرق تأسیس شد، مدرسه اسکندریه و انطاکیه بوده است. در این مدارس با بازخوانی آرای افلاطون، گرایش نوافلاطون‌گرایی بر عرصه تفکر شرقی حاکم شد. بعدها در دوره ساسانیان، مسیحیان سریانی در این میان تلاش بسیاری در انتقال مهم‌ترین دانش یونانی یعنی فلسفه، از انطاکیه به اُدسا (رها)، نصبین، حران و جندی‌شاپور و بغداد کردند (کسای، ۱۳۷۲: ۸۵).

اوج این انتقال را در زمان امپراطوری زنون می‌بینیم. مدرسه اُدسا (رها) به دلیل گرایش‌های نسطوری در سال ۴۸۹ تعطیل شد. معلمان این مدرسه از ترس جان و نیز تأمین زندگی به شاهنشاه ایران، انوشیروان پناهنده شدند. انوشیروان، پادشاهی با تمایلات آزاداندیشی بود. این هفت حکیم یونانی را به گرمی پذیرفت و در راستای انتقال داده‌های علمی آنان، بستر مناسبی را مهیا نمود. بر این اساس ایران پیش از ورود اسلام، درهای سرزمینی خود را به سوی یونان و دانش فلسفه باز نمود (فاخوری، ۱۳۹۳: ۳۲۴).

این فلاسفه مهاجر مسیحی با گرایش‌های نوافلاطونی بودند. زبان سریانی را زبان دینی برگزیده بودند و کتاب‌های لاهوتی و فلسفی را از یونانی به سریانی ترجمه کردند.

در این بستر فلسفه افلاطونیان جدید و ارسطویی به خارج از امپراطوری بیزانطی راه یافت و در سرزمین‌هایی چون ایران و هند نیز گسترده و شایع شد. انوشیروان با تأسیس مدرسه جندی‌شاپور، بسیاری از کتاب‌های سریانی، یونانی و هندی را در آن جمع‌آوری کرد. پس از آن دستور ترجمه این آثار را به زبان پهلوی صادر کرد. بسیاری از مدرسان این مدرسه، نسطوری بودند. نسطوریان، عامل مهم این انتقال بودند. حتی پس از فتح ایران به واسطه مسلمانان، این عده ترجمه‌های سریانی از آثار یونانی را به زبان عربی برعهده گرفتند و امکان بهره‌گیری مسلمانان از این کتاب‌ها را فراهم آوردند. کریستین سن اظهار می‌دارد که روزگار خسرو انوشیروان را باید آغاز بزرگ‌ترین دوره تمدن ادبی و فلسفی ایران دانست؛ به صورتی که در دربار انوشیروان، افراد بسیاری حضور داشتند که به آثار یونانی ابراز علاقه می‌کردند. این افراد که بعدها به ترجمه این آثار هم پرداختند، از مسیحیان سریانی بودند. این افراد که در تاریخ ایران به طبقه اجتماعی نوینی تبدیل شده بودند، چه در جنبش فرهنگی ایران و چه در نهضت علمی و ترجمه در تمدن اسلامی به همین کارویژه و وظیفه نقل افکار غرب به شرق مشغول بودند (فاخوری، ۱۳۹۳: ۲۳۴).

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار داد این است که فرآیند انتقال فلسفه و دیگر علوم یونانی به جهان اسلام از بستر تمدنی ایرانی صورت می‌گیرد. یعنی اگر ما درصدد درک شیوه انتقال فلسفه افلاطونی و ارسطویی به جهان اسلام هستیم، ناگزیر باید این امر را از فرآیند و مجرای تمدن ایرانی پیگیری کنیم. جامعه اسلامی در قرن دوم هجری در لحظه برساختگی نظام دانایی خود، ستون‌های استوار خود را بر پایه‌های به افول رفته یا در حال افول نظام‌های دانایی پیش از خود، چون ایران‌شهر برپا ساختند. از این‌رو ما برای درک شیوه انتقال فلسفه سیاسی ارسطویی، باید انتقال این علم را به تمدن ایرانی و پس از آن اسلام واکاوییم؛ زیرا دانش فلسفه سیاسی از بستر تمدن ایرانی و مدارس شکل گرفته در آن به تمدن اسلامی وارد می‌شود.

با تأسیس مدارس در تمدن ایرانی، بستر مناسب برای ترجمه و انتقال آثار یونانی مهیا شد. در این میان فلسفه در سه مرحله به شرق منتقل شد. مرحله اول در نیمه اول قرن ۵ میلادی در اُدسا (رها) شروع شد. در این زمان فلسفه یونانی در میان نسطوریان رواج داشت. اینان در راستای مباحث لاهوتی خود به دنبال بنیان‌های استوار بودند. از این‌رو ترجمه منطق ارسطویی به‌مثابه ابزار و بستر مناسب استنتاج و تولید دانش در

اولویت قرار گرفت. رنان در این زمینه می‌گوید: ترجمه کتاب منطق ارسطویی توسط پولیس مسیحی معروف به پولس فارسی، شالوده‌محکمی برای جنبش فکری یونانی‌گرایی قرن ۵ م در ایران به وجود آورد (صفا، ۱۳۷۱: ۱۱۲).

مرحله دوم از اوایل قرن ۶ تا کمی بعد از تسلط اسلام بر ایران ادامه داشت. در این دوره، مهم‌ترین آثار فلسفی ترجمه شد؛ آثاری چون شرحی مفصل بر کتاب مقولات ارسطویی در هفت کتاب، رساله‌ای در کل، رساله‌ای در جنس، نوع و خرد، رساله‌ای در ایجاب و سلب، مکالمه سقراط و واروستراتوس درباره نفس و در نهایت ترجمه مقاله‌ای در نفس منسوب به ارسطو، نمونه‌ای از ترجمه‌های مهم در این دوره است. مرحله سوم را می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. در قسمت اول متعلق به خود سریان‌ی‌هاست؛ بدون تأثیرپذیری از اسلام به کار ترجمه خود مشغول هستند. در قسمت دوم اسلام در سرزمینی ایرانی نفوذ کرده و مدارس فعال در این دوره تحت تأثیر این نفوذ به کار خود تغییر شکل و ماهیت دادند. یعنی تا پیش از این، سریان‌ی‌های نسطوری در راستای پرسش‌های خود که برآمده از تفکر مسیحی و یا دشواره‌های فکری زرتشتی بود، به آثار فلسفی توجه می‌کردند. از این دوره به بعد نیازهای فکری جهان اسلام و پرسش‌های بر ساخته از این حوزه تفکری و نیز واقعیت‌های اجتماعی برآمده از معادلات و مناسبات این دوره، ترجمه آثار یونانی و فلسفی را تحت تأثیر قرار می‌دهد (اولیری، ۱۳۵۵: ۹۷).

