

تعامل فلسفی تمدن ایران و غرب

دکتر سید مصطفی محقق داماد

به عقیده کارل یاسپرس، فیلسوف معروف آلمانی معاصر، از سده هشتم تا پنجم پیش از میلاد با چهار کانون تمدنی و فرهنگی در چهار نقطه جهان روبرو هستیم: (۱) فرهنگ کنفوسیوس و لائتسه در چین، (۲) فرهنگ دوره زرتشت، (۳) فرهنگ فرزندگان پیش از سقراط در یونان، (۴) فرهنگ بودایی هند.

فرهنگ‌شناسان معتقدند که کانونهای مهم تمدنی در دوره‌ای از هستی خویش در اثر داد و ستدهای فرهنگی به حوزه‌های فرهنگی مجاور انتقال پیدا می‌کنند و سبب پیدایش کانون فرهنگی دیگری می‌شوند که بر محور کانون اصلی خواهد چرخید. تمدن و فرهنگ ایرانی نیز مانند هر فرهنگ دیگری در این داد و ستد شرکت داشته و با تأثیر و تأثر در برابر فرهنگهای دیگر بر پویایی و غنای ذاتی خود افزوده است.^(۱)

بارزترین نمونه این امر حماسه‌ها و اسطوره‌های ایرانی است که شادروان دکتر مهرداد بهار معتقد است از فرهنگ کهن بین‌النهرین و فرهنگ بومی فلات ایران پیش از آمدن قوم آریایی سرچشمه می‌گیرد. نمونه دیگر، باز به عقیده همان محقق، سلسله کوشانیان و سلسله یونانیان مستقل بلخ است که قبل از کوشانیان

در شرق ایران و شمال شبه قاره هند حکومت می‌کردند. سبک معماری و مجسمه‌سازی و هنر یونانی بر تمدن ایران خاوری تأثیر گذاشت، و کوشانیان حتی خط یونانی را برای نوشتن کتیبه‌های خود به زبان بلخی برگزیدند، و احتمال دارد که ادبیات یونان نیز در ذهن و فرهنگ مردم این ناحیه از سرزمین ما مؤثر افتاده باشد؛ و چون صحنه حماسه‌های ایران بیشتر در شرق است، ردّپایی از فرهنگ یونانی را می‌توان در این حماسه‌ها یافت. یکی از قرائن دالّ بر این معنا، شباهت داستان رستم و اسفندیار به ایلیداد هومر است (چشم اسفندیار و پاشنه پای آشیل).^(۲)

دکتر بهار همچنین معتقد بود که برای توجیه پیشرفت علم یونانی، باید به جدا شدن فلسفه از اسطوره نگریست. در شرق این جدایی به وقوع نپیوست، و علم و دین همواره با یکدیگر عجین بودند. اسطوره‌ها کم‌کم از صورت ابتدایی به شکل آیینهای یکتاپرستی درآمدند، و دین هر پدیده علمی را در خود جذب و حل کرد. از اینجا بود که علمای دین می‌توانستند در عین حال منجم و ریاضیدان و پزشک نیز باشند، و این پدیده همچنان تا پیش از مغول در ایران ادامه داشت.^(۳)

تمدن ایرانی نه تنها یکی از کهنترین تمدنهای بشر است، بلکه، به عقیده هگل، اساساً تاریخ با امپراتوری ایران آغاز می‌شود، هگل در سنجش تاریخ باستان به این نتیجه می‌رسد که تمدنهای چین و هند، به‌رغم همه شکوه و عظمت، ذاتاً ایستا بودند و بنابراین باید خارج از تاریخ محسوب شوند. اما با امپراتوری ایران، نخستین گام را به پهنه تاریخ می‌گذاریم. ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند. چین و هند به حال سکون ماندند و قرن‌ها به شیوه طبیعی و گیاهی زیستند و

جایگاهی در تاریخ ندارند. هگل می‌نویسد «از ایران است که نخستین بار آن فروغی که از پیش خود می‌درخشد و پیرامونش را روشن می‌کند، سر بر می‌زند، زیرا روشنایی زرتشت به جهان آگاهی، به روح ... متعلق است. در جهان ایرانی، یگانگی ناب و والایی را می‌یابیم که هستیهای خاصی را که جزء ذات آنهاست به حال خود آزاد می‌گذارد ... این یگانگی تنها از آن رو بر افراد فرمان می‌راند که ایشان را برانگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل در پیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند. روشنایی هیچ‌گونه فرقی میان هستیها نمی‌گذارد: بر پارسا و گناهکار و بلند و پست یکسان می‌تابد و بر همه به یک اندازه برکت و بهروزی ارزانی می‌کند ... اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می‌شود. پس آغاز تاریخ جهانی به معنای درست اینجاست ...»^(۴)

