



## شرق شناسی و اسلام

منصور میراحمدی، دارای دکتری علوم سیاسی از دانشگاه تهران و اینک مدیر گروه علوم سیاسی در دانشگاه شهید بهشتی می باشند. از وی کتابهای: مفهوم آزادی از دیدگاه مسلمانان (ترجمه)، آزادی در فلسفه سیاسی اسلام، سکولاریسم: نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان، اسلام و دموکراسی مشورتی، نظریه مردم سالاری دینی و درس گفتارهایی در فقه سیاسی (تالیف) به طبع رسیده است.

محسن محمودی

یکی از مهم ترین گزاره های ادوارد سعید این است که ما شرقی ها خود را از طریق و از نگاه غربی ها شناخته ایم. فهم ما از متون دینی تا چه اندازه از نگاه غربی بوده است؟

به نظر می رسد نتوان یک داوری کلی داشت. اما در مجموع می توان گفت تا دوران معاصر فهم مسلمانان از متون دینی متأثر از نگاه غرب نبوده، چرا که دقیقاً بر اساس روش شناسی کلاسیک صورت گرفته است. اما در دوران معاصر با دو دسته از اندیشمندان مسلمان روبرو هستیم. دسته ای که می توان آن ها را واجد نگاهی نوگرایانه به دین دانست، که به لحاظ روش شناختی، با بازسازی روش شناسی اجتهادی و تفسیری، تلاش می کنند به پرسش های جدید پاسخی دینی ارائه نمایند. در افکار این دسته نیز به نظر می رسد فهم متون دینی از نگاه غربی نبوده است. اما دسته دوم اندیشمندانی هستند که به لحاظ روش شناختی، متأثر از روش شناسی های غربی بوده، با تکیه بر ظرفیت های روش شناسی های مذکور به قرائت متون دینی پرداخته اند. در افکار این دسته که نگاهی تجدید گرایانه به دین داشته اند، می توان این گزاره را پذیرفت که فهم آنان از متون دینی متأثر از نگاه غرب بوده است.

به باور سعید یکی از کارویژه های شرق شناسی، برسازی اسلام بمثابه "دیگر" غرب است. این بحث را ناظر به کلیت اسلام می دانید یا گروه های سلفی و تکفیری؟

به نظر می رسد که شرق شناسی در آغاز بیان گر نوعی منطق رویارویی غرب مسیحی در برابر مسأله اسلام و ظهور آن در غرب بوده است. البته شرق شناسی ایده ای عام و فراگیر است و کلیت شرق را در نظر دارد اما در معنای خاص و منطقه ای آن می توان آن را ناظر به اسلام و چگونگی ظهور آن در غرب دانست. از این منظر به نظر می رسد شرق شناسی، اسلام را در هیئت کلی اش بمثابه "دیگر" غرب مطرح می کند. علت اصلی این مدعا را می توان در این نکته دانست که اسلام در تعالیمش مسیحیت را هیچ گاه انکار نکرده، بلکه آن را به رسمیت می شناسد و به همین دلیل، از امکان ظهور مسالمت آمیز و موفق در غرب و در متن فرهنگ مسیحی برخوردار گردیده است. از این رو، از قدیم چنین جایگاهی برای اسلام، موجب شکل گیری نوعی نگاه غربی به اسلام به عنوان "دیگر" گردیده است. با وجود این، به نظر می رسد سبک و روش شرق شناسی متفاوت شده است. در شرق شناسی معاصر، افکار و رفتار گروه های سلفی و تکفیری فرصت بسیار مهم و بی سابقه ای را برای تبدیل ساختن اسلام به عنوان "دیگر" غرب فراهم آورده اند. به دیگر سخن، شرق شناسی جدید با یک تعمیم ناقص، آن چه را که در افکار و رفتار گروه های سلفی و تکفیری به مثابه "امر واقع" می بیند، به افکار و رفتار تمامی مسلمانان سرایت می دهد و در نتیجه دیگر نیازی به "تخیل" و "امر ذهنی" در شکل گیری اسلام بمثابه "دیگر" نمی بیند.

گرچه چارچوب ها و دقایق گفتمان شرق شناسی، بسی بیش از پست مدرنیسم، با ساخت و سپهر سیاسی اسلام و مسائل سیاسی- فرهنگی مسلمانان در ارتباط است اما توجه به پست مدرنیسم بسیار پیشتر از شرق شناسی بوده است. دلیل این مسئله را در چه می دانید؟

دلیل نخست، ظرفیت انتقادی خاصی است که در پست مدرنیسم در محافل علمی مسلمانان دیده شده است. شرق شناسی، اندیشه ای جانبدارانه و توأم با پیش داوری هایی پنداشته شده، در حالی که پست مدرنیسم اندیشه ای بی طرف و نافعی پیش داوری های خاص. بر این اساس، یکی از دلایل توجه بیشتر مسلمانان به پست مدرنیسم این است که آنان باتوجه به خصلت بی طرفانه پست مدرنیسم، ظرفیت مناسبی را برای نقد مدرنیسم در آن دیده، در حالی که چنین ظرفیتی را در شرق شناسی نمی دیدند. ثانیاً شرق شناسی حاصل تاملات برخی متفکرین شرقی از هویت برساخته شرق در غرب است، در حالی که خاستگاه پست مدرنیسم غرب. از این جهت نیز ظرفیت مناسب تری برای نقد غرب از نگاه غرب وجود دارد تا نقد غرب از نگاه شرق.

