

فارابی: مؤسس روش‌شناسی رمزی فلسفه اسلامی

سید رحمان مرتضوی

عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان

seyedrahman@gmail.com

چکیده

وجهی از فضل تقدم فارابی به‌عنوان «مؤسس» فلسفه اسلامی، در سامان‌بخشیدن به چهارچوب روش‌شناسانه‌ای است که موقعیت فلسفه را به‌عنوان دانشی نافع و موافق شرع تثبیت می‌کرد. این روش‌شناسی در نخستین گام می‌بایست با زدودن زنگار تناقض‌گویی میان آغازگران فلسفه یونانی، بنیان‌های نظری خویش را تحکیم و پس از آن نسبت معین و مثبتی با شریعت برقرار سازد؛ زیرا علمی با مبانی متزلزل، نمی‌توانست زیر سایه شریعتی که همه‌چیز در نسبت با آن معنا پیدا می‌کرد، امید بقایی داشته باشد. فارابی برای تثبیت پایه‌های دانش نوپایی همچون فلسفه در عالم اسلام و نشان‌دادن سازگاری آن با تفکر اسلامی، روش‌شناسی مشخصی در نگارش و خوانش متون فلسفی پیشنهاد می‌کند که مبنای آن «رمز» است؛ بدین ترتیب ما با یک «متافیزیک رمزی» سروکار داریم که علاوه بر وظیفه صیانت از فلسفه در سامان تفکر اسلامی، راه را برای شیوه خاص متافیزیک‌پردازی ابن‌سینا و پیروانش هموار می‌سازد.

در این گفتار تلاش خواهد شد تا پس از ارائه شرحی از ابعاد این روش‌شناسی، دلالت‌های آن برای بسط تفکر فلسفی اسلامی نشان داده شود.

کلیدواژه‌ها: فارابی، روش‌شناسی، رمز، فلسفه.

مقدمه

اینکه فلسفه چگونه توانست به «فلسفه اسلامی» تبدیل شود و اینکه اساساً چنین رویدادی به وقوع پیوسته یا نه، همواره به‌عنوان یک فرامسئله در فهم فلسفه سرزمین‌های اسلامی مطرح بوده است. با فرض ثبوت «فلسفه اسلامی»، پیش از هر چیز باید از نحوه شکل‌گیری آن سخن گفت؛ به‌عبارت‌دیگر باید پرسید فلسفه چگونه توانست به‌عنوان دانشی اسلامی جایگاه خود را تثبیت کند. این پرسش خود البته بر این پیش‌فرض مبتنی است که هر دانشی در عالم اسلامی و شاید در جهان سنتی، در نسبتی که با شریعت برقرار می‌ساخت، امکان حیات و ترویج می‌یافت. با این اوصاف «تأسیس فلسفه اسلامی» به نحو و تا حدی به‌معنای توجیه جایگاه آن در نسبت با علم دینی یا حتی بالاتر به‌عنوان علم دینی بود. اگر فلسفه نمی‌توانست در قامت یک علم موافق با علوم دینی، اگر نگوییم به‌عنوان یک علم دینی، نشان داده شود، هرگز امکان بقا نمی‌یافت تا بتوان از چندوچون آن سخن گفت؛ و فارابی سهم بسزایی در این فرایند داشت.

فارابی نخست باید به اثبات می‌رساند که نزاع عقل و شرع، ناشی از بدفهمی یکی از این دو مورد است و پس از آن نسبت فلسفه و علم دینی را به‌عنوان خصوص و عموم مطلق معرفی می‌کرد؛ اما از آنجاکه فلسفه دانشی مستقر بود و پیش از ظهور اسلام به‌عنوان علمی مستقل شناخته شده بود، بخشی از تلاش هر کسی به‌عنوان «مؤسس فلسفه اسلامی» به نشان‌دادن سازگاری این میراث تاریخی با شریعت اسلامی اختصاص می‌یافت و چنین نیز شد؛ رویدادی که شرح آن به‌تفصیل خواهد آمد. او برای سازگار نشان‌دادن تفکر فلسفی یونانی با اندیشه اسلامی، چاره‌ای جز آن نداشت که زبان مشترکی میان این دو بیابد و / یا برقرار کند؛ به‌عبارت‌دیگر او نیازمند یک ابزار روشی برای خوانش دو سنت مهم پیش رو بود که بدون تحریف یکی از آن دو و یا وانهادن یکی به سود دیگری، راه را برای بالندگی فلسفه در سرزمین‌های اسلامی هموار کند. این ابزار روشی، بر رمزی‌انگاری میراث فلسفه یونانی و لازم‌التأویل بودن آن مبتنی بود و نوعی «متافیزیک رمزی» را پیشنهاد می‌کرد که می‌توانست سازگاری وحی اسلامی با فلسفه را — که برای فارابی زبان آن هم رمزی بود — نشان دهد.

«متافیزیک رمزی» فارابی، شیوه‌ای برای نگارش و خوانش متون فلسفی پیشنهاد می‌کند که به‌هیچ‌وجه از پیکره فلسفه راستین جدایی نمی‌پذیرد؛ به‌عبارت‌دیگر، برای او بخشی از زبان فلسفه، الزاماً رمزی است و فهم این زبان مستلزم فرارفتن از ظاهر تعبیری است که فیلسوفان به کار گرفته‌اند. این «متافیزیک رمزی» پیش از تأسیس «فلسفه اسلامی» بنیادهایی کافی داشت و با

جهت‌گیری‌هایی که پس از آن روی داد، استواری بیشتری پیدا کرد لیکن تنها با فارابی بود که وارد مرحله‌ای تازه شد و ابعادی فلسفی‌تر و سامانمندتر به خود دید. از این رو فهم جایگاه رمز فلسفه فارابی، مقدمه‌ای بر فهم چگونگی جایگیری روش رمزی در ادبیات فلسفی مسلمین از فارابی تا ملاصدرا خواهد بود؛ بدین ترتیب سخن از نقش فارابی در ایجاد یک روش منحصر به فرد در فلسفه‌ورزی و تشخیص زبان «فلسفه اسلامی» در میان است.