در توجیه فلسفی این امر، هگل می‌افزاید: «در هندوستان حقوق و تکالیف به طبقات اجتماعی وابسته‌اند و از این رو ... به حکم طبیعت از آن انسان شده‌اند. این یگانگی روح و طبیعت در چین به صورت نظام پدرشاهی نمودار می‌شود؛ انسان در اینجا آزاد نیست و هیچ‌گونه عنصر اخلاقی ندارد، زیرا پیرو فرمان بیرونی است (یعنی به حکم طبیعت محض آن را به‌جای می‌آورد، همچون فرزندی که از پدر فرمان می‌برد، نه آنکه از روی اندیشه و آیین چنین کند). در آیین ایرانی، یگانگی روح و طبیعت نخست خود را به پایگاهی برمی‌کشد که در آن جدایی روح از طبیعت محض آشکار می‌شود؛ بدین گونه آن رابطه نیندیشیده‌ای که مثلاً در فرمانبرداری فرزند از پدر به اندیشه مجال نمی‌دهد تا میان شنیدن فرمان و به‌جای آوردن آن از روی خواست و آگاهی دخالت کند، در اینجا منتفی می‌شود. این یگانگی در آیین ایرانی به صورت روشنایی نمودار می‌شود، و

مقصود از روشنایی در اینجا نه تنها روشنایی ساده و ناب مادی، یعنی عام‌ترین عنصر طبیعی، بلکه پیراستگی روانی یعنی نیکی است. بدین سان جزئیت - یعنی پای‌بندی به طبیعت محدود و متناهی - از میان برمی‌خیزد. روشنایی به هردو معنای طبیعی و روانی، روح را برتری می‌بخشد یا آن را از طبیعت محض می‌رهاند. انسان با روشنایی، یا نیکی انتزاعی، همچون باچیزی عینی که خواست او آن را گرمی می‌دارد و به کوشندگی برمی‌انگیزد، پیوند دارد ... پاکی روشنایی ... آیین ایرانیان است و آن نیکی انتزاعی و مجردی است که همگان توانایی یکسان برای دسترسی به آن دارند ... بدین سان در ایران پیش از سرزمینهای دیگر، یگانگی به گونه و آیینی معنوی و روحی درمی‌آید و نه به گونه و پیوند بیرونی و منظومه‌ای بی‌روح. اینکه هرکس از آیین بهره‌ای دارد به او آزر و آبرویی شخصی می‌بخشد.^(۵)

سپس هگل این معنا را به قلمرو سیاست و کشورداری تعمیم می‌دهد و می‌نویسد: «از دیدگاه سیاسی، ایران زادگاه نخستین امپراتوری راستین و حکومتی کامل است. در اینجا نژادی یگانه مردمان بسیاری را در بر می‌گیرد که فردیت خود را در پرتو حاکمیت یگانه نگاه می‌دارند. این امپراتوری نه همچون امپراتوری چین، پدرشاهی، و نه همچون امپراتوری هند، ایستا و بی‌جنبش، و نه همچون امپراتوری مغول، زودگذر، و نه همچون امپراتوری ترکان، بنیادش برستمگری است. برعکس، در اینجا ملت‌های گوناگون در عین آنکه استقلال خود را نگاه می‌دارند، به کانون یگانگی بخشی وابسته‌اند که می‌تواند آنان را خشنود کند. از این رو، امپراتوری ایران روزگاری دراز و درخشان را پشت سر گذارده است و شیوه پیوستگی بخش‌های آن چنان است که با مفهوم (راستین) کشور بادولت،

بیشتر از امپراتوریهای دیگر مطابقت دارد.^(۶)

باز در جای دیگر در فلسفه تاریخ، هگل در وصف دولت ایران می‌نویسد: «امپراتوری ایران ... امپراتوری به معنای امروزی این واژه بود، زیرا از کشورهای گوناگونی فراهم می‌آمد که هرچند به شاهنشاهی ایران وابستگی داشتند، لیکن فردیت و عادات و قوانین خود را حفظ می‌کردند. قوانین عامی که وضع می‌شد در عین آنکه برای همگان الزام‌آور بود به ویژگیهای قومی گزندی نمی‌رساند بلکه حتی از آنها پشتیبانی و نگاهبانی می‌کرد ... به همان گونه که روشنایی بر همه چیز می‌تابد و ریک را به شیوه‌ای سرشار از زندگی می‌کند، امپراتوری ایران نیز اقوام بسیاری را در بر می‌گرفت و هر یک را در خوی و منش ویژه آن آزاد می‌گذاشت ... بدین گونه درنده‌خویها و بی‌رحمیهای که در ستیزه‌های مردمان با یکدیگر رواداشته می‌شد و کتاب پیامبران و کتاب شموئیل تورات گواه آنند، پایان گرفت. شکوه‌های پیامبران یهود و نفرین‌هایشان بر اوضاع موجود پیش از گشوده شدن بابل به دست کورش، از سیه‌روزی و تباہکاری و آشفته‌گی حال آنان و نیز از سعادت‌ی که کورش بر سراسر آسیای غربی ارزانی داشت، خبر می‌دهد.^(۷)»

در اینکه هگل تاریخ دوران هخامنشی را از منظر فلسفی خاص خودنگریسته، شکی نیست. ولی این نکته نیز درخور تأمل است که تاریخ ایران باستان و تفکر دینی و جهان‌بینی ایرانیان آن روزگار - بویژه دین زرتشت و زروانیگری - نیز در نظرگاه فلسفی وی تأثیر داشته است. به عقیده هگل، سیر تکاملی انسان و جامعه اقتضا می‌کند که روح از طبیعت استقلال یابد، آگاهی به مرتبه خودآگاهی برسد، و کُلّ تعین و خارجیت پیدا کند. یکی از مهمترین مراحل