در کنار این دو مسئله، دلیل دوم را می توان در دسترس تر بودن پست مدرنیسم در مقایسه با شرق شناسی دانست. نگاهی گذرا به ادبیات موجود پیرامون پست مدرنیسم و مقایسه آن با ادبیات شرق شناسی در محافل علمی کشورهای اسلامی و از جمله ایران، در دسترس تر بودن پست مدرنیسم را آشکار می سازد. کتاب ها و مقالات متعددی که در باب پست مدرنیسم منتشر گردیده، مفاهیم و آموزه های آن در معرض متفکران و پژوهش گران مسلمان قرار داده، و این در حالی است که شمارگان کتب و مقالاتی که در حوزه شرق شناسی تالیف یا ترجمه گردیده ناچیز و اندک به نظر می رسد. بی تردید، تاخر زمانی پست مدرنیسم نسبت به شرق شناسی و فراهم تر بودن امکانات نشر افکار و اندیشه ها در این زمانه، در پیدایش این وضعیت نقش اساسی داشته است.

دلیل سوم، سطح فراگیری پست مدرنیسم است. پست مدرنیسم از ابعاد متعدد و متکثری برخوردار است، در حالی که شرق شناسی از چنین گستره ای برخوردار نمی باشد. از این رو، با توجه به فراگیری مباحث پست مدرنیسم در مقایسه با شرق شناسی، مراجعه به پست مدرنیسم و بهره گیری از آموزه های آن بیشتر می گردد و در نهایت دلیل چهارم که از اهمیت بیشتری برخوردار است، نوع انتقادی است که در پست مدرنیسم صورت می گیرد. پست مدرنیسم اساس مدرنیسم را زیر سوال برده و از این رو، خصلت سلبی آن نسبت به شرق شناسی بیشتر است. چنانچه مدرنیسم را در برابر سنت در نظر بگیریم، اندیشه های مدافع سنت در برابر حمایت و دفاع از سنت، از اندیشه های بهره برداری می کنند که خصلت انتقادی آن نسبت به مدرنیسم ویرانگر سنت، افزون باشد. بر این اساس، پست مدرنیسم در مقایسه با شرق شناسی، از این زاویه، مطلوبیت بیشتری نیز پیدا کرده است.

تاثیر گذاری مذکور را پذیرفت. اما حالت دوم این است که برداشت غربی از شرق اسلامی با تکیه بر متون و منابع و ادبیات شرق اسلامی، اما با پیش فرض ها و پیش دانسته های غربی صورت گرفته باشد، که در این صورت دیگر نمی توان تاثیر گذاری مذکور را پذیرفت. به نظر می رسد، حداقل در طیف گسترده ای از مطالعات غربی نسبت به شرق اسلامی حالت دوم صدق می کند.

**برخی ها معتقدند که دیدگاه های کسانی چون ادوارد سعید، همه مشکلات شرق را به گردن غرب می اندازد و اصطلاحاً ساختار موجود در جهان را عامل مشکلات شرق می دانند و از این زاویه مشکلات شرق را نمی بینند؟ به باور شما همه تقصیرات شرق بر گردن غرب است؟**

به نظر می رسد، در چنین دیدگاهی نوعی تقلیل گرایی به چشم می خورد. تقلیل عوامل مشکلات شرق به ساختار موجود در جهان حاصل چنین دیدگاهی است که نشأت گرفته از تقلیل گرایی در فهم مشکلات شرق است. اگر مشکل اصلی شرق را در دوران معاصر "عقب ماندگی" بدانیم، لاجرم عامل اصلی به وجود آورنده این مشکل غرب و ساختارهای کنونی جهان و فرآیندهای حاکم بر آن است. اما در عین حال که چنین مشکلی وجود دارد و در نتیجه غرب عامل پیدایش آن به نظر می رسد، مشکل مهم دیگر شرق را می توان "انحطاط" دانست. انحطاط نه به معنای امتناع اندیشیدن، بلکه به معنای پیدایش وضعیت خاصی که در آن سستی و رخوت فکری بر شرق مستولی شده، در نتیجه شرق نیز به سهم خود دخیل دانسته می شود. اگر چه می توان در باب تقدم عقب ماندگی بر انحطاط و یا بالعکس سخن راند و در نتیجه در سهم یابی مقصر آن داوری کرد، به نظر می رسد بتوان از امکان نفوذ و فرصت یابی غرب در شرق جهت استیلا و غلبه بدلیل فراهم شدن فضای مساعد داخلی یعنی پیدایش وضعیت انحطاط در شرق سخن گفت. از این دیدگاه، اگر چه غرب در پیدایش چنین وضعیتی بی تردید مقصر دانسته می شود، اما زمینه سازی آن قبل از آن که توسط غرب صورت گیرد، در داخل شرق فراهم شده است.