این رویکرد دلالت‌ها و نتایج نظری مهمی داشت که البته برخی از آنها در فلسفه ابن‌سینا و سهروردی عینیت بیشتری یافت؛ اما در کنار این دلالت‌ها و نتایج نظری، که بعدتر به آنها نیز خواهیم پرداخت، دلالت‌ها و نتایج عملی روش رمزی فارابی را نیز باید در نظر داشت که مهم‌ترین آنها، تضمین امکان بقای فلسفه در کلیتی به نام «علم دینی» یا «علم اسلامی» بود. در این مقاله برآنیم که چگونگی «تأسیس فلسفه اسلامی» توسط فارابی را از منظر این روش‌شناسی رمزی توضیح دهیم. در این مسیر پس از پرداختن به برداشت فارابی از فلسفه یونانی، ابعاد این روش‌شناسی و دلالت‌های نظری و عملی آن را بررسی خواهیم کرد.

۱. پس‌زمینه تاریخی

فارابی به‌عنوان مؤسس فلسفه اسلامی،^۱ نقشی تعیین‌کننده در تشخیص زبان فلسفی مسلمین داشت؛ اما تلاش‌های او مبتنی بر سنتی بود که عوامل مختلفی در تحکیم آن نقش داشتند. فارابی نسبت به هر فیلسوف مسلمان دیگر، فاصله زمانی کمتری با فرهنگ ایران پیش از اسلام داشت؛ از این رو می‌توان در خصوص تأثیرات این فرهنگ بر اندیشه فارابی حدس‌هایی زد. او در سرزمینی متولد شد که سابقه آیین‌های رمزی در آن بسیار طولانی بود؛ کیش‌های باستانی ایرانی به‌عنوان برساخته‌هایی از سنت‌های پیشین هندوایرانی، واجد جنبه‌های اساطیری و رمزی قابل توجهی بودند؛ آیین میترا، آیین زروانی، کیش زرتشتی، آیین مانوی و آیین مزدکی، کم‌وبیش با رمزهایی که به صورت‌های مختلف عینی می‌شده‌اند، سروکار داشته‌اند؛ البته قصد ما پرداختن به چگونگی و جزئیات اثرپذیری فارابی از این آیین‌ها نیست، اما به‌صورت اجمالی می‌توان پذیرفت که

۱. رضا داوری در فارابی مؤسس فلسفه اسلامی استدلال‌هایی برای اطلاق این عنوان به فارابی مطرح می‌کند؛ همچنین، ن.ک.:

Fakhry, Majid. 2002. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life, Works and Influence (Great Islamic Thinkers)*. Oxford: One world Publications.

برخی از این جنبه‌های رمزی از مسیرهای مختلف وارد اندیشه فارابی شده است. این تأثیرات در جنبه‌هایی از تفکر فارابی، که ذیل «کلیت سیاست ایران‌شهری» تعریف می‌شود، چنان‌که ابن باجه در تدبیرالمتوحّد (ابن باجه، ۲۰۱۲: ص ۱۱) نیز تصدیق می‌کند، آشکارتر است؛ اما در مورد سایر بخش‌های تفکر فارابی نمی‌توان از مرز حدسیات عبور کرد. از طرفی، شواهد عینی زیادی برای اثبات میزان و نحوه تأثیرپذیری فارابی از فرهنگ باستانی ایران وجود ندارد.^۱

هرقدر کشف منابع و مبادی فکری فارابی در اندیشه ایرانی پس از اسلام دشوار باشد، در مقابل، سخن‌گفتن از چندوچون ابتدای اندیشه او بر شریعت اسلامی دشواری چندانی ندارد و در این باره سخن فراوان رانده شده است؛ به همین دلیل قصد ما بازگویی روایت تأویل‌گرایی مُلهم از شریعت اسلامی و باطنی‌مسلكی برآمده از تمایلات شیعی فارابی نیست. آنچه مسلم است اینکه فارابی سرچشمه وحی و فلسفه را یکی می‌پنداشت و ناسازگاری‌های موجود را ناشی از غلبه ظاهرگرایی در تفسیر نصوص شرعی و فهم متون فلسفی (یونانی) می‌دانست؛ به عبارت دیگر فارابی عقیده نداشت که حکمت فیلسوفان و پیامبران سرچشمه جداگانه‌ای داشته باشد؛ از این رو می‌اندیشید که اختلاف در ظاهر عبارات را باید به مدد کردوکاری تفسیری به نفع یگانگی و همسویی شریعت و فلسفه حل کرد؛ بنابراین او به دنبال یک «هماهنگ‌گرایی» و یک «حد وسط» بود؛ چیزی که البته خود مبتکر آن نبود، ولی آن را وارد مرحله‌ای تازه کرد و با جهان‌بینی اسلامی درآمیخت.

«قبل از فارابی گرایش به هماهنگ‌ساختن و وفق‌دادن رواج یافته بود و از آغاز ظهور مدرسه اسکندریه، افکار فلاسفه را سخت تحت تأثیر قرار داد. این اندیشه مخصوصاً از آن جهت ملائم طبع مسلمین بود که اندیشه اسلامی خود یک نوع هماهنگ‌گرایی است. بدین طریق که همواره از تلفیق آراء مختلف، آراء تازه‌ای بیرون می‌کشد که حد وسط و شکل معتدل آنهاست و مسلمین غالباً به این آراء حد وسط و معتدل علاقه بیشتری نشان داده‌اند، چنان‌که مذهب اشعری، به خاطر آنکه حد وسط میان اصحاب عقل و نقل است و نیز مذهب شافعی به سبب آنکه راه میانه‌ای است بین مذهب حنفی و مالکی، پیروان بیشتری یافته‌اند. فلاسفه اسلام نیز برای هماهنگ‌ساختن و التیام مذاهب فلسفی پیشینیان کوشش بسیاری مبذول داشتند.» (فاخوری، ۱۳۸۳: صص ۴۰۱-۴۰۰)^۲

۱. دانش‌پژوه در اندیشه کشورداری نزد فارابی برای نشان‌دادن نسبت اندیشه سیاسی فارابی و تفکر ایران باستان تلاش کرده است (ن.ک.: دانش‌پژوه، ۱۳۶۷).