فلسفه در مسیر انتقال به شرق، دانشی مستقل نبود که متخصصان به تدریس آن مشغول باشند؛ بلکه این دانش در بستر دیانت مسیحی به شرق آمد. یعنی در راستای توجیه مباحث الهیاتی در نزد نسطوری‌ها استخدام شده بود که به شرق و ایران آمد. در جهان ایرانی نیز دین زرتشت برای ادعای‌های دینی خود در مواجهه با دشواره‌های فکری مطرح از سوی جنبش‌های مانی و مزدک، نیاز به توجیه‌های عقلی داشت. از این‌رو فلسفه به کار رفته در تفکر مسیحی، کمک شایانی به آنان در پاسخ به سؤالات مهم می‌کرد. بر این اساس آرای اسکندر در نفس و آرای افلوطین در فیض، رواج بسیاری در میان متفکران دین‌یاران زرتشتی یافته بود. عقیده به نفس حیوانی و روح یعنی نفس عاقله که به وسیله فیض از جانب عقل فعال آمده است، از مباحث مهم حاکم بر ذهنیت این دین‌یاران زرتشتی بود (بدوی، ۲۰۱۵: ۲۳۴). این امر به نیکی، رواج و پیشرفت فلسفه نوافلاطونی در ایران عصر انوشیروان را نمایان می‌سازد. یاقوت حموی در معجم البلدان

می‌نگارد: «در عصر انوشیروان در منطقه ارجان، گروهی از نویسندگان ایرانی که به آنها گشته دفتران می‌گفتند، سکونت داشتند. کار اصلی آنان این بوده که با خط مخصوصی به نام گشته یا گشتک، کتاب‌های علمی از قبیل طب و نجوم و فلسفه را استنساخ می‌کردند» (فاخوری، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

به طور کلی می‌توان این نتیجه را گرفت که دیانت زرتشتی، عامل اصلی گرایش به فلسفه نوافلاطونی و یونانی‌مآبی در ایران باستان شده است. این گرایش نیاز به توجیهات عقلی برای مباحثات الهیاتی را برطرف می‌ساخت. از این‌رو نوافلاطون‌گرایی، بهترین و مناسب‌ترین بستر برای این بحث‌ها بود. فلسفه ارسطویی نمی‌توانست نقشی را که نوافلاطونی در پاسخ به مباحث الهیاتی ارائه می‌دهد، به دوش بکشد. مباحث عقل‌محورانه مبتنی بر واقعیت فیزیکی و تکیه بر ماده تا بر صورت و حرکت فاعلی ارسطویی، مانع از تفکر متافیزیکی و نقش آن در برسازگی فیزیک می‌شد. از این‌رو فلسفه ارسطویی تنها در مبحث منطقی مورد توجه قرار گرفت.

در عصر عباسیان، جهان اسلام هم برای اداره امپراطوری بزرگ برساخته خود، نیازمند دانش حکمت عملی بود. همچنین با ورود دیگر اقوام به اسلام، پرسش‌های بنیادین نظری بسیاری که پیش از این در بستر نظام فکری اسلام مطرح نبوده، در بستر جهان زیست اسلامی نمود یافت. این دو عامل، گرایش حکومت عباسیان به تجربه ایرانیان را ناگزیر ساخت؛ زیرا ایرانیان، تجارب حکومت‌داری از نوع امپراطوری داشتند. همچنین آنان نیز تجارب جدید جهان اسلام در مواجهه با پرسش‌های الهیاتی بنیادین را پشت سر گذرانده بودند. رواج نوافلاطونی‌گری در عصر ساسانی، گواه بر آن بود. در این دوره، ایرانیان هم در قالب حکومت‌ورزی و هم در ترجمه آثار مهم در نهضت ترجمه، بیشترین تأثیر را داشتند. گرایش نوافلاطونی‌گرایی ایرانیان در این دوره در بستر نهضت ترجمه به جهان اسلام انتقال یافت (متر، ۱۳۶۲، ج ۱: ۲۰۱).

در مسیر ترجمه متون فلسفی، در درجه اول، تالیفات منطقی ارسطویی ایساغوجی فورفورپوس به عربی برگردانده شد. تحصیل و تدریس منطق ارسطویی در ابتدا توسط هیبها در میان مسیحی‌های سریانی رواج یافت. این شخص یا خود به ترجمه کتاب‌های هرمنوطیقا و تحلیلات اولی از ارسطو و ایساغوجی پرداخته و یا ترجمه‌ها را همراه با تفسیرهای پربوسی (۴۵۰م) میان دانشجویان رواج داده است. هیبها از این جهت منطق

ارسطویی را وارد کردند که وسیله‌ای برای فهم و توضیح تعالیم لاهوتی تئودور مصیعی بوده است. از این دوره، منطق ارسطویی به عنوان مدخلی برای تحصیل لاهوت در مدارس نسطوریان حاکم شد. در دوره اسلامی، این منطق ارسطویی با همین توجیحات فکری به همراه آثاری دیگر از علوم طب، نجوم و ریاضیات به جهان اسلام انتقال یافت (صفا، ۱۳۷۱: ۱۵۶).

از مشهورترین استادانی که به تدریس ارسطو و تفسیر آن در بغداد مشغول بودند، قویری، استاد ابوبشیر متی و یوحنا بن حیلان، استاد فارابی و ابویحیی مروزی بودند. ابن ندیم در کتاب الفهرست، ابوبشیر متی را رییس منطق‌دانان در عصر خود معرفی می‌کند (ابن‌الندیم، ۱۳۸۱: ۲۸۵). همچنین در این دوره، آنچه در مدارس و محافل مسلمانان بسیار مورد توجه بوده، منطق ارسطویی بوده است (کسای، ۱۳۷۲: ۱۷۸). به طور کلی هیچ اثری را از فلسفه ارسطو در بخش‌های اجتماعی و یا مباحث متافیزیکی شاهد نیستیم. مهم‌ترین اثر ارسطو که پدر و پسر اسحاق بن حنین و حنین بن اسحاق آن را به عربی ترجمه کرده‌اند، «اخلاق نیکوماخوس» است. ترجمه این اثر نیز برای توجه دین اسلام به مباحث اخلاقی بوده است. اثر دیگر «الخطابه» است که نقش مهمی در برسازگی کلام منطقی برای توجیه و اقناع دیگران داشته است (نصر، ۱۳۹۳: ۶۲).

البته بسیاری از گزارش‌نویسان خبر می‌دهند که آثار دیگری از ارسطو به جهان اسلام انتقال نیافته است. برای مثال کتاب سیاست ارسطو که بسیار حائز اهمیت بوده، در این دوره یافت نشده است. مهم‌ترین شارح ارسطو نیز ابن رشد، محنت‌های بسیاری در راستای بیان افکار خود داشت. در یک جمع‌بندی کلی می‌توان گفت که مسیر انتقال دانش به جهان اسلام از دروازه‌های تمدنی ایران بوده است. در این مسیر، دلیل اصلی گرایش به فلسفه افلاطونی در تمدن ایرانی و اسلامی را باید در ساختار ذهنی و عینی حاکم بر این دو جامعه دانست. البته ما در این نوشتار درصدد بررسی این شاخص‌های ذهنی و عینی در جهان اسلام هستیم؛ هرچند برسازگی این امر از دروازه‌های تمدنی ایرانی می‌گذرد.

سازه‌های مؤثر در حاشیه‌رانی فلسفه ارسطو

اسلام دینی برآمده از سرزمین حجاز است. محیط جغرافیایی و شرایط آب و هوایی شبه‌جزیره حجاز، ساختارهای ذهنی مردمان این سرزمین را با ویژگی‌های خاصی

برساخته است. فهم مناسبات فکری و اندیشه‌های حاکم در این جامعه در پیش و پس از اسلام، در گرو درک این معادلات است. حجاز، سرزمینی دوپاره است. نیمه جنوبی، سرزمینی حاصلخیز با شرایط آب و هوایی معتدل است؛ اما در مقابل نیمه شمالی، سرزمینی صحرايي و غير قابل کشت و زرع است. اسلام در مقام دین در سرزمین مکه که در نیمه شمالی قرار داشت، ظهور کرد. این شرایط بیابانی، مردمان شمالی را از لحاظ شغلی به سمت تجارت سوق داده است. تجارت نیز محیط جامعه مکه و دین اسلام را دوپاره کرده است؛ گروهی اندک ثروتمند با قدرت مالی برای تجارت، در مقابل اکثریت طبقه متوسط رو به پایین و فقیر بودند. عدم توانایی مالی خانواده‌ها باعث بی‌سوادى نهادینه در جامعه شده بود. این امر، فرهنگ جامعه را مبتنی بر حفظ شفاهی داده‌ها و معلومات کرده بود. این معلومات نیز به صورت شفاهی سینه به سینه به نسل‌های بعدی منتقل می‌شده است. فرهنگ شفاهی، قدرت ذهنی و توانمندی زبانی در انتقال داده‌ها را افزایش داده است. قدرت زبان عرب و توانایی در انتقال معانی و دامنه گسترده واژگان را ناشی از این فرهنگ شفاهی باید دانست (فیرحی، ۱۳۸۶: ۵۶).