**اینک شرق شناسی از حوزه نوشتاری فاصله یافته و به فضای ایمازی- مدیا، سینما و فضای مجازی- وارد شده، آیا می توان از شرق شناسی مجازی صحبت کرد؟**

با این سخن موافقم. می توان نشانه های گوناگونی برای شکل گیری شرق شناسی مجازی شناسایی کرد. تهیه و تدوین فیلم های سینمایی و تلویزیونی، نرم افزارهای رایانه ای، مستندهای خبری و تحلیلی و ..... از مهم ترین نشانه هایی هستند که ایده شکل گیری شرق شناسی مجازی را تقویت می کند. در این ابزارهای مجازی، شرق و بطور خاص اسلام به عنوان "دیگر" غرب برساخته می شود و از این طریق شرق شناسی به باز تولید خود در دهه های اخیر می پردازد. فهم چنین وضعیتی با توجه به نقش آفرینی فضای مجازی به عنوان فضای اجتماعی افراد در پی تحولات فنی و تکنولوژیکی جدید، آسان به نظر می رسد. امروزه در پی جهانی شدن فرهنگ و یا بدنبال ظهور نشانه های فرهنگ جهانی، فضای مجازی از چنین جایگاهی برخوردار گردیده که فضای اجتماعی انسان ها را به وجود آورده، جهان عینیت ها را متأثر از این فضا رقم زده است. در این فضای مجازی به آسانی می توان به تصویر سازی پرداخت و تصویری غیر واقعی را تصویری واقعی نمایاند. بنابراین، به نظر می رسد شرق شناسی مجازی در تداوم شرق شناسی گذشته اما با قابلیت های مضاعف امروزه شکل گرفته است.

**یعنی به باور شما، قرائت های اسلام هیچ گاه دگر ساز نبوه است؟ به عنوان نمونه جنگ های صلیبی یا وقایع مدرن تر و یا ایده های سلفی و تکفیری؟**

مقصود من این است که اسلام بمثابه دین الهی، هیچگاه ادیان الهی را به عنوان "دیگر" خود معرفی نکرده است و در نتیجه دگر ساز نبوده، چرا که دگر ساز بودن در گرو نفی مشروعیت ادیان دیگر است. تحولات و رخدادهای سیاسی - اجتماعی که اشاره شد، در واقع، نماینگر مخالفت اسلام با ادیان دیگر و از جمله مسیحیت نبوده است. بلکه وقوع آن ها از یک سو نشئت گرفته از نقش حاملان دینی است که با تفسیر خاص خود از دین موجبات فراهم آمدن زمینه لازم برای شکل گیری رخداد های مذکور گردیده اند. از سوی دیگر، تحولات سیاسی و اجتماعی در جوامع اسلامی و برخی از عوامل بیرونی از قبیل دخالت و نفوذ بیگانگان موجبات بروز چنین تفاسیری و دیدگاه هایی درباره اسلام شده است. البته چنانچه اسلام به مثابه گفتمان در نظر گرفته شود و کسانی به صورت بندی گفتمانی اسلام بپردازند، در این صورت، دگر سازی امکان پذیر می گردد. چرا که صورت بندی گفتمانی در گرو غیریت سازی گفتمانی است، در این صورت، اسلام بمثابه دین در نظر گرفته نشده است.

**به باور شما بین سنت گرایی اسلامی و شرق شناسی پیوندی وجود دارد؟**

اگر سنت گرایی اسلامی را جریانی بدانیم که با اصالت بخشیدن به سنت اسلامی به نقد و یا نفی تجدد می پردازد، امکان مقایسه این جریان با شرق شناسی فراهم می گردد. نقطه اشتراک این دو را می توان در خصلت انتقادی آن ها دانست، چرا که هم سنت گرایی اسلامی از این خصلت برخوردار است و هم شرق شناسی. اما به نظر می رسد این نقطه اشتراک خود آغاز نقطه افتراق اصلی آن ها است، زیرا که آن چه که در این دو نگاه نقد می شود متفاوت است. در حالی که در سنت گرایی اسلامی تجدد نقد می گردد، در شرق شناسی نگاه غروب نسبت به شرق نقد می شود. در سنت گرایی اسلامی، اساس تجدد و مبانی نظری آن مورد نقد سنت گرایان مسلمان قرار می گیرد، در حالی که در شرق شناسی فهم غربی ها از شرق. با این وجود به نظر می رسد از زاویه ای خاص پیوندی میان سنت گرایی اسلامی و شرق شناسی وجود دارد. اگر شرق شناسی وارونه را در نظر بگیریم که از طریق آن عالمان شرقی، غرب را به عنوان "دیگر" معرفی خود می شناسند، تجدد در نگاه سنت گرایان اسلامی نیز به مثابه "دیگر" معرفی ظاهر می شود. در این صورت می توان نقطه پیوند اشتراک آن ها را نگاه به غرب به مثابه "دیگر" دانست.

**آیا سنت گرایان به واسطه ایدئولوژیک کردن سنت و تفسیر جزم گرایانه از آن در "برداشت غربی" از "شرق اسلامی" موثر نبوده اند؟**

در صورتی می توان این تاثیر گذاری را پذیرفت که برداشت غربی از شرق اسلامی رابطه ای معنادار با برداشت سنت گرایان از سنت داشته باشد. به دیگر سخن، با فرمایش شما در صورتی موافقم که منبع اندیشگی غربیان، در مطالعه شرق را، افکار و اندیشه های سنت گرایان بدانیم، در حالی به نظر می رسد، شواهدی بر این امر در دست نیست. به هر حال، به نظر می رسد که در تکوین برداشت غربی از شرق اسلامی دو حالت قابل تصور است. حالت نخست این است که برداشت غربی از شرق اسلامی با تکیه بر تفسیر جزم گرایانه و ایدئولوژیک سنت گرایان شکل گرفته باشد، که در این صورت می توان

زیرا این دو اندیشمند نقش زیادی در احیای فلسفه اسلامی پس از قرن ها رکود داشتند.