۲. قفطی، ابن ندیم و شهرستانی نیز توصیفات فارابی از فلاسفه یونانی به دست داده‌اند (ن.ک.: ابن ندیم، ۱۳۵۰؛ قفطی، ۱۹۰۳؛ شهرستانی، ۱۹۵۶).

درست است که فارابی این شانس را داشت «که در فضای فلسفی پلورالیستی بغداد» (گوتاس،^۱ ۱۹۹۹: صص ۲۲۳-۲۱۹) و به پشتوانه خلفای عباسی از نهضت ترجمه‌ای بهره‌مند شود که منابع کافی را در اختیار او قرار می‌داد. هرچند تمایل عباسیان به آن، خالی از سائق‌های سیاسی-اجتماعی نبود (ن.ک.: گوتاس، ۱۹۸۸). اما سازگار ساختن این منابع با شریعت اسلامی و تدوین دانشی نوآیین، یعنی فلسفه اسلامی، یقیناً حاصل تلاش اوست و نه «فیلسوف العرب» یا رازی.

البته احتمالاً این تلاش میانجی‌گرانه بدون کمک یک حلقه واسطه مهم، یعنی مسیحیان نسطوری، به جایی نمی‌رسید؛ نسطوریان نقش مهمی در ترجمه متون فلسفی به زبان‌های حوزه تمدن اسلامی داشتند (باوم و وینکلر،^۲ ۲۰۰۳: ص ۱۶۳) ابن ندیم تعداد زیادی از این ترجمه‌ها را فهرست کرده است (ن.ک.: ابن ندیم، ۱۳۵۰). مسیحیان نسطوری خود از آبشخور مکتب پارسیان در اِدسا سیراب می‌شدند، مکتبی که به واسطه وابستگی به مکتب اول نصیبین^۳ و تمایلات افرایم^۴ بنیان‌گذار آن، از آغاز بر آیینی نسطوری (ن.ک.: باوم و وینکلر، ۲۰۰۳: ص ۲۳) مبتنی بود و امپراتور زنون^۵ در ۴۸۹ آن را به همین علت تعطیل کرد. حداقل دو نفر از استادان مستقیم فارابی (ابو بشر متی بن یونس و یوحنا ابن حیلان) از مسیحیان نسطوری بودند (ن.ک.: نتون،^۶ ۱۹۹۲) و این غیر از تأثیرات غیرمستقیمی است که در اتمسفر خلافت اسلامی به واسطه پیروان آیین مسیحیت — که مهم‌ترین آن ترجمه متون کلاسیک فلسفی بود — وجود داشت؛ چیزی که امکان پیشین یک قرائت نوآیین رمزی از فلسفه یونانی را برای فارابی فراهم می‌ساخت؛ زیرا این نسطوریان در خوانش فلسفه یونانی اتکای زیادی بر مکتب اسکندرانی داشتند که آن نیز وجهه نظر خود را در آشتی دادن میان نظریات افلاطون و ارسطو با تغییر شیوه خوانش و نوع نگاه قرار داده بود. به عبارت دیگر فارابی نیک می‌دانست که اگر تفاوت‌های میان دو فیلسوف مهم یونانی به اختلاف ترجمه شود، فلسفه احتمالاً امکان ادامه حیات به‌عنوان علمی بنیادین در عالم اسلام را نخواهد داشت، زیرا بزرگ‌ترین

1. Gutas
2. Baum and Winkler
3. First school of Nisibis
4. Ephrem the Syrian 306 – 373 A.D.
6. Netton

۵. امپراتور روم شرقی بین سال‌های ۴۷۴ تا ۴۹۱.

پدیدآوردندگان آن، که از قضا یکی شاگرد دیگری بوده است نیز نتوانسته‌اند با یکدیگر به توافق برسند. این باور فارابی را به کار و امی داشت و هر چند در این میان، انتساب تاسوعات فلوطین به ارسطو نیز راهگشا بود، به نظر می‌رسد حتی در صورت عدم انتساب این کتاب به ارسطو نیز فارابی از چنین تلاشی نومیدانه دست بر نمی‌داشت.

۲. خوانش رمزی میراث یونانی

وجهی از مبنای روش‌شناسی رمزی فارابی، بر روایتی از فلاسفه یونانی استوار بود که بر اساس آن محتوای حقیقی یک نظریه یا متن فلسفی تنها در نسبت با یک ساختار رمزی بنیادین کشف و تعریف می‌شد. این رویکرد رمز محور، زیادتی بر تمثیل پردازی در فهم فلسفی است؛ تمثیل پردازی، چنان‌که مثلاً در مورد تمثیل غار یا خط افلاطون و یا داستان‌های تمثیلی فلاسفه مسلمان می‌بینیم، علاوه بر آنکه می‌تواند دارای جنبه‌هایی رمزی باشد، بیشتر به‌عنوان تمهیدی برای ورود به بحث‌های دشوار فلسفی و/یا فهم یک مطلب غامض که شاید در بادی امر نامعقول به نظر بیاید، از طریق مَثَل به کار بسته می‌شود؛ از این رو «چیزهایی که آن نامعقول نماید چون آن سخن را مثال گویند، معقول گردد و چون معقول گردد، محسوس شود.» (مولوی، ۱۳۹۶: ص ۱۶۶).^۱ بدین ترتیب، آنچه در مورد فارابی مد نظر ماست، نه خوانشی مبتنی بر تمثیل، که خوانشی مبتنی بر رمز از تاریخ فلسفه است که زمینه لازم را برای معرفی فلسفه به‌عنوان علمی هماهنگ با تعالیم اسلامی فراهم می‌آورد. فارابی برای حل تناقض‌های (ظاهری) میان فلاسفه یونانی دلیل موجهی دارد و آن، پیراستن ساحت فلسفه از «زنگار تناقض» است.