محیط خشک با آب و هوایی گرم و کم‌آب، مردم این سرزمین را بسیار مقاوم و سخت‌جان به بار آورده است. این جامعه برای بقا در فرآیند نزاع دائمی همراه با شکنندگی روابط مسالمت‌آمیز روبه‌رو است. جنگ، امری بایسته در این جامعه است که در چارچوب بقا، معنا و مفهوم می‌یابد. از این‌رو در این شرایط گرم محیطی، میزان طمأنینگی در میان انسان‌ها رخت برمی‌بندد. در کنار این عوامل محیطی، پیشه تجارت غالب مردم، کسب ثروت را امری شایسته کرده است. ثروت، عامل بزرگی در این جامعه به حساب می‌آمده است. از این‌رو کسب ثروت به هر راهی مباح می‌شود. افول اخلاق در مناسبات تجاری، عامل دیگر گرایش به جنگ و خون‌ریزی در این جامعه بوده است. جنگ در میان قبایل به صورتی بوده که شکست همراه با مصادره تمام اموال و حتی زنان و کودکان در بستر مفهوم غنیمت می‌گرفته است (جابری، ۱۳۷۹: ۶۳). این شیوه زیست جمعی، جامعه عربستان به طور کلی و مکه به طور خاص را مردسالار کرده است. وجود تفکر مردسالاری در این جامعه برای نیاز به نیرویی برای تجارت و کسب ثروت و در زمان جنگ، مبارزه و جنگاوری بود. این روحیه مردسالارانه، زن را در قالب ناموس تعریف می‌کند. لذا شکست در جنگ و اسارت زنان در قالب غنیمت باعث سرافکنندگی و

شرمساری مرد قبیله می‌شود. در این فرآیند با زنده به گور کردن دختران در خانواده‌هایی که میزان دختران بیش از پسران است یا موازنه مردسالاری خانواده را در خطر بیندازد، کنترل جمعیت صورت می‌گرفت. این شیوه را باید در قالب روحیه‌ی خشن متأثر از محیط بیابانی تلقی کرد (جبری، ۲۰۰۸: ۱۰۸).

محیط بیابانی و یکنواختی حاکم بر آن، ذهن مردم عرب این سرزمین را متکی به فرهنگ شفاهی و قدرت زبانی، شعر و خلاقیت ذهنی معطوف ساخته است. شعر زبان خیالی و غیر واقعی در بستر محیط بیابانی با شب‌های وهم‌انگیز، ذهنیتی خیالی و متأثر از نیروهای نامرئی متافیزیکی را شکل می‌دهد. این ذهنیت، قدرت تفکر عقلانی در این محیط را به محاق می‌برد. به این سبب ما با اندیشه و تفکر قوی معطوف به عینیت در این سرزمین روبه‌رو نیستیم. حتی پدیده‌ی بت‌پرستی به عنوان عقیده‌ی غالب و نهادینه در این جامعه، وارداتی از شمال آفریقا بوده است (لینکر، ۱۳۹۱: ۵۸).

در این بستر، اسلام به‌مثابه دین در مکه نمود یافت. با ظهور اسلام، دو عنصر اساسی در تغییر ذهنیت انسان عرب، نقش ایفا کرد؛ قرآن به عنوان متن مقدس برآمده از وحی و دیگری رفتارهای نبوی به‌مثابه تجلی حقیقی آداب مسلمانی. اسلام در این دو مؤلفه قرآن و سنت نبوی، خود را در وضعیت عبور از ذهنیت عربی پیشااسلامی تعریف می‌کند. اما همان‌طور که قرآن ذکر می‌کند، این جامعه، نگاه دینی و جهان‌بینی مبتنی بر متافیزیک را در خود داشته است. این دین جدید به تغییر ماهیتی در ذهنیت عربی اقدام می‌کند. اسلام در امتداد ذهنیت دوگانه عربی، خود را نمود می‌بخشد. هستی دوگانه متافیزیک، فیزیک با تقدم جهان آخرت یا متافیزیک به‌مثابه یک غایت، ذهنیت انسان عرب را که به انسان مسلمان تبدیل کرده، دوباره می‌سازد. این دوگانگی مبتنی بر آخرت، کارکرد انسانی درون ساختار جهان فیزیکال را پاداش‌محور می‌کند. یعنی تمام کنش‌ها و واکنش‌های انسان در هستی واقعی را با امر پاداش نیک یا بد در آخرت روبه‌رو می‌سازد (ابوزید، ۱۹۹۹: ۱۲۸).

ذهنیت عربی که در پیشااسلام تجارت‌پیشه بوده و در بستر آن کسب منفعت و سود را اولویت می‌شمرده است، اکنون در مناسبات دینی، توجه به سود و منفعت را برای کسب پردیس متافیزیکال را در اولویت خود قرار می‌دهد. فرهنگ شفاهی پیشااسلامی در دوران اسلامی نیز امتداد می‌یابد. این ویژگی باعث اهمیت گفتار و کردار نبوی در

قالب مفهوم سنت شده است. سنت یا قول و فعل پیامبر اسلام، مفسر متن قرآن و برساننده رفتار و کردار فردی و اجتماعی انسان مؤمن است. این رهیافت در مسیر تاریخی اسلام بعد از پیامبر، نقش مهمی در شکل‌گیری علوم اسلامی چون فقه دارد (امین، ۱۹۹۱: ۲۸۵).

اکنون با توجه به این چشم‌انداز برسازی ذهنیت انسان مسلمان، مسیر تکوین نظام دانایی اسلامی که با بعثت نبوی آغاز شده بود، در قرن دوم هجری به تدوین و بر ساختگی تمدن اسلامی منجر می‌شود. در این دوره، اسلام از محدوده جهان زیست عربی خارج شده و با فتوحات سرزمین‌هایی از چین تا روم و شمال آفریقا را تحت پوشش خود قرار داده است. زیست جهان و ذهنیت انسان عرب تا پیش از این با عرصه پهناور سرزمینی و تنوع قومیتی و فرهنگی برای اداره اجتماع روبه‌رو نبوده است. ساختار قبیله‌ای، کوچک و بسیط بود؛ به صورتی که مجموع چند خانواده که در پیوند سببی و نسبی با هم پیوند می‌خوردند، همراه با بزرگ‌خاندان دارای مکننت مالی به مقام شیخوخت می‌رسیده و ساختار قبیله را اداره می‌کرده است. مجموع قبایل در کنار هم در یک شهر، به وسیله شورای شیوخ که همانا ریش سفیدان یا بزرگ هر قبیله است، به تصمیم‌گیری در باب امور جامعه خود می‌پردازند. این شورا از میان خود، فردی را به عنوان شیخ الشیوخ انتخاب می‌کرد. این ساختار بسیط اداره جامعه، منبعث از اجتماع کوچک و رهیافت بسیط فکری ناشی از ذهنیت عربی بوده است. حال که جامعه ذیل ساخت ذهنی دین اسلام گسترده شده، نیازمند دانش و اندیشه نو برای اداره آن و تنظیم روابط انسانی متکثر از لحاظ فرهنگی است. اسلام به‌مثابه ایدئولوژی در این زمان، خواستار وحدت اجتماعی در عین تکثر و تنوع بوده است (همان: ۲۳۸).