این سفر دراز راهگل در دین زرتشت مشاهده می‌کند. می‌نویسد: «درحالی که نزد هندوان روح به گولی و نادانی و بدفرجامی دچار است، در اندیشه ایرانی نفع‌های پاک می‌وزد. روح در این حال خود را از آن یگانگی گوهری طبیعت بیرون می‌آورد ... [و ازحالی که] هنوز در برابر موضوع خود استقلال نیافته است رها می‌کند. به سخن دیگر، ایرانیان باستان بر این نکته آگاه می‌شوند که حقیقت باید به صورت کلیت باشد ... نزد ایرانیان این ذات کلی عینیت می‌یابد و روح ایرانی به مرتبه آگاهی از این ذات می‌رسد. ^(۸)»

می‌دانیم که به نظر هگل، یک حرکت عظیم دیالکتیکی بر همه چیز - از مقولات فکری گرفته تا تکامل آگاهی و سیر تاریخ - حاکم است که در آن، ضد هر چیزی آن را نسخ و فسخ می‌کند و در عین حال در خود نگاه می‌دارد و بعد به مرتبه‌ای بالاتر می‌برد. انطباق این نظر با اصول زرتشتیگری و زروانیگری بدون شک بسیار شایان توجه است. هگل از اینکه بنای آیین زرتشت بر تقابل اضداد به ستایش یاد می‌کند. حرکت دیالکتیکی سه بُنی در هگل - یعنی تز و آنتی تز و سنتز - دقیقاً بر پایه تقابل بنا شده است. پیداست که گل از فکر این تقابل در دین ایرانی متأثر است - ولی البته ایرادی نیز به آن می‌گیرد و می‌نویسد: «در دین ایرانی تضاد میان نیکی و بدی یا اهورامزدا و اهریمن به گونه‌ای است که دو ضد از یکدیگر مستقلند. در فلسفه درست برعکس این است ... ولی نفس وجود این دوگانگی در دین ایرانی دلیل اهمیت این دین است. اینکه گوناگونی بی‌پایان چیزهای محسوس و آشفته‌گی آگاهی‌های انفرادی و جزئی ... در این تضاد ساده از میان برمی‌خیزد خود نشانه نیروی اندیشه است، و این نیرو در دین ایرانی آشکار می‌شود. ^(۹)»

در یکی از سخنانی که از هگل نقل کردیم، دیدیم که او کورش، شاهنشاه ایران و بنیادگذار سلسله هخامنشی را می‌ستاید. اهمیت کورش گذشته از کشورگشایی‌های تاریخی او، از نظر تاریخی دین و فلسفه در جایگاهی است که یهود برای او در یکتاپرستی قائل شده است. ستایشی که از کورش در تورات شده است، حد و مرز نمی‌شناسد. در «کتاب دوم نواریخ ایام» (باب ۳۶) در تورات آمده است که «خداوند روح کورش پادشاه فارس را برانگیخت ... که خانه‌ای برای وی در اورشلیم که در یهودا است بنا [نماید]». در «کتاب اشعیاء نبی» (بابهای ۴۴ و ۴۵) خداوند درباره کورش می‌گوید که «او شبان من است و تمامی مسرت مرا به اتمام خواهد رسانید» و باز «خداوند به مسیح خویش یعنی کورش [می‌فرماید] که دست راست او را گرفتم تا به حضور وی امتهار را مغلوی سازم و کمرهای پادشاهان را بگشایم، تا درها را به حضور وی مفتوح نمایم و دروازه‌های دیگر بسته نشود، من پیش روی تو خواهم خرامید و جایهای ناهموار را هموارخواهم ساخت و درهای برنجین را شکسته پشت بندهای آهنین را خواهم برید و گنجهای ظلمت و خزاین مخفی را به تو خواهم بخشید تا بدانی که من که ترا به اسمت خوانده‌ام یهوه هستم ... و دیگری نیست و غیر از من خدایی منی».

اگر یکتاپرستی را یکی از ستونهای اصلی تمدن عبرانی - یونانی غرب بگیریم که فلسفه و اندیشه اروپا از زمان رومیان تا امروز بر آن استوار بوده است، مسلماً کورش در تشیید و تحکیم آن نقشی انکارناپذیر داشته است. در تورات در «کتاب دانیال نبی» (باب ۶)، پس از وصف خداوند با صفات «حیّ و تا تا ابدالابد قیوم» - خدایی که «ملکوت او بی‌زوال و سلطنت او غیرمتناهی است و نجات‌می‌دهد و می‌رهاند و آیات و عجایب را در آسمان و زمین ظاهر می‌سازد»

-تصریح می‌شود که دانیال، پیامبر چنین خدایی، در عهد کورش بزرگ و به یاری اوبه پیروزی رسید.