در آثار فارابی بحث و ارجاع چندانی به فلاسفه پیش سقراطی به چشم نمی‌خورد؛ لیکن آنچه هست، به‌خوبی روشن‌کننده روش او در خوانش فلسفه یونانی است که پیش‌تر به آن اشاره کردیم.

۱. کربن ابعاد تفاوت میان رمز و تمثیل را به‌خوبی واکاویده است؛ رمز (Symbol) برای کربن غیر از مجاز (Allegory) است؛ درحالی‌که مجاز نوعی تجوز و توسعه در یک منبع واحد آگاهی در خصوص چیزی است که می‌تواند به طریق متفاوتی هم شناخته شود؛ رمز ترجمان مرتبه‌ای از آگاهی است که از مرتبه شواهد عقلانی ممتاز است (کربن، ۱۳۹۳: ص ۵۶)؛ بنابراین تأویل در برابر مجاز: «فقط بیان دیگری است از مضامین کاملاً معلوم که همیشه به روشی دیگر نیز قابل شناخت و قابل بیان‌اند {و به همین دلیل} امری سطحی و ساختگی است؛ مجاز می‌تواند در جهات عدیده‌ای سیر کند ولی این جهات همگی در مرتبه واحدی از آگاهی و ادراک وجود، قرار دارند. در مقابل تأویل رمزی روحانی به حفظ توأمان ظاهر و باطن اهتمام دارد، زیرا به این شرط ظاهر لفظی ظاهرکننده علم دیگر می‌شود» (کربن، ۱۳۹۲: ص ۲۷۳).

او در این مسیر اگر با مطلبی مواجه شود که «ملائم» طبع او در تعلیم فلسفی نیست، احتمال رمزگون بودن آنها را مطرح می‌سازد: «[یبعده] السامع و المتعلم [عن] الشیء [المقصود غاية البعد؛ و هذا النحو من الإبدال استعماله] کثیر من آل فیثاغورس و [من تقدّم أفلاطون و استعماله من أصحاب العلم الطبيعيّ أنبادقلس؛ و من هذا النحو الكلام الذي ذكر في كتاب أفلاطون المعروف بطيماوس من أنّ الباری أخذ خطّاً مستقيماً] فشقه [فحناه من الاستقامة إلى الاستدارة - وشقه في الطول بدائرتين - ثمّ قسّم إحدى الدائرتين سبع دوائر، فلذلك صارت السماء تتحرّك دوراً. فهذا هو أردأ ما] [يمكن أن يكون من أنحاء التعليم؛ و أرسطاطاليس قد صرح بتزديل هذا النحو من التعليم فقال هذا القول: فأما هؤلاء فإنّ عنايتهم] [تأما كانت [في إفهام أنفسهم] فقط و لم تكن عنايتهم في إفهامنا بل توانوا عن ذلك؛ و معلوم أنّهم قالوا هذه الأشياء و هي عندهم معروفة، إلّا أنّ ما وضعوا من ذلك بهذا القول فهو خارج عن عقولنا؛ و كذلك ليس يجب أن نحص عن أقاويل الذين فلسفتهم شبيهة بالزخارف؛ و بهذه السبيل تلتئم الأقاويل التي تسمى الرموز و الألغاز» (فارابی، ۱۴۰۴: ص ۸۶).

برای فارابی این مفهوم را که «شیوه تعلیم فلسفی» (برخی از) فلاسفه پیش سقراطی شبیه به «زخارف» است، باید به «رمزی و معمایی» بودن گفته‌های آنها تعبیر کرد؛ زیرا اگر غیر از این باشد و در واقع این فلسفه‌ها لایق چنین صفتی باشند، علاوه بر اینکه فلسفه علمی پر از تناقض به نظر می‌رسید،^۱ اصل کلی «الهی» بودن آن نیز مخدوش می‌شد.^۲ به این ترتیب اگر چیزی از آراء این فلاسفه با ضوابط عقلی هماهنگ نباشد، به این دلیل است که «خارج از عقول ما» است، نه اینکه خارج از عقل باشد.

این روش پژوهش، در مورد افلاطون و ارسطو نیز به کار بسته می‌شود و فارابی می‌کوشد فلسفه این دو را به نحوی روایت کند که بیشترین سازگاری را با فرهنگ میزبان و یکدیگر داشته باشند؛^۳ چیزی که به تلاش‌های پیگیر او برای سازگار نشان دادن فلسفه افلاطون و ارسطو معنا می‌بخشد.

۱. این نوع نگاه به تاریخ فلسفه دقیقاً در برابر رهیافت دکارتی مبتنی بر پیش فرض گرفتن تناقض‌گویی فلاسفه است (بنگرید به دکارت در: فروغی، ۱۳۴۴: صص ۱۸۸-۱۸۶).

۲. فارابی تردیدی در «الهی» خواندن فلسفه و فلاسفه یونانی به خود راه نمی‌داد؛ او به‌طور مثال کتاب تلخیص نوامیس افلاطون را این‌گونه به پایان می‌برد: و هذا آخر کتاب النوامیس للعظیم الاکبر الالهی افلاطون علیه افضل السلام، تلخیص المعلم الثانی ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان قدس الله روحه العزیز (فارابی در: بدوی، ۱۹۹۷: ص ۸۰).

۳. البته فارابی نوشته‌هایی نیز برای نشان دادن «اتفاق آراء بقراط و افلاطون» و تلاش برای «توسط بین ارسطوطاليس و جالینوس» داشته است (بنگرید به آل یاسین در: فارابی، ۱۳۶۴: صص ۲۴-۱۱).