همچنین با ورود اسلام به سرزمین‌های دیگر، دیگر اقوام تازه‌مسلمان، پرسش‌های بنیادین و اساسی‌ای را در مواجهه با دین اسلام مطرح کردند. ذهنیت بسیط عربی، مواجهه با مسایل دینی را به صورت تبعی و ایمان پذیرفته، به آن عمل می‌کردند. حال اسلام بر کسانی دیگر عرضه شده که خود دین داشتند و در فرآیند امر دینی خود، تمدن‌هایی را بر ساخته بودند. ایرانیان، مصری‌ها و سرزمین‌های شامات، نمونه‌ای از این تمدن‌ها بودند. پرسش‌های اعتقادی که چرایی پذیرش اسلام و تقدم آن بر دیگر ادیان را می‌بایست توجیه و تفهیم می‌کرد، در مقابل مسلمانان و نخبگان آن قرار گرفته بود. در

این چارچوب شرایط اجتماعی، جهان زیست اسلامی، پایه‌های برسازی تمدن خود را بر ویرانه‌های تمدن‌های پیش از خود در ایران، یونان و روم بنا کرد.

پرسش‌های بنیادین مطرح در باب امور دینی همراه با دانش برای اداره جامعه گسترده و متنوع جدید اسلامی، بهره‌گیری از تجارب ملل و تمدن‌های دیگر را بایسته کرد. بر این اساس سریانی‌ها، مدارس را به فلسفه یونانی و منطق -دو دانشی که پیش از اسلام از یونان به ایران منتقل شده بود- اختصاص داده بودند که در آن به تدریس و پاسخ دادن به مسائل لاهوتی دین مسیحیت می‌پرداختند. در زمان هارون الرشید با تأسیس دارالحکمه‌ها، جنبش ترجمه کتب فلاسفه یونانی چون افلاطون و ارسطو از زبان‌های سریانی و پهلوی آغاز شد. در جهان اسلام نیز مانند جهان ایرانی، منطق ارسطویی در رأس متون ترجمه‌ای قرار داشت. نیاز به روش استنتاج و اجتهاد در متون دینی، نیاز به این علم را بایسته کرده بود. در کنار این دانش، ایرانیان با تجارب اداره امپراطوری وارد دستگاه خلافت شدند. خاندان ایرانی برمکی، نقش مهمی در انتقال تجارب ایرانی در اداره حکومت و شکل‌دهی به ساختاری نوین و متناسب با شرایط جدید جهان اسلام بازی کردند. افرادی چون ابن مقفع نیز ترجمه متون حکمت عملی ایرانیان به زبان عربی را وجهه همت خود قرار داد (روزنتال، ۱۳۹۶: ۷۸).

حال با توجه به این بستر فکری، پرسش مهم، چرایی توجه جهان اسلام به فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی بیش از فلسفه ارسطویی بود؟ چرا فلسفه غالب در جهان اسلام به سمت نوافلاطون‌گرایی سوق یافت؟ در پیش از این در توجیه نوافلاطون‌مآبی ایرانیان باستان اظهار داشتیم که دیانت زرتشتی به تفکری برای توجیه مناسبات دوگانگی هستی و نیز معادلات مبتنی بر اندیشه خدا نیاز داشت. بی‌شک افلاطون و شارحان وی چون فلوطین، بهترین گزینه در بیان و توجیه این مسائل بودند. به‌ویژه اینکه مسیحیان نسطوری و سریانی‌ها از این افکار بهره می‌بردند. آنان تمام مباحث لاهوتی خود را با توجه به گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی توجیه کرده بودند. حال این میراث نوافلاطون‌گرایی به جهان اسلامی هم وارد می‌شود. در ابتدا مسلمانان، مباحث فلوطین را که تفکر لاهوتی و الهی دارد، به عنوان فلسفه افلاطون تصور کردند. بعدها این تفکر تصحیح شد و مسلمانان با افکار افلاطون از طریق ترجمه آثارش آشنا شدند (امین، ۱۹۹۱: ۱۱۹).

مبانی فکری اسلام بر بنیاد وحدت دو هستی برآمده از هسته‌ی وحی است. هدف

سراسری علم هستی‌شناسی باستانی و قرون وسطایی، نمود وحدت و پیوستگی همه موجودات است. در این رهیافت، آدمی با مشاهده وحدت جهان به وحدت اصل الاهی و غیبی می‌رسد. وحدت طبیعت، تصویری از آن است. اصول اعتقادی اسلام که عبارت از توحید به معنای خدا یکی است و حضرت محمد فرستاده و پیامبر او است، با همه سادگی، وضع و روح اساسی حاکم بر دین اسلام را نمایان می‌سازد. همه اجزای دیگر جهان، عقل الاهی را بنا بر رتبه‌ای که دارد منعکس می‌کند. انسان در مواجهه با این عقل فعال، صورت انفعالی دارد؛ زیرا انعکاس این عقل، فعالانه و تأثیرگذار است. این تأثیرگذاری، بنیان‌های آگاهی را برمی‌سازد. انسان مسلمان در مواجهه با این طبیعت اولی ناگزیر از پذیرش است؛ زیرا برای این جهان چونان واقعیتی عینی اولویت و اهمیت قائل می‌شود. جهان متافیزیک، نشانه مبدأ غیبی است، به صورتی که با هیچ عبارتی نمی‌توان آن را توصیف کرد. متافیزیک یا جهان غیب، انتخابی قدیمی است. نمود امر وحدانی در این رهیافت با توجه به رویکرد تسلیم مشتاقانه به مشیت الاهی، به مسلمانان شایستگی داد تا مشعل دانش فرو مرده در آتن و اسکندریه را در تمدن خود بی‌فروزند (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۰۲).

این تمدن در راستای توجیه استدلالی عقاید خود به عقل متکی شد. عقل در بستر تمدن اسلامی عبارت از استدلال انعکاسی از نیروی عقل در قلمرو ذهن بشری است. حلقه اتصالی میان عقل به مثابه آلت شهود و وصال به عالم توحید است. این تصور از عقل، آن را به صورت یک قوه و توانایی تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد. در این رویکرد، متکلمان و فقها با تکیه بر این تصور، عقل را مستقل از منبع فیض ربوبی تلقی نمی‌کنند. آنان عقل مستقل را به افراد متهور به نام متفکر نسبت می‌دهند که در قالب دانشمندی می‌توان آنها را فهم نمود. برای انسان مسلمان در هر مقامی، عقل در نهایت خود به اصلی استدلالی استوار است. این تلقی که در نزد فقها و متکلمان نمود دارد، معتقد است که اگر استدلال سالم بر مبانی مستحکم بنا شود، به عقل راهبر تبدیل خواهد شد. حتی فلاسفه اسلامی، معرفت را استدلال به قبول وحدت الاهی تصور می‌کنند. این نگرش با کمک آرای افلاطونی و گرایش‌های نوافلاطون‌گرایی در جهان اسلام بر ساخته شد. افلاطون نیز با تصور این امر که جهان چونان آینه‌ای می‌ماند که جهان متافیزیک در آن انعکاس می‌یابد؛ مبدأ شناخت را از علم به قواعد و اصول جهان

متافیزیکی در هستی مادی تلقی می‌کند (فاخوری و جر، ۱۳۹۳: ۳۲۵).