صرف نظر از زرتشتیگری که به اشاره و از زبان هگل درباره آن سخن گفتیم، از ادیان باستانی ایران، مهرپرستی و مانویت در غرب تأثیر دامنه‌دار و عمیق گذاشتند، و بنابراین روست از آنها بیشتر صحبت کنیم. آیین پرستش مهر یا میترائیسم از ایران به آسیای صغیر رفت و بعد به شکل خاصی در روم و اروپا تابتیریتانیا گسترش یافت و تا قرن چهارم میلادی یکی از رقیبان سرسخت مسیحیت بود و بعضی آثار پایدار در تمدن غربی گذاشت. هیترا در ودا به معنای دوست و پیمان است، و مهر در فارسی به معنای دوستی و محبت و خورشید و ماه هفتم از ماههای سال. مهر خداوند روشنی بوده و از پیمانها و مردم وفادار به پیمانها حمایت می‌کرده است. مهر به یاری کسانی که او را می‌خوانند می‌شتابد و پیمان‌شکنان را کیفر می‌دهد، و در زمان هخامنشیان مورد ستایش و احترام بوده است. اما مهرپرستی به عنوان آیینی سرّی با تشریفات و آداب مخصوص در آسیای صغیر ظاهر شد، و پرستش مهر در آن نواحی معمول بود، و می‌دانیم که آسیای صغیر گاهواره فلسفه یونان بود. چنین به نظر می‌رسد که مهر واسطه‌ای میان اهورمزدا و اهریمن بوده است. به نوشته پلوتارک مورخ رومی، آیین مهرپرستی در ۶۷ ق م وارد ایتالیا شد. کسانی که آن را به روم بردند، سربازان رومی بودند. در قرن دوم میلادی مهرپرستی در روم و بنادر مدیترانه غربی و مستعمرات نظامی و پادگنهای رومی در افریقا و فرانسه تا سواحل رودخانه‌های راین و دانوب و حتی بریتانیا و از خاور تا فرات منتشر شد، و کار به جایی رسید که امپراتوران و سنای روم برای خشنودی خاطر لشکریان و فرماندهان رومی،

می‌بایست از آن حمایت‌کنند.

گرچه پس از تشرّف امپراتور مقتدر روم کنستانتین به دین مسیح، مهرپرستی سرانجام در قرن چهارم میلادی از مسیحیت شکست خورد، اما آثار عمیق آن نه تنها در آداب و سنن عامه، بلکه حتی در مسیحیت باقی ماند و بعضاً تا امروز پابرجاست. به عنوان نمونه، در انجیل‌ها هیچ‌جا گفته نشده که حضرت عیسی در چه زمانی متولد یا مصلوب شد. ولی در آیین مهرپرستی انقلابین (صیفی و شتوی) و اعتدالین (خریفی و ربیعی) موجب جشن و سرور و تشریفات باشکوه بود. مسیحیان اولیه چون دیدند که این آیینها آنچنان ریشه‌گرفته که درافتادن با آنها نه تنها خطرناک بلکه بی‌فایده است، دو تاریخ مهم از آن‌میان - یعنی انقلاب شتوی و اعتدال ربیعی - را در آیین خود استوار کردند. بیست و پنجم ماه دسامبر نزد مهرپرستان «روز تولد خورشید شکست‌ناپذیر» بود. مسیحیان آن روز را تاریخ ولادت عیسی، و روز دیگری نزدیک به اعتدال ربیعی را روز عروج او پس از تصلب، یعنی عید پاک (Easter)، قرار دادند (و باید توجه کرد که، به اعتقاد مهرپرستان، میثره خود با اربه خدای خورشید به آسمان‌ها عروج کرد). از این گذشته، مهرپرستان در پرستشگاه‌ها باهم غذا می‌خوردند، و بر طبق برخی قراین، شراب نیز می‌نوشیدند. در مراسم عشای ربّانی در مذهب کاتولیک نیز تا امروز تناول نان و شراب یکی از ارکان مهم است و، بنا بر تعالیم آن‌کلیسا، در نتیجه «تبدل جوهری (transubstantiation)»، مؤمنان را با عیسی مسیح متحد می‌سازد. بحث در جزئیات اسطوره‌ها و الهیات میترائیسم از حوصله این گفتار بیرون است، همین قدر می‌گوییم که مهرپرستی چه به‌تنهایی و چه در نتیجه اختلاط شدید و بارز با فلسفه افلاطون (بوئژه تعلیمات او در دو رساله جمهوری

و تیمائوس) آثار پایدار در اندیشه فلسفی غرب باقی گذاشت.

دومین آیین بزرگ ایرانی که منشأ تأثیر قوی در غرب شد، مانویت بود. مانی، بنیانگذار یکی از پرنفوذترین ادیان جهان باستان، در حدود ۲۱۶ میلادی در بین‌النهرین به دنیا آمد، و گفته می‌شود که تبارش، لااقل از سوی مادر، به شاهزادگان پارسی می‌رسید. اساس دین او بر جدایی مطلق عالم نور از عالم ظلمت، خیر از شر، و روح از ماده است. دین مانوی یکی از ادیان گنوسیک یا عرفانی است که رستگاری انسان را در حصول معرفت روحانی و سعی دروصول به آن از راه دوری و نجات از عالم ماده می‌داند. رهایی آدمی از جهان میسر نمی‌شود مگر با ریاضت. مانی خویشان را خاتم سلسله‌ای دراز از پیامبران بزرگ می‌دانست که از آدم شروع می‌شد و به بودا و زرتشت و عیسی می‌رسید. او معتقد بود ادیان گذشته نیز گرچه ادیان حقیقی بوده‌اند، ولی چون محدود به مکان و زبان و قوم خاصی بوده‌اند، لذا تأثیر محدود داشته‌اند، و بعلاوه پیروانشان بتدریج از حقیقت اصلی دور شده‌اند. بنابراین، او رسالت خویش را ابلاغ پیامی غالمگیر به همه جهانیان می‌دید، و هم او و هم جانشینانش سعی بلیغ در تبشیر و گسترش آیین و درآوردن همگان به کیش خود داشتند و در این راه از هیچ کوششی از جمله ترجمه کتابهای مانوی به زبانهای دیگر و مسافرت و مباحثه و احتجاج دریغ نمی‌کردند.