مصطفی عبدالرازق کتاب خود، "مقدمه ای بر تاریخ فلسفه اسلامی" را در ۱۹۴۴ در حالی منتشر کرد که پژوهش های خاورشناسی در زمینه اندیشه فلسفی اسلامی، قبل از آن تاریخ به اوج خود رسیده بود چنان که می توان گفت که مهم ترین آثار خاورشناسی درباره اندیشه فلسفی قبل از آن تاریخ منتشر شده بودند. مصطفی عبدالرازق در این کتاب دیدگاه های خاورشناسان را که در قدرت مسلمان در فلسفه ورزی تردید کرده اند و به اصالت فلسفه اسلامی شک کرده اند، مطرح نموده است و به این تردیدها پاسخ گفته است. یکی از مهم ترین ادعاهایی که مصطفی عبدالرازق به آن پاسخ می دهد، ادعاهای تنیمان (tennemann) خاورشناس آلمانی است که یکی از پیشگامان تاریخ فلسفه بود و در ۱۸۱۹ از دنیا رفت. تنیمان معتقد است که چهار عامل مهم مانع فلسفه ورزی مسلمانان شده است که عبارت اند از: ۱- قرآن که مانع از ارائه دیدگاه های عقلی آزاد فیلسوفان مسلمان می شود؛ ۲- سنت گرایان متمسک به نص؛ ۳- سیطره کامل اندیشه های ارسطو بر اندیشه فلسفی مسلمانان؛ ۴- نژاد سامی آنان که بالذات انسان هایی اندیشه پرداز نیستند. مصطفی عبدالرازق همچنین اندیشه های رنان فیلسوف فرانسوی (متوفی ۱۸۹۲) را مطرح می سازد. رنان بشر را به دو دسته نژاد سامی و نژاد آریایی تقسیم می کند و آریایی ها را در همه جنبه ها از جمله فلسفه برتر از سامی ها می داند. وی فلسفه سامی ها را تنها اقتباس و تقلیدی از فلسفه یونانی می شمارد.

مصطفی عبدالرازق در پاسخ اظهار می کند که این ادعاها دیگر محلی از اعراب ندارد و با گذشت زمان قسمت اعظم اندیشمندان و نویسندگان غربی دیگر این ادعاها را قبول ندارند. پر واضح است که مصطفی عبدالرازق به خاورشناسی فلسفی به عنوان یک روش نپرداخت بلکه اشتباه بودن اندیشه های برخی از خاورشناسان غربی در مورد اندیشه فلسفی در جهان اسلام را به روشنی توضیح داده است. وی بیش از همه تلاش می کرد اصالت فلسفه اسلامی و غیر یونانی صرف بودن آن را به اثبات برساند و نشان دهد که این فلسفه قادر به اندیشه ورزی در همه عرصه های معرفت است. به عبارت دیگر می توان گفت که مهم ترین دغدغه عبدالرازق اصالت بود نه خاورشناسی. همچنین وی به طور کامل به ماهیت و محرک ها و عناصر دیدگاه های خاورشناسی آگاه نبود. مفهوم خاورشناسی به مفهوم نوین امروزی خود در اندیشه ها و نوشته های عبدالرازق وجود نداشت. وی حتی از اصطلاح "خاورشناس" (مستشرق) را در نوشته های خود استفاده نمی کرد و اصطلاح "نویسندگان غربی" یا "پژوهشگران غربی" را به کار می برد. پیشنهاد مصطفی عبدالرازق در پیش گرفتن روشی است که قدرت مسلمانان را در اندیشه ورزی مستقل نشان دهد و وجود بحث و پژوهش عقلی در اسلام قبل از ورود عوامل خارجی را ثابت کند. روش پیشنهادی مصطفی عبدالرازق روش غربی ها در تاریخ فلسفه است که کسانی مانند امیل برهیه آن را دنبال کردند و آن را بر "وحدت و پیوستگی" تاریخ فلسفه بنیان گذاردند. این روش از جهان غرب به اندیشه اسلامی وارد شده است. به طور کلی چیزی که عبدالرازق پیشنهاد می کند اعمال روش استفاده شده در تاریخ فلسفه اروپایی است برای فلسفه اسلامی؛ به عبارت دیگر این امر نشان از الگوبرداری از یک روش است نه ابداع روش جدید ولی به هر ترتیب هدف آن اثبات اصالت فلسفه اسلامی است.