انسان در مسیر تکامل و سعادت نیازمند قوانین پایدار است. این قوانین از دیدگاه افلاطون در جهان متافیزیک حاکم است. آدمی چون توان و قدرت درک رویارویی با جهان متافیزیک را ندارد، انعکاس این قواعد و قوانین در جهان مادی را پیگیری می‌کند. عقل در این مسیر، قوه درک و فهم این قوانین در جهان فیزیکی است. عقل افلاطونی در قالب درک معرفت متافیزیکی در جهان فیزیکی، معنا و مفهوم دارد. این تلقی از عقل در جهان اسلام نیز وارد شده است، به صورتی که عقل در بستر قبول وحدت الاهی و توجیه آن معنا، مفهوم می‌یابد. این تلقی از عقل در تفکر افلاطونی، در مقام بازوی فکری جهان اسلام نمود یافت. بسیاری از اندیشه‌های اسلامی در دانش‌های گوناگون چون کلام، فقه و فلسفه الاهی از این منظر افلاطونی، پاسخ سؤالات و وجود جهان غیب را توجیه کردند. عقل در بستر این رویکرد، محصور در چارچوب‌های الاهی است. پاسخ آسان و دینی به پرسش‌های بنیادین از منظر افلاطونی، عرصه را بر فلسفه ارسطویی در جهان اسلام تنگ کرد. فلاسفه و اندیشمندانی که با درک و تلقی ارسطویی پا در میدان سؤالات بنیادین گذاشتند، روزگاری بس ناگوار و محنت‌باری داشتند. محمد زکریای رازی و ابن رشد، دو نمونه از عاقبت ارسطوگرایی در جهان اسلام است.

رویکرد متافیزیک، چالش مهمی در برابر اندیشهٔ تئولوژیک اسلامی داشت؛ به‌ویژه مسائلی چون خلق از عدم، جاودانگی ماده و فناپذیری روح، این امر را به بحرانی فکری بزرگ میان اعتزال‌گرایان و اشعری‌ها ایجاد کرده بود. حتی مفهوم خدا نیز تحت تأثیر این موضوع قرار داشت؛ زیرا فیلسوفان و متکلمان اسلامی واحد در الاهیات نوافلاطونی، یعنی خدای اعلی یا سبب اول را به وساطت تئولوژی ارسطو به اشتباه به او نسبت داده بودند. در آثار علم النفس، فیزیک و متافیزیک ارسطو، مفاهیم عقلانی خداوند، انسان و کیهان که در تغایر با توصیفات ساده و بی‌پیرایهٔ طبیعت و صفات خداوندی در قرآن قرار داشتند، متبلور می‌شدند. معتزلی‌ها با طرح منازعه وحی و عقل، این تضاد در فلسفه ارسطویی را نمود بیشتری بخشیدند (نصر، ۱۳۹۳: ۱۱۲).

آنان (معتزلی‌ها) با طرد انسان‌پنداری و مخالفت با مفهوم بی‌عاریه خداوند صاحب وحی به خداوند محدود به جاودانگی ماده‌ی ارسطو، کوشیدند در برابر ارسطو از وحی دفاع کنند. یعنی مباحث عقلی ارسطویی که در صورت نهادینگی در نظام دانایی اسلامی

درآمدند، نگرش الوهیتی مبتنی بر متافیزیک و رهیافت تعالی بخشی به سوی جهان دیگر را کم رنگ و محدود می ساخت. در مقابل از انسان با قوه عاقله متبلور در لوگوس و اهمیت گیتیانگی در مواجهه با امر غیب، فرآیند دنیوی گرایی در اندیشه اسلامی را تقویت می کرد. متکلمان و اندیشمندان دین باور معتزلی از ترس فروغلطیدگی در بستر عقل گرایی محض ارسطویی و نیز به منظور اثبات عدم مغایرت کتاب مقدس با عقل به تفسیر استعاری از کتاب مقدس قرآن روی آوردند. از دیدگاه آنان، معنای باطنی کتاب مقدس تنها از طریق عقل امکان نمود دارد. اشعری ها در روندی متقابل با معتزله، عقل را تا سرحد یکی از منابع دانش دینی فروکاسته اند (امین، ۱۹۹۱: ۲۵۸). نتیجه این نزاع ها، به حاشیه رفتن فلسفه ارسطویی در بستر تمدن اسلامی بود. به جای این فلسفه، رویکرد افلاطونی با خوانش نوافلاطون گرایی بر ذهنیت اندیشمندان اسلامی حاکم شد. علم کلام محصول این نهادینگی افلاطونی در پاسخ به سؤالات بنیادین و اعتقادی جهان اسلام بود.

با نهادینگی فلسفه افلاطونی در عرصه اندیشه سیاسی، تلاش برای درک معنای باطنی نهفته در قرآن بر عرصه دنیوی و مناسبات انسانی و قدرت در دولت هم تأثیر گذاشت. معنای باطنی و درونی تنها برای فیلسوف و از طریق حجت و استدلال به دست می آید. بر این اساس حقیقت، حاصل درک و تفکر فیلسوف است. تمام فلاسفه به جز ابن رشد بر این درک از حقیقت متفق القول بودند. ابن رشد با تکیه به عقل ارسطویی، عقل انسان را نابسند در فهم حقیقت کامل وحی تصور می کرد؛ اما با اتکا به این امر که قانون الهی متجلی در وحی بر قانون انسانی برتر است، فیلسوف را در مقام درک حقیقت و رمزگشایی از این قانون الهی قرار داد. این امر تحت تأثیر نگرش فلسفه سیاسی افلاطونی به برساختگی مقام فیلسوف نبی در ساختارهای عینی منتهی شد.

در یک جمع بندی کلی باید گفت که سازواره ذهنی مسلمانان در نتیجه ذهن دوپاره معطوف به متافیزیک و فیزیک، تحت تأثیر فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی برساخته شد. در این فلسفه با اولویت امر متافیزیک، انسان عاقل با تکیه به عقل واسطه به منبع فیض الهی، روند تکامل و بهزیستی دنیوی را طی خواهد کرد. این نگرش در رویارویی با فلسفه ارسطویی که عقل مستقل را مبنای عمل اجتماعی قرار می داد، خود را نهادینه ساخت. بی شک اگر تمدن اسلامی در فرآیند گرایش به سمت ارسطو مایل می شد، در عرصه فلسفه سیاسی، روند دنیاگرایانه همراه با اولویت گیتیانگی بر امر الوهی در تعیین

مسیر سعادت و بهزیستی دنیوی را در پیش می‌گرفت (Crone, 2005: 356). میراث ارسطو برای جهان اسلام تنها در کاربرد منطق همواره محدود ماند.

ساختارهای مؤثر بر حاشیه‌رانی فلسفه ارسطو

با توجه به بنیان‌های برساننده ساختارهای ذهنی که مورد کندوکاو قرار گرفت، عرصه ساختارهای عینی در جهان اسلام با توجه به این سازه‌های ذهنی برساخته شده است. همان‌طور که بیان شد، قرن دوم هجری، دوران مهم مواجهه مسلمانان با پرسش‌های بنیادین بود. مسلمانان در پشت سر خود انبوهی از تجارب سیاست‌ورزی پیامبر اسلام و جانشینان او را در اختیار داشتند. همچنین تحول سیاسی از سیاست معطوف به آخرت‌گرایی به سیاست دنیاگرایی اموی را آزموده بودند. میراث سیاسی نبوی در مدینه با رویکرد دوگانه‌انگاری ناشی از توجه به آخرت و دنیا به صورت همزمان، سیاست گیتی‌انگاری را با مفاهیم متافیزیکی، بُعدی اخلاق‌گرایانه بخشید. این تلاش‌های اخلاق‌گرایانه، مساوات‌طلبانه و انسانی تحت تأثیر محیط و فرهنگ حاکم بر جامعه، نمود عینی می‌یافت. پیامبر در این مسیر سیاست‌ورزانه از قالب‌های موجود بهره برد؛ زیرا این ساختارهای نهادینه در جامعه عربی مکه، پشتوانه‌های ذهنی محکم برآمد از فرهنگ آن را دارد. از این‌رو تلاش پیامبر معطوف تغییر و تحول معنایی و ماهیتی در این ساختارها بوده است. بی‌شک زندگی قبایلی، مناسبات خاص خود را در اداره جامعه دارد. در این جامعه از درون روابط قبایلی و مناسبات عصبیتی، ساختارها شکل می‌گیرند و فرآیند قدرت تعریف می‌شود. پیامبر نیز در این جهان زیست، ناگزیر از پذیرش مناسبات قدرت در آن بود.