مانویت در آغاز با مانعی در امپراتوری ایران روبرو نبود و شاهان ایرانی به آن روی خوش نشان می‌دادند. ولی روحانیون زرتشتی سخت از آن کینه به دل داشتند. عاقبت در عهد بهرام ساسانی مانی دستگیر و پس از ۲۶ روز محاکمه محکوم به مرگ شد. ولی دین او به سرعت رو به گسترش نهاد و از غرب به

امپراتوری روم و مصر و شمال آفریقا رسید (و چنان که می‌دانیم یکی از بزرگترین آباء کلیسا، آگوستینوس قدیس، که در شمال آفریقا می‌زیست، در جوانی مانوی شد و مدتی به آن کیش باقی بود). دامنه آن در غرب تا فرانسه و اسپانیا گسترش یافت و پیروانش پرستشگاههایی در آن نواحی تأسیس کردند. در شرق، مانویت در قرن هفتم میلادی در ترکستان پا گرفت و تا قرن نهم دین رسمی ترکان اویغوری بود و از آنجا به چین نفوذ کرد و تا هفتصد سال بعد در آن سرزمین وجود داشت.

دین مانی گرچه در قرن هفتم میلادی بظاهر از اروپای شرقی برافتاد، ولی عناصری از آن همچنان زنده ماند و در قرون بعدی به صورت فرقه‌های ارتدادی مسیحی در برابر کلیسای کاتولیک و کلیسای ارتدکس قد علم کرد. یکی از این فرقه‌ها بوگومیلیستها در بلغارستان بودند که از قرن دهم تا پانزدهم میلادی در بسیاری از ایالت‌های آسیایی و اروپایی بیزانس از جمله صربستان و بوسنی و هرزگوین فعالیت داشتند. تعالیم محوری این فرقه از جهت قول به ثنویت مطلق و انکار تجسد مسیح و محرمانه‌مانند ممنوعیت ازدواج و خوردن گوشت و شراب و کلاً هرگونه تماسی با عالم ماده، به تعالیم مانوی شباهت تام داشت. فرقه دیگر، آلیگائیان در جنوب فرانسه بودند که گرچه بمراتب بیش از مسیحیت از مانویت متأثر بودند، کلیسای کاتولیک آنان را بدعت‌گذار تشخیص داد و پس از مبارزات طولانی سرانجام در قرن چهاردهم میلادی موفق به قلع و قمع ایشان شد. اهمیت تاریخی این فرقه‌ها - بویژه آلیگائیان - گذشته از رساندن پیام مانی به غرب، در بدعت‌گذاری و مقابله با کلیسای مادر بود که به فاصله‌ای نه‌چندان دراز، راه را برای مارتین لوتر و ظهور مذاهب پروتستان هموار کرد، و آن

واقعه‌ای بود که اندیشه و فلسفه غرب را در قرنهای بعد از بیخ و بن تکان داد. پس دیده شد که تا پیش از اسلام، کنش و واکنش فکری بین ایران و غرب بیشتر بر مبنای سیطره اندیشه‌های دینی و کیهان‌شناختی ایرانی صورت می‌گرفت، هرچند البته نفوذ اندیشه‌های یونانی و مسیحی در متفکران دینی این سرزمین نیز بویژه در اواخر آن دوران شایان توجه است.

آنچه به فلسفه اسلامی معروف است از حدود قرن نهم میلادی تحت تأثیر دو عامل عمده آغاز به نشو و نما کرد: نخست مجادلات متکلمان، و دوم افکار یونانی و مسیحی و آثار آنها در برخی مسائل اساسی - مانند جبر و اختیار، قدرت و عدل کامله الهی، و نسبت خداوند با عالم مخلوق. بزرگترین تأثیر را افلاطن و ارسطو و فلوطین در حکمای اسلامی گذاشتند. البته دانشمندان ایرانی حتی پیش از اسلام از فلسفه یونانی بویژه ارسطو متأثر بودند. به نوشته یکی از مورخان معاصر: «در پاره‌ای از کتب پهلوی اصطلاحات فراوان علمی موجود است و این اصطلاحات که غالباً قابل تطبیق بر اصطلاحات فلسفی یونانی خاصه حکمت ارسطو است، می‌رساند که تنها به وسیله عیسویان ایرانی علوم یونانی پذیرفته و به زبان سریانی ادا نشده است، بلکه زرتشتیان نیز به این کار مبادرت کرده و زبان پهلوی را با معادل آوردن بسیاری اصطلاحات فلسفی یونانی ثروتمند ساخته‌بودند ... یکی از مشاهیر عیسویان [در عهد ساسانی] پولس ایرانی (PersaPaulus) رئیس حوزه ایرانی نصیبین است که کتابی مشتمل بر بحث درباره منطق ارسطو به سریانی برای خسرو انوشیروان نوشت و در آن نسبت به اثبات وجود واجب و توحید و سایر نظرهای فلاسفه به برتری روش حکما بر اهل ادیان اشاره کرد ... معلمین کلیساهای نسطوری در ایران ... چون به آثار ارسطو توجه