این تلاش‌ها برای آشتی دادن فلسفه افلاطون و ارسطو رسالتی تاریخی نیز انگاشته می‌شد که تنها با نزول وحی اسلامی امکان کمال می‌یافت؛ زیرا اندیشه مسیحی اساساً توان و امکان دریافت فلسفه را — چنان‌که بود و در کلیت آن — نداشت و نمی‌توانست به مبانی «فلسفه جاوید»^۱ چنان‌که هست، دست یابد؛ چنین است که ابن‌اصیبعه از فارابی نقل می‌کند که: «تا آنگاه که نصرانیان آمدند و روایت رومی منسوخ و روایت اسکندرانی کردند؛ پادشاه نصرانیان اوضاع را دید و اسقف‌ها را جمع کرد و به مشورت پرداختند که چه قسمت‌هایی از منطق را ترویج دهند و چه قسمت‌هایی را واگذارند و سرانجام به این نتیجه رسیدند که کتب منطق را تا آخر بحث اشکال وجودی ترویج دهند و پس از آن را واگذارند، زیرا گمان می‌کردند که هرچند مباحث نخستین به دین کمک می‌کند، مباحث بعدی به دین آسیب می‌رساند؛ پس ظاهر این علم به همین مقدار باقی ماند و توجهی به باقی مستور آن نشد تا اسلام بعد از دیرزمانی آن را کشف کرد» (ابن‌اصیبعه، ۱۴۴۵: ص ۱۳۵).

بدین ترتیب فارابی گمان می‌کرد علت اینکه تاکنون اختلافات میان افلاطون و ارسطو و به‌طورکلی اختلافات ظاهری فلسفه پردازان یونانی با یکدیگر حل نشده، این است که اکسیری مانند تأویل اسلامی برای باز بردن تفاوت‌ها به مشترکات وجود نداشته است. این رویکرد «هماهنگ‌گرایانه» با کتب منحول افلاطون و ارسطو^۲ و به مدد تحویل اختلافات به گرایش فلسفه یونانی به «روش رمزی» تقویت می‌شد. برای نمونه، فارابی پس از اینکه خاطر نشان می‌سازد تناقضی ظاهری میان پذیرش ایده‌های افلاطونی در اثولوجیا و رد آنها در سایر آثار ارسطو وجود دارد، سه فرض را مطرح می‌کند:

اول) اینکه در کلام ارسطو در این مورد تناقض دیده می‌شود؛

دوم) اینکه کتاب اثولوجیا از ارسطو نباشد؛

سوم) اینکه معانی باطنی بر ظواهر کلام ارسطو مترتب باشد.

فارابی در مقام پاسخ خاطر نشان می‌کند که شأن ارسطو بیش از آن است که چنین تناقضی را به او نسبت بدهیم. او به تناقض «ظاهری» دو سخن ارسطو در مابعدالطبیعه و اثولوجیا التفات دارد و احتمال اینکه یکی از این دو اثر از ارسطو نباشد را در ذهن دارد، اما این احتمال را رد می‌کند؛

1. philosophia perennis

۲. عبدالرحمن بدوی در افلاطون فی الاسلام و ارسطو عند العرب به تفصیل از این کتب سخن گفته است (ن.ک.، ۱۹۷۸ و ۱۹۹۷).

زیرا «اذ الكتب الناطقة بتلك الاقاويل اشهر من ان يظنَّ ببعضها انه منحول.» (فارابی، ۱۹۸۵: ص ۱۰۶). پس از آنجا که گفته‌های ارسطو مشهورتر از آنی است که حتی بتوانیم گمان کنیم از او نیستند، تنها یک راه در پیش رو داریم؛ اینکه بپذیریم ورای ظواهر عبارات ارسطو معانی ای رمزی وجود دارند که باید با کردوکاری تأویلی واکاویده شوند و برای نجات از دام تناقض، لازم است سخنان ارسطو را رمزی پنداریم و در پس معانی ظاهری به دنبال معانی بالاتری باشیم. همین باور است که فارابی را به نوشتن کتابی مستقل برای نشان دادن «جمع» میان آراء افلاطون و ارسطو وامی‌دارد؛ او هدف خود از تحریر کتاب الجَمْعُ بَيْنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ را این‌گونه توضیح می‌دهد: «فان الغرض المقصود من مقالاتنا هذه ايضاح الطرق التي، اذا سلكتها طالب الحق، لم يضل فيها و امكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين، من غير ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشككة» (همان، ص ۱۰۵).

بدین ترتیب فرض او بر این است که «دشواری‌هایی» در فهم عبارات افلاطون و ارسطو وجود دارد که لزوم همراهی متن مرشدی برای فهم اولیه از حقیقت فلسفه این دورا برجسته می‌سازد؛ متنی که نمونه عینی آن کتاب الجَمْعُ بَيْنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ است؛ بدین ترتیب فارابی لزوم تلاشی هرمنوتیکی و امکان چنین تلاشی برای فهم اصیل از ارسطو و افلاطون را پیش فرض می‌گیرد و معتقد است که تنها راه فهم درست فلسفه افلاطون و ارسطو از طریق کشف رمزگان مستتر در آثار آنهاست و بر همین مبنا کتاب الجَمْعُ بَيْنَ رَأْيِي الْحَكِيمَيْنِ به نخستین نوشته مستقلی تبدیل می‌شود که برای حل تفاوت‌های «ظاهری» میان افلاطون و ارسطو به زبان عربی نگاشته شده است.^۱ این فرایند آشتی‌گرایانه با تمرکز بر شریعت اسلامی انجام می‌شد. اینکه به‌طور مثال، از فارابی تلخیص نوامیس افلاطون برجای مانده و نه تمام آن، ممکن است به دلیل برخی مصالحی باشد که او در منتشر نشدن پاره‌ای از آراء فیلسوف یونانی می‌دید؛^۲ مصالحی که شاید بتوان ترجمه نشدن سیاست ارسطو را نیز از چشم آنها دید. به عبارت دیگر فارابی آگاهانه تلاش می‌کرد فلسفه یونانی را

۱. برای آگاهی بیشتر از قرانت نوافلاطونی از ارسطون. ک.:.

Hourani, Albert. 1991. *A history of Arab people*. New York: Warner books.
 Fakhry, Majid. 1983. *A history of Islamic philosophy*. New York: Columbia university press. p. 19-26.

۲. بدوی در افلاطون فی الاسلام مقایسه‌ای میان متن افلاطون و ترجمه فارابی — یا اگر بپذیریم فارابی یونانی نمی‌دانست، ترجمه مورد تأیید فارابی — انجام داده است (ن. ک.: بدوی، ۱۹۹۷).