ذهنیت انسان عربی درون قبیله، معطوف به هدایت و راهبری از سوی بزرگ یا شیخ قبیله است. او هدایت تمام امور، تنظیم روابط درونی و بیرونی، جنگ و صلح تا مسائل شخصی افراد قبیله را مقرر می‌سازد. شیخ، درون این ساختار به عنوان عقل مدبر امور شناخته می‌شود. در کنار این زیست اجتماعی در بخش اعتقادات دینی و مذهبی، انسان مؤمن همواره امور دینی خود را از رهبری و راهنمایی یک فرد دریافت می‌کند. این ذهنیت تبعی در ساختار قبیله و اعتقادات در دولت نبوی در مدینه با هم عجین شد. یعنی پیامبر در مقام هدایتگری دینی در مهاجرت به مدینه، هدایتگری سیاسی و شیخوخت قبایل را نیز دریافت کرد. بدین صورت پیامبر در دولت مدینه هم مقام دینی

و هم مقام شیخ یا بزرگ تمام قبایل را کسب می‌کند. دو مقام که پیش از این در ساختار عربی از هم جدا بوده، در ساخت دولت مدینه در یک فرد جمع می‌شود. پیش از دولت نبوی، شیخ قبیله نقش مذهبی نداشت؛ بلکه او تنها به عنوان بزرگ قبیله خود هدایت قوم خویش را در اختیار داشت. امور دینی در اختیار افراد دین‌یار دیگر بوده است. در مکه که کعبه مرکزیت دینی برای بت‌پرستان داشته است، شیخ الشیوخ که در رأس تمام قبایل قرار دارد، مدیریت این مجموعه را برعهده دارد. نقش توجیه امور دینی از آن کسان دیگر است (علی، ۱۹۸۹، ج: ۱: ۳۲۱).

با ظهور اسلام و تشکیل دولت در مدینه، فرهنگ شفاهی در بستر فرهنگی جامعه نوین ادامه یافت. این بُعد فرهنگی در کنار نگرش صحرایی و ابتدایی در زندگی، عامل اصلی سادگی و بی‌پیرایگی ساختارها در جامعه شده است؛ زیرا در این افق معنایی که ذهن غرق در اوهام معطوف به متافیزیک است، توان برسازی ساختارهای پیچیده در جهان زیست خود را ندارد. از این‌رو ساختار دولت در مکه و دولت نبوی در مدینه، بسیط و ساده هستند. در این دولت، روابط انسانی و مناسبات قدرت به صورت خطی و عمودی از بالا به پایین تعریف می‌شود. این سادگی ساختار متجلی در شخصیت فرهمند پیامبر، رهیافت بسیط و نخبه‌گرایانه به قدرت را تقویت می‌کند (همان: ۲۵۸).

این یگانگی مقام عرفی شیخ و رهبری دینی در بستر فرهنگ شفاهی و رهیافت ذهنی معطوف به متافیزیک را پس از پیامبر، جانشینان او (خلیفه) ادامه دادند. خلیفه همان کارویژه پیامبر را در اداره سیاسی و اجتماعی جامعه و هدایت دینی را بر عهده دارد؛ با این تفاوت که خلیفه، دیگر ادعای ارتباط با غیب و یا مقام پیامبری از جانب خداوند را ندارد. سیستم خلافت نیز در ادامه دولت پیامبر در مدینه است. خروج اسلام از مرزهای شبه‌جزیره حجاز، عامل ارتقا و پیچیدگی ساختار نشد؛ زیرا ذهنیت بسیط برساخته محیط صحرایی ساده و بدون تنوع، در برون‌داد خود، ساختی پیچیده برنمی‌سازد. در دوران فتح ایران، شام و دیگر سرزمین‌ها، درآمد دولت افزایش یافت. در این مسئله تنها به تأسیس خزانه‌داری اکتفا شد. به تبع این نهاد، کتابت نیز به صورت محدود مورد استفاده قرار گرفت (جابری، ۲۰۰۸: ۱۷۳).

مهم‌ترین تحول با روی کار آمدن خاندان اموی در قالب دولت در شام بود. اولین بهره‌گیری از دستاوردهای ملل دیگر در این دستگاه آغاز شد. اموی‌ها که از اشراف عرب

در پیش از اسلام بودند، با کسب قدرت به بازسازی شرافت عربی در قالب ساخت نوین دولت اسلامی تحت تأثیر تمدن رومی پرداختند. با نزدیکی مرکز حکومت به امپراطوری روم و داد و ستد با آنها، بستر واگیری مهیا شد. تغییر در ساختارها همراه با گسترش حوزه نفوذ اسلام، دولت نوین اسلامی را به اعمال سیاست‌های استبدادی کشاند؛ سیاست‌هایی چون عرب‌گرایی، جبرگرایی و استبداد برای کنترل جوامع تازه‌مسلمان صورت می‌گرفت. بدین معنا که همراه با گسترش حوزه نفوذ اسلام به سرزمین‌های دیگر، سیاست مردم‌گرایی ناشی از ذهنیت بسیط که روابط عینی چهره به چهره را شکل می‌داد، در این دوره تغییر می‌کند. عدم مواجهه ذهنیت عربی با تنوع در اجتماع و به تبع آن گستردگی و تنوع فکری، دولت اموی را به سرکوب و یکسان‌سازی اجتماع کشاند. آنان با مبنا قرار دادن عربیت به عنوان قوم برگزیده که اسلام برای آنان آمده، شکاف برتری عرب بر غیر عرب را به‌مثابه مقدرات الهی توجیه می‌کردند. جنبش‌های ضد عرب‌گرایی امویی در سرزمین‌هایی چون ایران، منجر به سیاست‌های نظامی‌گری و استبدادی شد. سرکوب این جنبش‌ها با خشونت بسیار، از طریق رویارویی با مقدرات الهی و اقدام علیه دولت اسلامی و خلافت نبوی توجیه شد (فیرحی، ۱۳۸۶: ۱۹۵).

دولت اموی با سیاست‌های دنیاگرایی و اخذ شیوه حکومت‌ورزی رومی‌ها، زمینه تغییر خلافت نبوی را از بُعد الهی به سلطنت اسلامی با رویکردی عرفی و دنیاگرایانه به وجود آورد. مفهوم «مستبد عادل» در این دوره با توجه به خلافت عمر توجیه شد. ابن مقفع در این دوره به انتقال تجارب ایرانیان در حوزه سیاست‌ورزی داخلی و روابط با دولت‌های دیگر همت گمارد. براساس این تحولات ناشی از گسترش ارتباطات عرب‌ها با اقوام و ملل دیگر، فرهنگ شفاهی به کتابت متحول شد. با این تحول، زمینه شکل‌گیری نهضت ترجمه و ثبت وقایع تاریخی به وجود آمد. در ذهنیت بسیط و تبعی تحت تأثیر مناسبات قبیله‌ای و مسائل اعتقادی، جایی برای پرسش و مطالبه حق وجود نداشت. در بستر این تحولات، خودآگاهی اجتماعی افزایش یافت و در نتیجه آن، انقلابی علیه سیاست‌های تبعیضی و استبدادی اموی صورت گرفت. رویکرد گیتی‌انگی اموی به سیاست، قیام علیه حاکم را در ادبیات سیاسی اسلام وارد ساخت (جابری، ۱۳۸۱: ۵۶).