حال این سؤال مطرح می شود که آیا مصطفی عبدالرازق در اعمال این روش و ایجاد یک مرکزیت اسلامی در تاریخ اندیشه فلسفی اسلام موفق بوده است؟ به نظر من این گونه نیست. عبدالرازق برای بررسی



## شرق شناسی در فلسفه اسلامی

محمد عابد الجابری

ترجمه و تلخیص محمد مالکی

محمد عابد الجابری (۲۰۱۰-۱۹۳۶) یکی از اندیشمندان مهم و اثرگذار معاصر جهان عرب به شمار می آید که آثار ماندگاری در زمینه های مختلف اندیشه اسلامی به ویژه فلسفه، از خود بر جای گذاشته است. وی در این مقاله می گوید تا ماهیت دیدگاه های خاورشناسان را درباره فلسفه اسلامی، و روش و اپیدولوژی آنها را در فهم آن تبیین کند. وی در آغاز دو تن از فیلسوفان معاصر اسلامی یعنی مصطفی عبدالرازق و ابراهیم مدکور را یاد می کند و واکنش آنان را در برابر ادعاهای خاورشناسان مبنی بر غیر اصیل و یونانی بودن فلسفه اسلامی، بررسی می کند. وی پس از این بررسی نتیجه می گیرد که مصطفی عبدالرازق و ابراهیم مدکور آگاهی کافی از ماهیت و عناصر خاورشناسی نداشته اند. آن دو، دیدگاه و روش های خاورشناسی را نقادی نکرده اند بلکه در برابر ادعاهایی که برخی خاورشناسان غربی مطرح کرده اند واکنش نشان داده اند. این واکنش اگر چه به جهت تعصب ملی و قومی شایسته ستایش است اما از لحاظ علمی ناکافی و ناقص محسوب می شود. آشنا نبودن آنان با ماهیت خاورشناسی باعث شد که روش پیشنهادی آنها، روشی برگرفته از خاورشناسی باشد. آنان از خارج نظری بر خاورشناسی افکندند و از عناصر داخلی و محدوده ها و مرزهای آن غافل بودند. الجابری پس از بررسی دو مورد بالا، روش های تاریخی و دیدگاه های مختلف خاورشناسان - در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم که خاورشناسی به اوج خود رسیده بود- را درباره تاریخ فلسفه بررسی می کند و در این میان به سه الگوی مهم تاریخ خاورشناسی مربوط به فلسفه اسلامی پرداخته که هر کدام از آنها روشی از روش های عمده موجود در ادبیات خاورشناسی را نشان می دهد.

در این مقاله سعی داریم دیدگاه های خاورشناسان را درباره فلسفه اسلامی بررسی کنیم بی آنکه به پدیده خاورشناسی به طور کلی و واکنش های مسلمانان به آن بپردازیم؛ تنها خاورشناسی فلسفی را می کاویم و آرای فیلسوفان معاصر اسلامی را در واکنش به آن بررسی می کنیم. البته تنها به آرا و دیدگاه های دو تن از فیلسوفان مهم معاصر اسلامی در مصر یعنی مصطفی عبدالرازق و ابراهیم مدکور یاد می کنیم

پس از بررسی دو مورد بالا، روش های تاریخی و دیدگاه های مختلف نویسندگان غربی نسبت به تاریخ فلسفه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را که در آن دروه خاورشناسی به اوج خود رسیده بود، بررسی می کنیم و در این میان به سه الگوی مهم تاریخ خاورشناسی که به فلسفه اسلامی پرداخته و هر کدام از آنها روشی از روش های عمده موجود در ادبیات خاورشناسی را نشان می دهد، خواهیم پرداخت.

جهت فهم این سه الگوی مهم، نخست به کتاب "تاریخ فلسفه" اثر مهم امیل بریه (berhier) استاد فلسفه دانشگاه سوربون رجوع می کنیم که هم مصطفی عبدالرازق و هم ابراهیم مدکور به آن اشاره کرده اند. امیل بریه در کتاب خود به رغم اعتراف در مقدمه به پیشگام بودن سرزمین های شرقی مانند مصر و بین النهرین در زمینه اندیشه دینی و علمی و حتی فلسفی، در فصل اول کتاب از فلاسفه یونانی پیش از سقراط شروع می کند و اعتقاد دارد که فلسفه از قرن ششم قبل از میلاد در یونان متولد شده است و سپس به روم رفته و بعد از آن در اروپای مسیحی در خلال قرون وسطی و اروپای نوین گسترش یافته است و در خلال این مسیر تاریخی طولانی خود، دارای "وحدت و پیوستگی" می باشد. غیر از این رود خروشان یعنی رود فلسفه یونانی-اروپایی هر چه هست برکه های کوچک جدا افتاده و منزوی هستند که در هفت جلد کتاب تاریخ فلسفه امیل بریه هیچ جایی ندارند.

به طور کلی می توان گفت که در چارچوب این اروپا گرایی مفرط، فرایند بازسازی تاریخ فلسفه اروپایی شکل گرفت و نام تاریخ عمومی فلسفه یا تاریخ جهانی فلسفه به خود گرفت. این نکته را قبول داریم که مورخان فلسفه در اروپا در دو قرن اخیر از یک گرایش فکری واحد نیستند و راه و روش های متفاوتی دارند ولی با وجود این همه تنوع و تکرار، همه آنها در یک چارچوب قرار دارند و همه آنها در صدد تقویت این چارچوب کلی هستند. این چارچوب کلی چیزی نیست مگر "مرکزیت اروپا".