به شیوه‌ای ترویج دهد که تا سرحد امکان با شریعت اسلامی سازگاری داشته باشد و در این مسیر طبیعتاً آنچه بر این اندام سازگار نمی‌آمد، اگر ممکن بود تفسیر و درغیراین صورت و انهاده می‌شد؛ زیرا فرض بر این بود که اختلافات میان فلاسفه یا اختلاف میان شریعت با کردوکاری تفسیری مرتفع شود و اگر چنین نمی‌شد، باید یکی و یا هر دو در فرایند رمزگشایی قرار می‌گرفتند. این رویکرد تنها از آن جهت اهمیت نداشت که فلسفه یونان را موافق شرع نشان می‌داد و از آن محافظت می‌کرد؛ فارابی با این روش خود، زمینه را برای پذیرش فلسفه به‌عنوان علمی مفید و موردقبول اسلام فراهم می‌آورد. این رویکرد سرانجام با واردکردن فلسفه در عداد علوم موردقبول شرع، سرشت نگاه اسلامیان به علم و فلسفه را دستخوش تغییر کرد؛ نگاهی که در وهله نخست مستلزم تأیید فلسفه به‌عنوان علمی اسلامی و در مرتبه دوم به‌معنای قبول روش فلسفی در بسط علوم دیگر از طریق طبقه‌بندی آنها، یا ترسیم بنیادهایشان بود.

۳. فلسفه به‌مثابه فلسفه اسلامی

حسین خدیو جم در ترجمه فارسی خود از احصاء العلوم به‌خوبی نشان می‌دهد که این کتاب برخلاف نظر عده‌ای جنبه دایرةالمعارفی ندارد؛ بدین معنا که فارابی درصدد برشمردن تمامی اجزای دانش‌های زمانه خود نیست بلکه کتاب خود را مقدمه‌ای برای کسانی می‌داند که از چیستی دانش‌های موجود آگاهی ندارند و نیازمند دانشی اولیه درباره آنها هستند. خدیو جم در تأیید استدلال خود بخشی از مقدمه احصاء العلوم را نقل می‌کند: «برآنیم که در این کتاب دانش‌های مشهور را یک‌به‌یک برشمریم ... مطالب این کتاب از این جهت سودمند است که چون آدمی بخواهد علمی از این علوم را فراگیرد و در آن به پژوهش پردازد، بداند که به چه کاری اقدام می‌کند و در چه چیز به پژوهش می‌پردازد و او را از این پژوهش چه چیز حاصل می‌شود» (فارابی، ۱۳۶۴: ص ۹).

بخشی از این دانش‌های مشهور، علوم عقلی و فلسفی هستند که در کنار سایر دانش‌ها، پیراسته از تناقض و/یا کفرگویی قرار می‌گیرند؛ اهمیت این پدیده در احصاء العلوم زمانی برجسته‌تر می‌شود که آن را در کنار رویکرد «مینیمالیستی» غزالی در احیاء علوم الدین ببینیم.

وقتی غزالی در مقدمه احیاء علوم الدین می‌نوشت: «عزم من بر این جزم شده است که در زنده گرداندن علم‌های دینی و تازه کردن بحث‌های یقینی کتابی نویسم» (غزالی، ۱۳۷۳: ص ۱۵)، خود را در برابر جریان عقل‌گرایی در تعریف علم قرار می‌داد که با احصاء العلوم تثبیت شده بود؛ جریانی که در آن فلسفه می‌توانست با عبارت «فلسفه اسلامی» تعبیر شود. او می‌کوشید با

تقسیم‌بندی‌های علم به علم نافع و مضر یا علم و شبه‌علم، علمی را که با تلقی فقیهانه-صوفیانه از شریعت سازگاری ندارند و «بیش از بیست فرقه» آن را ترویج کرده‌اند (غزالی، ۱۹۴۵، ج: ۱: ص ۲۴)، تحقیر و رد کند. از نظر غزالی علمی اولویت داشتند که «سلف صالح» بر آن بودند؛ یعنی علم طریق آخرت. القابی همچون «فقها و حکمة و علما و ضیاء و نورا و هدایة و رشدا» زیننده این علوم بود؛ علمی که به رأی غزالی، امثال فارابی و ابن‌سینا در انزوای آنها تأثیر تام داشتند.^۱ البته این رویکرد غزالی علوم دیگر را نیز به حد «کفایت» محدود می‌ساخت؛ رویکردی که سرانجام به معنای حذف بخش قابل توجهی از میراث فکری مسلمین بود (ن.ک.: غزالی، ۱۳۷۳: صص ۱۷-۱۶ و غزالی، ۱۹۴۵، ج: ۱: ص ۳۴).

بدین ترتیب فارابی با آگاهی پیشین از خطر رویکرد ظاهرگرایانه به فلسفه و ایمانی راسخ به اهمیت بقا و ترویج فکر فلسفی در عالم اسلام، سعی داشت گونه‌ای از فلسفه، یعنی «فلسفه اسلامی» را بر مبنای شیوه خاصی از خوانش رمزی فلسفه و شریعت ارائه کند که سرانجام به ضابطه عقل درمی‌آمد.

این روش رمزی می‌توانست به‌عنوان شرط لازمی برای فهم قرآن لحاظ شود؛ بدین معنا که فلسفه به‌عنوان حکمتی بشری‌تر به نردبانی برای فهم قرآن، که در مرتبه‌ای بالاتر قرار دارد، تبدیل می‌شد، همان‌گونه که منطوق مقدمه‌ای برای فهم فلسفه بود. چنین دریافتی البته مسبوق به پذیرش تناسب حکمت فلسفی با حکمت قرآنی است که خود ریشه در قبول وابستگی عقل بشری به عقل کلی و بهره‌مندی از آن دارد. این دریافت علاوه بر اینکه صلاحیت عقل را در دریافت جان کلام شریعت می‌پذیرفت، تعریف خاصی از آن ارائه می‌داد که منوط به کارکرد تأویلی آن بود.