با روی کار آمدن دولت عباسیان، تلاش بسیاری برای احیای سیاست ساختار خلافت

انجام شد؛ زیرا بنیادهای ذهنی توده‌ها به‌ویژه عرب‌ها به تحکیم موقعیت حکومت عباسی منجر می‌شد. عصر عباسیان را باید مهم‌ترین دوران تمدن اسلامی یا عصر طلایی بنامیم؛ زیرا در این دوره، تمدن اسلامی تدوین و بر ساخته شد. عصر طلایی تمدن اسلامی از لحاظ دستاوردهای ذهنی و عینی در این دوره به وجود آمد (اولیری، ۲۵۳۵: ۲۱۵).

ایرانیان، شامیان و حتی اقوام شمال آفریقا و برخی از سرزمین‌های حوزه تمدنی روم و یونان که مردمانی متمدن با پیشینه فرهنگی و علمی بودند، در عصر اموی، امکان و فرصت طرح پرسش‌های خود را پیدا نکردند. حال در بستر دولت عباسیان، آنها امکان طرح پرسش‌های بنیان خود را یافتند. از این‌رو اندیشمندان اسلامی که تاکنون مسائل را از چشم‌انداز قرآن و سنت نبوی پاسخ می‌گفتند، اکنون با سؤالات جدی، فلسفی و کلامی روبه‌رو شدند. همچنین در ادوار ابتدایی تاریخ اسلام، ذهنیت بسیط و ابتدایی ناشی از محیط صحرائی، امکان طرح سؤالات جدی و پیچیده را نمی‌داد. بی‌شک سؤالات پیچیده ناشی از ذهنیت‌ها و ساختارهای عینی پیچیده است (فاخوری، ۱۳۹۳: ۳۱۲). گستردگی و تنوع اقوام و ملل در این دوره نیاز به دانش برای اداره جامعه را ضروری کرد. بر اساس این نیازها، حکومت اسلامی را به سمت بهره‌گیری از تجارب تمدن‌های دیگر کشاند. همچنین نیاز به شیوه‌های نوین سیاست‌ورزی برای تنظیم روابط انسانی در جهان اسلام، ابن‌مقفع و دیگران را به ترجمه آثار ایرانی از پهلوی واداشت. این مسائل و امور دیگر باعث شکل‌گیری عصر طلایی تمدن اسلامی شد (کسای، ۱۳۷۲: ۱۱۱).

مواجهه مسلمانان با پرسش بنیادین چیستی ساختار حکومت در تقکر و اعتقاد اسلامی، اندیشمندان مسلمان را به سمت فلسفه یونانی و اندیشه‌های ایرانی سوق داد. شیوه حکومت‌داری پیامبر اسلام و به تبع آن ساختار خلافت، گرایش به فلسفه افلاطون و رویکردهای نوافلاطون‌گرایی را به گفتمان مسلط تبدیل ساخت. حکومتی را که در رأس آن فردی فرهمند است که دوگانگی متافیزیک و فیزیک در او به وحدت می‌رسد و همچنین حاکمی که از غایت و قصد شارع آگاه است و به دنبال اجرا و نهادینه‌سازی این غایت است، می‌توان با فلسفه افلاطونی تئوریزه کرد. تبیین جایگاه فیلسوف شاه در فلسفه افلاطونی به فیلسوف نبی و شاهی آرمانی ایرانی به مسئله امامت در تفکر شیعی در این راستا می‌بایست خوانش کرد. فلسفه افلاطونی که در رویکردی متفاوت از فلسفه

ارسطویی است، توانست بسیاری از نیازهای فکری اندیشمندان جهان اسلام را توجیه فکری و ذهنی کند (روزنتال، ۱۳۹۶: ۱۲۵).

در حالی که فلسفه ارسطویی با اتکا به عقل‌گرایی از رویکرد آرمانی فاصله می‌گیرد، ارسطو با رهیافت واقع‌گرایانه ناشی از بررسی حکومت‌های گوناگون به این نتیجه می‌رسد که هر اجتماعی در هر سطحی به دنبال خیر برین است. از این‌رو دولت که برآمده از این اجتماع است، ناگزیر باید به دنبال تحقق این خیر برین در جامعه باشد. بر این اساس مفهوم شهر، دال مرکزی فلسفه او است. سیاست ترجمه مفهوم شهر است. بهزیستی در اجتماع یا شهر از دیدگاه ارسطو، متجلی در فعالیت اخلاقی و عقلانی است. یعنی جامعه‌ای که در تمام سطوح خود به فعالیت مبتنی بر امر عقلایی استوار نباشد، نمی‌تواند اخلاق را در تمام مناسبات خود حاکم کند. از چشم‌انداز این امر اخلاقی در مناسبات اجتماعی، ارسطو تضاد میان منافع شهروندان و حاکمان را با اولویت به نفع شهروندان، حکومت کمال مطلوب خود توجیه می‌کند. او حکومتی را که به نفع حاکمان توجه کند، حکومت انحرافی می‌شمارد. در حکومت کمال مطلوب، روش اعتدال بر تمام امور حاکم است. بر این اساس ارسطو، بهترین حکومت را جمهوری قلمداد می‌کند، چون جامع تمام این مسائل مطرح است (راس، ۱۳۷۷: ۲۳۸).

در جهان اسلام چون از همان ابتدا در رأس ساختار حکومت، فردی فرهمند مانند پیامبر قرار داشته، سیستم را قائم به شخص و یا با توجه به محوریت او تعریف کرده‌اند. از سوی دیگر بافت قبیله‌ای متکی با شیخ، وجود یک فرد که او رهبری را بر عهده بگیرد، بایسته ذهنی بوده است. این فرد در ادوار مختلف، دو امر متفاوت و فیزیک را در خود جمع می‌کند. بی‌شک این امر در تضاد با نگرش ارسطویی است که بهزیستی اجتماعی را قائم به فعالیت عقلایی می‌داند. تسلسل این تجمیع دوگانه امور غیبی و گیتی‌انگی در وجود یک شخص به نام خلیفه، باعث می‌شود تا فیلسوفی چون فارابی با توجه به میراث افلاطونی، جایگاه حاکم در جهان اسلام را به وسیله فیلسوف نبی و رؤسای تابع بفلسفد. تمام فلسفه فارابی که همتی در راستای توجیه فلسفی ساختار عینی حکومت در جهان اسلام است، بر محوریت هم‌گرایی عقل و وحی یا عقل و شرع متجلی می‌شود (نصر، ۱۳۹۳: ۲۱۶).

این تلاش بی‌شک با پندار فلسفی ارسطویی امکان‌پذیر نخواهد بود. اگر میراث فلسفی ارسطویی که مبتنی بر عقل‌گرایی و رویکرد واقع‌گرایانه است، در تمدن اسلامی مورد توجه قرار می‌گرفت، ساختار حکومت فردگرایانه بر ساخته نمی‌شد. حکومت در جهان اسلام، با ساختی جمهوری‌وار با توجه به نقش شهروندان شکل می‌گرفت. در تعارض امر شرع و عقل در جامعه، اولویت با عقل‌گرایی شرعی بود. این رشد، این تعرض را در فلسفه خود تحت تأثیر ارسطو توضیح داده است. او اظهار می‌دارد که در این تعارض باید به تأویل مبادرت ورزید. تأویل نیز رهیافتی عقلایی برای تشریح امر دین از منظر بایسته‌های عقلی است. در نظام دانایی اسلامی به دلیل اهمیت امر دین، عقل یا به محاق رفته یا ذیل امر دین فهم شده است. جهان اسلام فقط در یک مقطع کوتاه معتزلی‌ها، تجربه عقل‌گرایانه را در ساختار سیاسی و اجتماعی آزموده است. بر این اساس تاریخ سیاسی و ساختارهای عینی در جامعه اسلامی تحت تأثیر ذهنیت شرع‌گرایانه شکل گرفته است. این ذهنیت باعث تقویت جریان افلاطونی و نوافلاطون‌گرایی و تضعیف ارسطوگرایی در جهان اسلام شده است.