داشتند در کلیساهای خود در ایران ... با قوت بسیار به تحقیق در روش این استاد یا شراح اسکندرانی او توجه کردند ... مجاهداتی که پیش از خسرو انوشیروان (۵۷۹-۳۱م) شده بود در برابر توجه او به علوم فاقد اهمیت است. این پادشاه که هم فرمانروایی مدبر و هم سرداری شجاع بود به حکمت نیز علاقه داشت و از فلسفه افلاطون و ارسطو آگاه بود و ترجمه این دو استاد را می‌خواند.^(۱۰)

چنانکه اشاره شد، واسطه نقل فلسفه و علوم یونانی به جهان اسلام، مترجمانی بودند که از اواخر قرن هفتم میلادی آغاز به کار کردند و کارشان در اواخر قرن نهم به حد اعتلا رسید. علوم یونانی از پنج طریق وارد جهان اسلامی شد: از طریق نسطوریان، یعقوبیان، ایرانیان زرتشتی در مدرسه جندیشاپور، مدرسه حران، و یهودیان. هشتاد سال پس از سقوط دولت اموی قسمت زیادی از تألیفات ارسطو و شاهان اسکندرانی و بسیاری از کتب جالینوس و برخی از مکالمات افلاطون به عربی ترجمه شد. به نوشته دکتر ابراهیم مدکور، «مسلمانان این میراث عظیم انسانی را از شش زبان گرفتند: عربی، سریانی، پهلوی، هندی، لاتین و یونانی.^(۱۱)»

آغاز حقیقی نهضت ترجمه از عهد ابوجعفر منصور خلیفه عباسی بود که شهر بغداد را ساخت. پس از او، مأمون در ۸۳۲ میلادی مرکزی برای ترجمه به وجود آورد که بیت‌الحکمه نامیده می‌شد، و گروهی را برای جمع‌آوری کتب سودمند به هند و ایران و قسطنطنیه فرستاد. کتابهایی که ترجمه شد، هم مربوط به علوم عملی مانند طب و حساب و کیمیا بود، و هم علوم نظری همچون طبیعیات و مابعدالطبیعه و دین، و هم تورات و انجیل‌ها و کتب مانوی و مزدکی، از راه این ترجمه‌ها، مسلمانان با اندیشه‌های بعضی از فلاسفه پیش از سقراط و همچنین

مکتبهای فلسفی بعد از ارسطو، بویژه اهل مکتب اسکندریه، آشنا شدند. اما آنچه تأثیر دوران‌ساز در فلسفه اسلامی داشت این بود که ارسطو را از راه تعالیم مفسران اسکندرانو چند کتابی که به غلط به او منسوب شده بود، شناختند. به نوشته دی‌بور «اجمالاً باید گفت که سریانیان و مسلمین فلسفه را ازجایی آغاز کردند که آخرین حکمای یونان به پایان آورده بودند، یعنی از جایی که حکمای مکتب نوافلاطونی به شرح کتب ارسطو پرداختند.»^(۱۲)

عامل مؤثر دیگر در فلسفه اسلامی چند کتاب بود - مانند کتاب التفاحه و کتاب ربوبیت یا اثولوجیا - که حکمای اسلامی به غلط آنها را از ارسطو می‌پنداشتند. اثولوجیا بخصوص در متفکران مسلمان تأثیر عمیق گذاشت. این کتاب در واقع بخشی از نه‌گانه‌ها یا تاسوعات فلوطین بود که با تعالیم اسکندر افرودوسی به هم درآمیخته بود و تأثیر آن بخوبی در فارابی و ابن سینا و ابن رشد مشهود است. فلوطین عقل را وسیله حصول معرفت و موجودی کلی می‌شمارد که همه کائنات در آن منحل و از آن صادر می‌شوند. قسمت اول این نظریه، یونانی است، ولی قسمت دوم آن به‌رغم برخی شباهتها به فلسفه رواقی، دارای ریشه‌های غیر یونانی است. علاقه جزئی به کلی در نزد فلوطین همان وحدت عرفانی است که ذات جزئی در کلی منحل می‌گردد، نه ارتباط عقلی چنانکه افلاطون و ارسطو و رواقیان می‌گفتند. فلوطین پس از تحصیل فلسفه یونان باسپاهیان گوردیانوس امپراتور روم به ایران آمد و به حکمت ایران و هند علاقه‌مند شد و بویژه تحت تأثیر عقاید ایرانیان در آیین مهرپرستی یا میترائیسم قرار گرفت. در مهرپرستی موجودی برتر وجود دارد که سرچشمه نور جهان است و به جهان ماده نور می‌افکند و تاریکیها را روشن می‌کند. حکمای اسلامی نیز چنین اندیشه‌ای داشتند

و این فکر را به فلسفه مسیحی در قرون وسطی داخل کردند.^(۱۳)