به هر حال می توان گفت که سه الگویی که مورخان فلسفه اروپا در آن جای می گیرند نیز بر خاورشناسان منطبق است: الگوی اول "کلی گرایی" که روش تاریخی را در پیش گرفته بودند، دسته دوم هواداران نگرش جزء گرایی که روش زبان شناسی تاریخی را به کار می بستند و دسته سوم طرفداران دیدگاه ذهن گرا که شخصیت فیلسوف و تجربه ذهنی وی را مطالعه می کردند. هر سه دسته و یا الگو، با وجود تفاوت روشی در یک چارچوب کلی قرار می گیرند. به طوری که خاورشناسان صاحب دیدگاه تاریخی، فلسفه اسلامی را به طور کلی بررسی کرده اند نه به عنوان یک جزء مشخص از یک واحد فرهنگ عام یعنی فرهنگ اسلامی. به عبارت دیگر فلسفه اسلامی را ادامه تحریف شده فلسفه یونانی می دانند. از سوی دیگر خاورشناسان هوادار روش زبان شناسی تاریخی به رغم اختلاف دیدگاه با دسته قبلی، در رجوع به فلسفه اسلامی با دسته قبل متفق و هم رأی می شود. اینان با دیدگاه جزء گرای خود، اجزای فلسفه اسلامی را به خود ارجاع نمی دهند بلکه آن اجزاء را به فلسفه یونانی یا اروپایی پیوند می دهند و هدف از آن خدمت به فلسفه اروپایی است. خاورشناسان صاحب سبک ذهن گرایی به رغم هم ذات پنداری با اندیشمندان اسلامی و تجربه های ذهنی آنها باز هم در همان چارچوب حرکت می کنند و رغبتی به خروج از آن ندارند. این نوع از خاورشناسان حتی اگر به یک شخصیت روحانی و یا فیلسوف اسلامی می پردازند، روحانی بودن و تقدس از بین رفته در فرهنگ اروپایی را از خلال بررسی این شخصیت جستجو می کنند. اجازه بدهید نمونه ای از هر کدام از این سه الگو در اینجا ذکر کنیم.

کتاب "تاریخ فلسفه در اسلام" نوشته خاورشناس آلمانی دیور (debor) اولین کتاب در تاریخ فلسفه اسلامی است که یک خاورشناس نوشته

تاریخ اندیشه فلسفی در اسلام از دوران قبل از ظهور اسلام در شبه جزیره عرب آغاز می کند و مراحل دگرگونی فلسفه اسلامی را در دوره های اولیه ظهور اسلام، پی می گیرد. اما وی نتوانست به خوبی بین مرحله صدر اسلام که بیشتر اصول فقه در آن رایج بود و مرحله بعد فلسفه اسلامی که در اندیشه کسانی مانند الکندی و فارابی متبلور شد، ارتباط ایجاد کند. به عبارت دیگر برای ایجاد ارتباط بین علم اصول فقه و علم کلام هیچ تلاشی انجام نداد. به این ترتیب از دیدگاه عقلانی خود را در برابر سه دایره در اندیشه اسلامی می یابیم: اصول فقه، علم کلام، فلسفه و منطق. این سه مانند سه جزیره از هم دور افتاده هستند که هیچ ارتباطی بین آنها برقرار نیست، بنابراین در تاریخ اندیشه اسلامی وحدت و پیوستگی وجود ندارد.

سه سال پس از انتشار کتاب "مقدمه ای بر تاریخ فلسفه اسلامی" از سوی عبدالرازق، ابراهیم مدکور کتابی با عنوان "فلسفه اسلامی روش و تطبیق" منتشر کرد. همان گونه که از اسم کتاب برمی آید نویسنده روشی برای تاریخ فلسفه اسلامی و تطبیق آن ارائه می کند. اما این روش چیست؟ این طرح فکری مانند طرح عبدالرازق از همان منطق فکری آغاز می شود؛ پاسخ به انکارکنندگان اصالت فلسفه اسلامی. مدکور نیز ضمن اشاره به دیدگاه های رنان و دیگر خاورشناسان غربی به ادعاهای آنها پاسخ می دهد. مدکور اعتقاد دارد که آشنایی غربی ها با فرهنگ اسلامی قبل از نیمه دوم قرن نوزدهم بسیار ناقص و سطحی و مبتنی بر منابع لاتین بود. خود شرقی ها نیز به صورت مردمان مغلوبی درآمده بودند که از احیا و معرفی افتخارات تمدن و فرهنگ خود عاجز بودند. به رغم همه تلاش های خاورشناسان، از نیمه دوم قرن نوزدهم به بعد، فلسفه اسلامی را از لحاظ تاریخ، نظریه شناسی و شخصیت شناسی، آن گونه که شایسته است بررسی نکرده اند. فلسفه اسلامی یک حلقه مفقوده در تاریخ بشری است که باید در جای خود قرار گیرد. به طور کلی هدف ابراهیم مدکور بازسازی تاریخ فلسفه اسلامی است از طریق کشف آن حلقه مفقوده در تاریخ اندیشه بشری؛ یعنی حلقه قرون وسطی و تعیین جایگاه فلسفه اسلامی در این حلقه مفقوده به طوری که فلسفه اسلامی در شرق به موازات و در تطابق با فلسفه لاتین در غرب قرار گیرد و از این فلسفه به علاوه پژوهش ها و آثار یهودی، بحث نظری در قرون وسطی شکل می گیرد. به طور کلی می توان گفت که طرح مذکور مبنی بر قرار دادن فلسفه اسلامی در مکان سزاوار خود در تاریخ اندیشه بشری، ترمیم و تکمیل تاریخ اندیشه غربی را در پی دارد. این نتیجه منطقی و عملی این پروژه فکری است.