جدول ۳- ساختارها و سازه‌های مؤثر در غیبت ارسطو در اندیشه سیاسی اسلام

ساختارهای مؤثر در غیبت ارسطو	سازه‌های مؤثر در غیبت ارسطو
قبیله	ذهن‌گرایی معطوف به امر متافیزیک
ساختار سلسله‌مراتبی مبتنی بر پدرسالاری	ذهن‌گرایی متأثر از محیط بیابانی
دولت بسیط و فردمحور	فرهنگ شفاهی روایی
وضعیت جنگی ناشی از شکنندگی روابط اجتماعی	روحیه تبعی ناشی ساختارهای سلسله‌مراتبی
مشروعیت سیاسی برآمده از بیعت	تقدم امور نقلی بر امور عقلی
مناسبات اقتصادی مبتنی بر تجارت و غنیمت	تکیه بر میراث مبتنی بر امور متافیزیک

نتیجه‌گیری

فلسفه در یونان بر اثر شرایط داخلی به وسیله مسیحیان نسطوری سریانی، راه مهاجرت به ایران را در پیش گرفت. دین‌مداری ایرانیان، این مسیحیان را به سمت خود سوق داد. دوگانه‌انگاری هستی و اتکا به جهان متافیزیک و غیب نیز به اندیشه پاسخگو به

پرسش‌های بنیادین در ایران بوده است. مسیحیان سریانی که فلسفه یونانی را برای توجیه مباحث لاهوتی خود برگزیده بودند، تجربه نیک و موفقی برای سیستم حکومتی در ایران بود؛ زیرا همسازی دین و سیاست در عصر ساسانی، نیاز به فلسفه‌ای توجیه‌گر را بایسته کرده بود. در این مهاجرت، منطق ارسطویی به‌مثابه روشی بنیادین برای اجتهاد و تولید علم مورد استفاده قرار گرفت. اما در مقابل این، فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی‌گری بود که روابط و مناسبات قدرت در ساختار اجتماعی عصر ساسانی را توجیه کرد.

گسترش عرصه جغرافیایی اسلام، شرایط همانندی با ایرانیان را نیز برای آنان رقم زد. رابطه دین و سیاست، ساختار حکومت، جایگاه حاکم و در نهایت نسبت دین با امر دنیا و تقدم و تأخر هر یک از این دو افق، نیاز به توجیه فلسفی داشت. مسلمانان اولیه به دلیل نوع زندگی در جغرافیای صحرایی از لحاظ ذهنی بسیط، همراه با نادانسته‌های بسیار که از طریق اتکا به امور غیبی پاسخ دریافت می‌کردند، اندیشه ارسطویی را به مسائل برنمی‌تابیدند. این ذهنیت، ساختارهای عینی و واقعی در جامعه را بسیار ابتدایی بدون هیچ پیچیدگی و مبتنی بر سلسله‌مراتب و تبعی شکل داده بود.

اولین پرسش‌های بنیادین در عصر عباسی به وسیله تازه‌مسلمانان از اقوام دیگر مطرح شد. در عین حال در زمان پیامبر، اجتماع از لحاظ عرب بودن یک‌دست بود و در این اشتراک و یکنواختی فرهنگی، این ساخت‌های ذهنی و عینی مورد پرسش و چالش قرار نمی‌گرفت. گسترش حوزه نفوذ اسلام، جامعه‌ای متکثر و متنوعی را به وجود آورده بود که حول دین اسلام به وحدت رسیده بودند. بر این اساس نیاز تولید علم و تفکر در جهان اسلام به وجود آمد. تنوع و تکثر در جامعه اسلامی، تنوع و چندگانگی فکری را در پاسخ به سؤالات مطرح به وجود آورد. در این میان منطق ارسطویی، بهترین رویکرد روشی و اجتهادی را در اختیار اندیشمندان مسلمان قرار داد تا با کمک آن، تولید علم کنند. امام شافعی با بهره‌گیری از منطق ارسطویی، علم اصول به‌مثابه علم و روش اجتهاد در فقه را به وجود آورد. اما به دلیل ذهنیت متکی به غیب و متافیزیک، آرمان‌خواهی و توجیه جایگاه ساختاری پیامبر و جانشینان او در بدنه قدرت، گرایش به افلاطون و رهیافت نوافلاطونی را تقویت کرد.

در این افق معنایی، ارسطو به دلیل عقل‌گرایی و واقع‌گرایی همراه با پیگیری سعادت

در دنیا نتوانست در میان اندیشمندان دین‌دار جهان اسلام، جایگاهی چون افلاطون بیابد. در نتیجه با غلبه فلسفه افلاطونی، دوگانه‌نگاری مبتنی بر اولویت امر متافیزیک، همسازی عقل و دین، توجیه جایگاه پیامبر در ساختار قدرت از منظر فیلسوف نبی، بستر تقدس قدرت، تجمیع قدرت در یک فرد و فردگرایی قدرت، عامل اصلی بازتولید استبداد در تمدن اسلامی شد. در حالی که اگر فلسفه ارسطو در تمدن اسلامی خوانش می‌شد، با اتکا به منافع جمعی، بهزیستی و سعادت آدمی در قالب ساختارهای غیرفردگرایانه و مبتنی بر خواست جمهور بر ساخته می‌شد.

منابع

- ابن ندیم (۱۳۸۱) الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، اساطیر.
- ابوزید، نصر حامد (۱۹۹۹) مفهوم النص، بیروت، دار الساقی.
- الجابری، محمد عابد (۱۳۷۹) عقلانیت اخلاقی عربی، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، اختران.
- (۱۳۸۱) «اسلام و دموکراسی»، ترجمه محمد عثمانی، مجله آیین، سال اول، شماره ۱، صص ۷۶-۸۰.
- (۲۰۰۸) العقل السياسي العربي، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربيه.
- امین، احمد (۱۹۹۱) الضحی الاسلام، قاهره، النهضه المصريه.
- اولیری، دلیس (۲۵۳۵) انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، جاویدان.
- بدوی، عبدالرحمن (۲۰۱۵) التراث اليونانی فی الحضاره الاسلامیه، القاهره، مكتبه النهضه المصريه.
- راس، دیوید (۱۳۷۷) ارسطو، فلسفه و منطق، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- روزنتال، اروین، آی، جی (۱۳۹۶) اندیشه سیاسی اسلام در سده میانه، ترجمه علی اردستانی، تهران، قومس.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۱) تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۹۵) تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظاتی در مبنای نظری، تهران، مینوی خرد.
- علی، جواد (۱۹۸۹) المفصل فی التاريخ العرب قبل الاسلام، ج ۱، بغداد، مكتبه النهضه.
- فاخوری، حنا و خلیل جر (۱۳۹۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آبتی، تهران، علمی فرهنگی.
- فیرحی، داوود (۱۳۸۶) تاریخ تحول دولت در اسلام، قم، دانشگاه مفید.
- کسای، نورالله (۱۳۷۲) تاریخ دانشگاه‌های بزرگ اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- لینکز، مارتین (۱۳۹۱) محمد رسول الله، ترجمه سعید آقانهانی، تهران، حکمت.
- متز، آدم (۱۳۶۲) تمدن اسلامی در قرن ۴ هجری، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- محمدپور، احمد (۱۳۹۶) روش تحقیق معاصر در علوم انسانی، تهران، ققنوس.
- نصر، سید حسین (۱۳۹۳) علم و تمدن اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران، علمی فرهنگی.
- ویتگنشتاین، لودویک (۱۳۸۲) پژوهش‌های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، مرکز.

Crone, Patricia (1987) Meccan Trade and the rise of islam. Press oxford.

----- (2005) Medieval Islamic political thought. Edinburgh University press.

Rosenthal, Erwin i. j. (2005) Political thought in medieval islam.