فلوطين نه تنها حکمت، بلکه تصوف اسلامی را نیز تحت تأثیر قرار داد. تصوف اسلامی در آغاز راه اخلاق و دین گام می‌زد و داعیه‌های فلسفی نداشت. «ولی طولی نکشید که به صورت مذهبی فلسفی درآمد - یعنی همزوجی از آیین گنوسی و مانوی با صبغه افلاطونی جدید. نخستین کسی که فلسفه را وارد تصوف کرد، ذوالنون مصری بود ... نیکلسون ثابت می‌کند که بیشتر آراء ذوالنون با آنچه در کتب دیونوسیوس آمده که مبدأ تصوف مسیحی در قرون وسطا شمرده می‌شود، همانند است. دیونوسیوس در تاریخ تصوف مسیحی و اسلامی تأثیر عمیق داشته است.» به عقیده او، معرفت به خداوند فقط با صفای دل و رهایی از بند دنیا و اتصال به نور الهی امکان‌پذیر و به یاری عقل ناممکن است. این‌گونه‌سنان و آرایه‌ای که از تاسوعات فلوطين اقتباس و، چنانکه گفتیم، به غلط از آن‌ارسطو دانسته شد «پاره‌ای از عقاید را در میان مسلمانان رواج داد که اسلام با آنها بیگانه بود و مذاهب فیض و اشراق و ادویه (گنوسی) و غیبت از خود، در بین مسلمین شناخته و رایج گردید.^(۱۴)» البته در مورد عوامل مؤثر در نشو و نما تصوف اسلامی و مسیحی، به سرچشمه‌های مختلف می‌توان رجوع کرد، ولی به عقیده دو تن از پژوهندگان معاصر عرب، عامل مهمی که مغفول مانده و غالباً به مکتب اسکندریه منسوب گشته، عامل اشراق است که عنصری ایرانی و زرتشتی است و مسلمانان آن را با حکمت افلاطونی درآمیختند.^(۱۵)

در این مختصر بیش از این مجال سخن از تصوف نیست، و اکنون باید پردازیم به اندیشه فلسفی در اسلام. چنان که اشاره کردیم، فلسفه اسلامی از مجادلات کلامی منشأ گرفت. به‌طور کلی در مکتب کلامی عمده وجود داشت.

اول مکتب معتزله یا عقلیان که قائل به اختیار برای آدمی و وحدت ذات و صفات الهی بودند و می‌گفتند عقل مستقلاً قادر به تشخیص درست از نادرست است، هرچند وحی نیز مؤید تشخیص عقلی است. درمقابل، اهل سنت و جماعت تقریباً با کلیه عقاید معتزله مخالف بودند و ایشان را به انسان‌محوری متهم می‌کردند و سرانجام موفق به دفع و سرکوب آنان شدند. با این حال، بارقه‌آراء معتزلی باقی ماند و نهضت عقلی در اندیشه فلسفی اسلامی را همچنان فروزان نگه داشت. فلسفه اسلامی گرچه در قالب آمیزه‌ای از فلسفه ارسطویی و نوافلاطونی پس از گذر از صافی شارحان آتنی و اسکندرانی یونانی‌مآب ارسطوشکل گرفت، ولی حکمای اسلامی برای سازگار ساختن آن با تعالیم دین خود، دو مفهوم اساسی در آن وارد کردند که یکی ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود بود و دیگری مفهوم نبوت. از این که بگذریم، کیهان‌شناسی عمومی آنان با همان طرح عمومی مطابقت داشت که از یونانیان به ارث برده بودند.

در شرق جهان اسلام، دو اختر تابناک سپهر فلسفی، دو فیلسوف نامدار ایرانی فارابی و ابن سینا بودند. فارابی در کیهان‌شناسی و روانشناسی تقریباً یکسره تابع ارسطو بود (البته به‌استثنای نظریه صدور یا فیضان که منشأ نوافلاطونی و ایرانی داشت)، ولی در نظریات سیاسی عمدتاً دو رساله بزرگ افلاطون، جمهوری و قوانین، را با تغییراتی برای منطبق ساختن تعالیم فیلسوف یونانی با اوضاع و احوال عصر خویش، اساس قرار می‌داد. در نوشته‌های فارابی تصویری تمام نما از جهان‌بینی مکتب اسلامی می‌بینیم. خدا در قله هستی و معادل «أحد» در فلسفه فلوطین و علت اول نزد ارسطو است، و عقل اول از او منشأ می‌گیرد. در اینجا متأسفانه فرصت شرح و بیان نظریه فیضان بر طبق آراء

فارابی نیست. همین قدر اشاره می‌کنیم که، به عقیده او، عالیترین سعادت برای آدمی پرورش قوه خردورزی است که در نتیجه عمل عقل و هم، یا عقل فعال، بر آن قوه حاصل می‌شود و حاصل آن تفکر است. کسی دارای صلاحیت اداره جامعه است که علاوه بر فضایل عملی، از فرزاندگی فلسفی نیز بهره‌مند باشد، و چنین فرزانه‌ای همانا پیامبر است و وضع اصول و قوانین مؤدی به سعادت بشری تنها از او ساخته است. نظریات سیاسی فارابی نه تنها در کلیات، بلکه در بعضی از جزئیات نیز از نظریه سیاسی افلاطون اقتباس شده است. پیامبرفرمانروای فارابی همان حاکم حکیم افلاطون است که فرمان می‌دهد و از هیچ موجود بشری فرمان نمی‌برد، و در زیر او سایر لایه‌های اجتماعی است و بالاخره لایه تحتانی مرکب از افرادی که فقط فرمان می‌برند و صلاحیت فرمانروایی بر هیچ کس را ندارند.