با توجه به موارد بالا درمی یابیم که پیشگامان فلسفه اسلامی معاصر در قرن بیستم، خاورشناسان را به دو دسته تقسیم کرده اند: دسته اول برخی از پژوهشگران غربی که فلسفه اسلامی را زیر سؤال برده و ضمن تردید در اصالت آن، آن را فلسفه ای یونانی دانسته که به حروف عربی نوشته شده است. دسته دوم خاورشناسانی هستند که با پژوهش ها و نوشته های خود به فرهنگ و تمدن اسلامی به ویژه فلسفه اسلامی خدمت کرده اند.

به نظر می رسد که مصطفی عبدالرازق و مدکور آگاهی کافی از ماهیت و عناصر خاورشناسی نداشته اند. آنان دیدگاه و روش های خاورشناسی را نقد نکرده اند بلکه به ادعاهای برخی از خاورشناسان غربی واکنش نشان داده اند. این واکنش اگر چه از لحاظ تعصب ملی و قومی قابل ستایش است اما از لحاظ علمی ناقص محسوب می شود. عدم آشنایی آنها با ماهیت خاورشناسی باعث شد که روشی هم که آنها خود پیشنهاد کردند، روشی برگرفته از خاورشناسی باشد. آنها از خارج نظری بر خاورشناسی افکندند و از عناصر داخلی و محدوده ها و مرزهای آن غافل بودند.

لاهورت هیچ تمایز و جدایی وجود ندارد، پس طرح جدید کربن با علم به این نکته فلسفه اسلامی را بررسی می کند.

هانری کربن در مطالعات و پژوهش های خود به شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی بسیار علاقمند شد و درباره فلسفه وی مطالعات و کاوش های سترگی انجام داد. وی در ۱۹۴۵ عازم تهران شد و بخش مطالعات ایران را در آکادمی فرانسه-ایران تأسیس کرد و به مدت سی سال مدیریت آن را بر عهده گرفت. وی در این مدت اندیشه شیعه، فلسفه باطنی و اندیشه قدیم و معاصر ایران را در کانون مطالعه و پژوهش خود قرار داد. با وجود این از جنبه اندیشه غربی و بحران آن رهایی نیافت، بلکه در همه این مدت درگیر این مسأله و در پی یافتن راه حلی از درون فلسفه روحانی مشرق زمین بود. به طوری که می توان گفت که تمام زندگی علمی او در این تلاش صرف شد: ایجاد سازگاری بین فلسفه شرقی مشرق زمین و فلسفه شرقی مغرب زمین و کشف طریق ویژه و مستقل مذاهب عرفانی مرتبط با ادیان آسمانی.

در واقع هانری کربن به دلیل بحران اندیشه غرب در زمان بین دو جنگ جهانی اول و سیطره گرایش های ضد عقلانی بر آن، در فلسفه اسلامی به دنبال راه حل هایی جهت خروج از این بحران غلبه یافته بر وجودش بود. وی وقتی راهی شرق شد بحران روحی غرب و منازعات فکری آن را با خود حمل می کرد. در واقع، هانری کربن به پژوهش در اندیشه اشراقی در اسلام پرداخت تا با دشمن خود در غرب به ستیزه بپردازد و آن دشمن بزرگ عقلانیت هگلی بود که بین اندیشه و تاریخ وحدت ایجاد کرد. کربن در فلسفه سهروردی و شاگردان و رهروان وی، فلسفه نقیض فلسفه هگل را پیدا کرد و به شدت به آن تمسک جست و در اعماق آن به غور و تفحص پرداخت. اگر کربن در این حد متوقف می شد و تنها علائق شخصی را مد نظر قرا می داد، نمی توانسیم بر او خرده بگیریم و از او انتقاد کنیم اما او از این مرز جلوتر گام نهاد و به نگاشتن تاریخ فلسفه اسلامی از دیدگاه اشراقی پرداخت، به طوری که فلسفه اشراق سهروردی را به تجلی اسمی حقائق نبوت در اسلام تبدیل کرد. می توان گفت کربن همان کار هگل را کرد که فلسفه خود را تجلی اسمی حقایق فلسفه و دین در غرب قرار داد. در اصل همان امپریالیسمی که هگل در رابطه با اندیشه غرب انجام داد، هانری کربن آن را در حق اندیشه اسلامی روا داشت و این است حقیقت هم ذات پنداری خاورشناسانه با روحانیت اشراقی اسلامی.