۱. و لعمری إنه لا سبب لإصرارك على التكبر إلا الداء الذى عم الجسم الغفير، بل شمل الجماهير، من القصور عن ملاحظة ذروة هذا الأمر و الجهل بأن الأمر إذ و الخطب جد و الآخرة مقبلة و الدنيا مدبرة و الأجل قريب و السفر بعيد و الزاد طفيف و الخطر عظيم و الطريق سدد و ما سوى الخالص لوجه الله من العلم و العمل عند الناقد البصير رد و سلوك طريق الآخرة مع كثرة الغوائل من غير دليل و لا رفيق متعبد و مكذ فادلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء و قد شغل منهم الزمان و لم يبق إلا المترسمون و قد استحوذ على أكثرهم الشيطان و استغواهم الطغيان و أصبح كل واحد بعاجل حظه مشغولاً، فصار يرى المعروف منكراً و المنكر معروفاً، حتى ظل علم الدين مندرسا و منار الهدى فى أقطار الأرض منطمسا؛ و لقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام، عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباحة إلى الغلبة و الإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام و شبكة للحطام فأما علم طريق الآخرة و ما درج عليه السلف الصالح، مما سماه الله سبحانه فى كتابه فقها و حكمة و علماء و ضیاء و نورا و هدایة و رشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويا و صار نسيا منسيا (غزالی، ۱۹۴۵، ج: ۱: ص ۲).

بدین ترتیب عقل بی‌آنکه کارکرد خود را از دست بدهد، به نحوی تعریف می‌شد که با شریعت همسویی داشته باشد و در عین حال بتواند نگاه نقادانه خود را حفظ کند. این رویکرد آشکار در برابر جریان عقل‌ستیزی قرار می‌گرفت که توسط اخباری‌ها در عالم اسلام رواج یافت.

در اندیشه فارابی، حکمت نبوی و فلسفه از سرچشمه‌ای واحد می‌جوشند و از این رو ماهیتی یکسان دارند. این منشأ و ماهیت یکسان امکان ترسیم سلسله‌ای از انبیا و فلاسفه را مهیا می‌سازد؛ چیزی که در اندیشه سهروردی به او می‌رسد و خود مؤید اصل امتناع خالی بودن زمین از اولیاء الهی است. بر این مبنای خلفای راستین خداوند کسانی هستند که از سرچشمه دانش الهی بهره‌مند شده‌اند؛ بنابراین فلسفه حقیقی مساوی فلسفه الهی است و فیلسوف حقیقی کسی است که تفکر او با آموزه‌های نبوی و الهی همسو باشد. این امر هم‌زمان حدود عقل و شرع را ترسیم می‌کند؛ بنابراین فارابی به دنبال نزدیک کردن دو چیز دور از یکدیگر — فلسفه و شریعت — نیست بلکه درصدد نشان دادن منشأ و ماهیت یکسان آنهاست و فلسفه بدون نیاز به تغییر بنیادین، با اسلام سازگار است؛ که البته خود مستلزم تلاشی هرمنوتیکی و رمزی خواهد بود.

به‌طور خلاصه، فارابی امکان تأسیس فلسفه دینی و الهی را به دینی و الهی بودن فلسفه ترجمه می‌کند. این امر به معنای تدوین هم‌زمان چهارچوبی روش‌شناسانه برای مطالعه فلسفه کلاسیک و اسلوب فلسفه‌ورزی صحیح است. اگر بپذیریم که فلسفه کلاسیک با زبان رمزی نگاشته شده و خوانش آن نیز نیازمند فعالیت متناسب با آن باشد، آنگاه اسلوب رمزنگاری به‌عنوان مقدمه‌ای منطقی و منطبق ورود به متافیزیک محسوب خواهد شد و اگر اهمیتی بیش از منطبق‌صوری — بخش قابل توجه آثار فارابی — نداشته باشد، از آن کم‌اهمیت‌تر نیز نیست.

بنا بر آنچه بیان شد، میراث روش‌شناسانه فارابی حدی از رمزپردازی را به‌عنوان راهگشای مباحث فلسفی و روش‌نگارش متن فلسفی پیشنهاد می‌کند که براساس آن اگر متن فلسفی فیلسوفی الهی مثل افلاطون یا ارسطو — و برای متأخرین فارابی، ابن‌سینا و دیگران — به‌دست سالکی در طریق حقیقت رسید و آن را موافق عقل یا شرع نیافت، می‌تواند گمان کند که این متن بر مبنای ضابطه‌ای رمزی نگاشته شده است و صحت آن را تا کمال یافتن عقل خود در «بقعه امکان» بگذارد.^۱ به همین نحو، روش فارابی این حق را برای نویسندگان متون فلسفی به رسمیت می‌شناسد که برای

۱. ظاهراً ابن‌سینا خود به این روش ملتزم بوده است؛ او در جایی می‌نویسد: «کَلَّمَا قَرَع سَمْعَكَ مِنَ الْغَرَائِبِ فِذْرَهٌ فِي بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَ عَنْهُ وَاضِحُ الْبُرْهَانِ» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ص ۴۱۸).

مصون ماندن حقایق از دست ناهلان، این حقایق را در قالب رمز به تحریر درآوردند. بدین ترتیب، الگوی «متافیزیک رمزی» به عنوان معرف بخشی از حیات روش‌شناسی فلسفی مسلمانان، با فارابی آغاز می‌شود. هرچند این رمزپردازی زمینه‌های دیگری از جمله سنت اسلامی، سنت‌های ملی جوامع میزبان اسلام و رویکردهای عرفانی نیز داشته است، فضل تقدم طرح و تثبیت آن در عرصه فلسفه بی‌شک به فارابی بازمی‌گردد. فارابی با رسمیت بخشی به روش رمزی در فلسفه زمینه حرکتی را فراهم آورد که به نحوی عینی‌تر و کامل‌تر در اندیشه ابن‌سینا و سهروردی به ثمر نشست؛ که بحث از آن دامنه‌دارتر از چیزی است که در این مقال بگنجد.^۱

نتیجه‌گیری

۱. نویسنده این گفتار به خوبی می‌داند که اتکا به روش‌شناسی رمزی، همه داستان «تأسیس فلسفه اسلامی» توسط فارابی را بازگو نمی‌کند؛ لیکن می‌توان این «روش‌شناسی رمزی» را به عنوان گزینه‌ای قابل توجه در فهم فلسفه فارابی و نحوه معرفی فلسفه به عنوان علمی اسلامی در نظر داشت.