دومین حکیم بزرگ ایرانی عالم اسلام ابن سینا است که به اجماع اکثر قریب به اتفاق مورخان و صاحب نظران مهمترین، نوآورترین، و نیرومندترین فیلسوف مسلمان از آن زمان تاکنون بوده است. نهضت فلسفی شرق اسلام با ابن سینا به باروری کامل رسید که بانی منسجم‌ترین و ظریفترین و جامعترین نظام فلسفی قرون وسطی بود. افکار او در فلسفه مدرسی جهان مسیحیت تأثیر عمیق داشت و در جهان اسلام هنوز یکی از ارکان آموزش فلسفی در مراکز دانش سنتی اسلامی است. شاید دلیل بقای حیرت‌انگیز نفوذ او در حوزه‌های علمیه تا امروز کوششهای عمیق وی برای آشتی دادن خردگرایی یونانی با اصول عقاید اسلامی بوده است.

محور مابعدالطبیعه ابن سینا، تقسیم وجود به ممکن و واجب است، و او برای صورت‌بندی این نظریه که تأثیر آن هنوز در فلسفه شرق و غرب دیده

می‌شود، بین ماهیت و وجود تمایز بارز قائل شد. اساس تفکیک ماهیت از وجود بنا به رأی شیخ‌الرئیس، در نظریه ارسطویی حرکت و نظریه نوافلاطونی فیضان‌گذاشته شده است. ولی ابن سینا برای رسیدن به نتیجه مطلوب ناچار بود هم در نظریه فیضان و هم در نظریه ارسطو در باب ماده و صورت تغییرات اساسی وارد کند. اشکال نظریه ارسطو این بود که نمی‌گفت چرا باید چیزها از قوه به فعل درآیند؛ نظریه فیضان گرچه یک وجود و یک حرکت عام رو به بیرون را مفروض می‌گرفت و بظاهر مسأله فعلیت را حل می‌کرد، اما وجه عقلی برای آن به دست نمی‌داد. ابن سینا سه عامل اصلی (ماده و صورت و وجود) به اضافه وجود واجب را به عنوان اساس آن حرکت مفروض گرفت و، به عقیده خود، مسأله را حل کرد. ولی شاید بزرگترین نوآوری او در فلسفه، ابداع نظریه شهود عقلی و «حس باطن» و استوار کردن جایگاه وحی و عقل نبوی و اهمیت قوه متخیله در خردورزی بود که بعدها فلاسفه غربی عمیقاً از آن متأثر شدند.

تفصیل ظرافتهای فکری حکمای اسلامی و مجادلات متکلمان با ایشان و دستاوردهای درخشان علم کلام در نتیجه این احتجاجات، متأسفانه در حوصله این مقال نمی‌گنجد، تعرضات متشرعان به حکما سرانجام موجب عقب‌نشینی فلسفه به سنگر تصوف شد. متأثر از عقاید صوفی وحدت وجودی معروف، ابن عربی (۱۱۶۵ - ۱۲۴۰ میلادی)، حکیم شیعی ایرانی، صدرالدین شیرازی، در عهد صفویه (قرن هفدهم) مکتبی بنیاد نهاد که آرای ابن سینا و معتقدات شیعه و عرفان عقلی سهروردی و ابن عربی همه در آن دخیل بودند. اما شاید بزرگترین خدمت حکمای اسلامی به فلسفه این بود که در طی هزار سالی که در تاریخ اروپا به «اعصار تاریک» (Dark Ages) معروف است، میراث گرانبقدر

فیلسوفان یونان را ترجمه و حفظ کردند و در حدّ توان به غنای آن افزودند، و سپس پس از طلوع مجدد آفتاب علم و فلسفه در غرب، به متفکران اروپایی انتقال دادند - هرچند ارزش این خدمت عظیم آنا - بویژه ایرانیان - تا امروز آن گونه که شایسته بوده، شناخته نشده است.

پی نوشت‌ها:

۱. دکتر کتایون مزدپور، «از اسطوره تا تاریخ و از تاریخ تا اسطوره»، همشهری، ۲۰ آبان ۱۳۷۸.
۲. دکتر بدرالزمان قریب «پژوهنده‌ای نوآور»، همشهری، ۲۰ آبان ۱۳۷۸.
۳. همان.
۴. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، صص ۳۰۱ - ۳۰۲.
۵. همان، صص ۳۰۳ - ۳۰۴.
۶. همان.
۷. همان، صص ۳۱۲ - ۳۱۱.
۸. همان، ص ۳۰۶.
۹. همان، ص ۳۰۸.
۱۰. دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، صص ۹۵ - ۱۰۵، چاپ ششم، تهران، ۱۳۴۷.
۱۱. حناالفاخوری و خلیل الجوّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ دوم، ۱۳۵۸، تهران، صص ۳۳۲ - ۳۳۳.
۱۲. همان، صص ۳۳۳ - ۳۷.
۱۳. همان، صص ۹۳-۹۴ و ۳۳۷.
۱۴. الفاخوری و الجوّ، صص ۲۵۳-۵۴.
۱۵. همان، ص ۲۵۵.