۲. فارابی در «فضای پلورالیستی بغداد» به دنبال مبنایی محکم بود تا بتواند بقای فلسفه را به عنوان علمی اسلامی تثبیت و امکان بهره‌برداری از ظرفیت‌های آن برای تقویت بنیادهای علم و شریعت اسلامی را تضمین کند.

۳. ناسازگاری‌های فلسفی پیش چشم فارابی، او را به در نظر گرفتن این امکان سوق داد که می‌توان بدون مخدوش ساختن اصول «حکمت جاویدان»، نوعی روش‌شناسی رمزی را به عنوان گزینه‌ای گاه محتمل و گاه مرجح، در نظر گرفت.

۴. روش‌شناسی رمزی فارابی به مبنایی مقبول برای بخشی از فلسفه پسین اسلامی تبدیل شد و امکان تولد فلسفه عرفانی و عرفان فلسفی را فراهم ساخت؛ چیزی که بی‌شک آغازی برای آغاز عرفان نظری در عالم اسلام به عنوان علمی منضبط و چهارچوب‌مدار محسوب می‌شد.

کتابنامه

۱. نویسنده این مقاله در نوشته‌ای دیگر با عنوان «رمزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن‌سینا» ابعاد روش‌شناسی رمزی ابن‌سینا و نحوه تأثیرپذیری او از فارابی را مورد کاوش قرار داده است (ن.ک.: مرتضوی، ۱۳۹۷، مجله حکمت سینوی).

۱. ابن ابی اصیبعه. ۱۴۴۵ ق. عیون الأنباء فی طبقات الأطباء. تصحیح نزار رضا. بیروت: دارالمکتبه الرضا.
۲. ابن باجه. ۲۰۱۲. تدبیرالمتوحد. قاهره: دار رؤیه للنشر و التوزیع.
۳. ابن سینا. ۱۳۷۵. الإشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغه.
۴. _____. ۱۳۸۲. الأضحویة فی المعاد. تهران: شمس تبریزی.
۵. ابن ندیم. ۱۳۵۰. الفهرست. به کوشش رضا تجدد. تهران: بی نا.
۶. بدوی، عبدالرحمن. ۱۹۷۸. ارسطو عند العرب. کویت: وكالة المطبوعات.
۷. _____. ۱۹۸۰. التراث اليونانی. کویت: بی نا.
۸. _____. ۱۹۹۷. افلاطون فی الاسلام. بیروت: دارالاندلس.
۹. دانش پڑوه، محمدتقی. ۱۳۶۷. «اندیشه کسوردراری نزد فارابی». فرهنگ. کتاب دوم و سوم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. داوری اردکانی، رضا. ۱۳۵۴. فارابی مؤسس فلسفه اسلامی. تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
۱۱. شهرستانی، عبدالکریم. ۱۹۵۶. الملل و النحل. به کوشش محمدبن فتح الله بدران. قاهره: بی نا.
۱۲. غزالی، ابوحامد محمد. ۱۹۴۵. إحياء علوم الدين. ۱۶ جلد. بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۳. _____. ۱۳۷۳. کیمیای سعادت. تصحیح احمد آرام. تهران: گنجینه.
۱۴. _____. ۱۳۷۴. میزان الاعمال. صحیح سلیمان دینا. ترجمه اکبر کسمائی. تهران: سروش.
۱۵. فاختوری، حنا؛ خلیل جر. ۱۳۸۳. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. فارابی، ابونصر. ۱۴۰۴ ق. الألفاظ المستعملة فی المنطق. تهران: الزهراء.
۱۷. _____. ۱۹۸۵. الجمع بین رأبی الحکیمین. تصحیح البیرنصری نادر. بیروت: دارالمشرق.
۱۸. _____. ۱۳۶۰. احصاء العلوم. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. _____. ۱۳۶۴. فصوص الحکم. تصحیح محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.

۲۰. فروغی، محمدعلی. ۱۳۴۴. سیر حکمت در اروپا. تهران: زوار.
۲۱. قفطی، علی. ۱۹۰۳. تاریخ الحكماء. به کوشش یولیوس لیبرت. بی جا: لایپزیک.
۲۲. کرین، هانری. ۱۳۹۲. اسلام ایرانی، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی. ج ۱. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
۲۳. _____ . ۱۳۹۳. تخیل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
۲۴. مرتضوی، سید رحمان. ۱۳۹۷. رمزپردازی در روش‌شناسی فلسفی ابن سینا. مجله حکمت سینوی، سال ۲۲، شماره ۶۰.
۲۵. مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۹۶. فیه مافیه. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: انتشارات آگاه.
26. Adamson, Peter. 2002. **Arabic Plotinus**. London: Bloomsbury Academic.
27. Baum, Wilhelm; W. Winkler, Dietmar. 2003. **The Church of the East A Concise**. London & New York: Routledge
28. Fakhry, Majid. 1983. **A history of Islamic philosophy**. New York: Columbia university press.
29. _____ . 2002. **Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism His Life**. Works, London: Oneworld.
30. Gutas, Dimitri. 1988. **Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society**. 2nd-4th-5th-10th C.). London and New York: Routledge.
31. _____ . 1999. **Fārābī and Greek Philosophy**. In: Iranica encyclopedia. Vol. IX, Fasc. 2. p. 219-223.
32. Hourani, Albert. 1991. **A history of Arab people**. New York: Warner books.
33. Netton, Ian Richard. 1992. **Al-Farabi and his school**. London & New York: Routledge.