از دید نگارنده، بر خلاف تصور همگان که فکر می کنند میدان فلسفه، کمترین تعرض و ضربه را از خاورشناسی شاهد بوده است، این امر صحت ندارد و عرصه فلسفه نیز از این اثرات مصون نمانده است. به طور کلی نمی توان منکر تلاش ها، کوشش ها، پژوهش ها و کاوش های خاورشناسان شد که پشتکار زیادی در عرصه فلسفه اسلامی از خود نشان داده و آثار زیادی از خود بر جای گذاشتند اما باید توجه داشت که در هر صورت این تلاش ها برای منفعت رسانی و خدمت به مسلمان ها نبوده و آنها در پس همه سعی و تلاش به فکر خود و منافع خویش بوده اند. پس باید با دانستن این اصل مهم با آنها به تعامل پرداخت. در پایان باید گفت که تاریخ فلسفه اسلامی هنوز به طور کامل و با در نظر گرفتن همه ابعاد و جوانب آن به رشته تحریر درنیامده است. آنچه که در این باره نوشته اند یا تکرار نوشته های اندیشمندان قدیم و یا الگوبرداری از آثار خاورشناسان بدون درک اهداف و انگیزه های آنان بوده است.

منبع:

محمد عابد الجابری، الرویه الفلسفیه فی الفلسفه الاسلامیه: طبیعتها و مكوناتها الایدیولوجیه و المنهجیه در: مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیه الاسلامیه، تونس ۱۹۸۵.

است. این کتاب که در اوایل قرن بیستم منتشر شد اولین کتابی است که فلسفه اسلامی را به صورت نوین از دیدگاه تاریخی بررسی می کند. دبور اعتقاد دارد که عقلانیت سامی قبل از پیوند با فلسفه یونانی هیچ دستاوردی در فلسفه و حکمت نداشته است. اندیشه سامی بر اساس امور طبیعی مانند زندگی انسان و سرنوشت او شکل گرفته است که متفرق و پراکنده است و هیچ ارتباطی با هم ندارند. عقل سامی هرگاه به چیزی رسید که از ادراک آن عاجز بود آن را به اراده الهی مرتبط می ساخت. بنابراین دبور به طور کامل نظریه رنان را با تمام گرایش های نژاد پرستانه آن قبول می کند. بر این اساس وی نتیجه می گیرد که فلسفه اسلامی به واسطه گرایش به ملت های نژاد سامی، اصیل به حساب نمی آید و ستون اصلی آن اقباس از کتب فلسفه یونانی است و حاوی عناصر جدیدی نیست.

این امر نشان می دهد که هدف دبور و دیگر خاورشناسان اروپایی از پژوهش درباره فلسفه اسلامی، جستجوی عناصر اصیل آن و درک طیف متفاوتی از اندیشه انسانی نیست بلکه اهداف آنها عبارتند از: اول، پیگیری ورود اندیشه های یونانی به تمدن شرقی و به معنی دیگر فهم استمرار و پیوستگی تاریخ فلسفه یونان؛ دوم، مقایسه میان تمدن اسلامی و تمدن یونان و تأکید بر انتقال فلسفه از یونان به تمدن اسلامی؛ سوم، آشنایی با اولین تلاش های بشری جهت استفاده از ثمرات اندیشه یونانی. با زهم تکرار می کنیم که ماهیت دیدگاه خاورشناسی در فلسفه این است که از مرکزیت اروپا سرچشمه می گیرد و در تلاش برای تقویت و پایندگی این چارچوب است.

نمونه دوم کتاب "نظریه اتم در نزد مسلمانان و رابطه آن با مذاهب یونان و هند" است که دکتر پینس (pines) آن را در دهه ۱۹۳۰ منتشر کرد. این کتاب نمونه ای از روش زبان شناسی تاریخی استفاده شده توسط خاورشناسان اروپایی است. پینس از یک سو موضوع تحقیق خود را بر متن های مختلف مبتنی می سازد و از سوی دیگر به جزئیات موضوعات و تجزیه آن به اجزاء کوچک تر می پردازد. هدف اصلی این کتاب فهم ریشه های یونانی یا هندی آرای علم کلام و فلسفه در مورد موضوع اتم است. این بدان معنا است که بحث اصلی به خارج از فرهنگ اسلامی مرتبط می شود و فرهنگ اسلامی امری فرعی به حساب می آید. وی مکرر به اندیشمندان اسلامی و آرای آنها درباره این موضوع اشاره می کند ولی ذکر این اندیشه ها در راستای مسائل و دغدغه های فرهنگ اسلامی صورت نمی گیرد بلکه در راستای فهم افکار اندیشمندان یونان و هند انجام می شود.

نمونه سوم و آخر، کتاب "تاریخ فلسفه اسلامی" هانری کربن است که در ۱۹۶۴ منتشر شد. کربن در کتاب خود ادعا می کند که طرح جدید و نوینی برای بررسی تاریخ فلسفه اسلامی در پیش گرفته است. وی اعلام می کند که این طرح بر سه اصل اساسی استوار شده است:

اصل اول این است که وی می خواهد فلسفه اسلامی و نه عربی را بررسی کند زیرا اصطلاح فلسفه عربی باعث می شود فیلسوفان ایرانی که به فارسی آثار خود را نگاشته اند از دایره بررسی خارج شوند. اصل دوم اینکه برخلاف آثار قبلی که در آنها تنها به فلاسفه بزرگ و معروف اسلامی پرداخته اند، این طرح جدید سعی می کند فلاسفه پس از این رشد را تا زمان حاضر به طور کامل بررسی کند. این اصل باعث می شود فلاسفه قدیم و جدید شیعه و آثار آنها به طور دقیق بررسی شوند.

اصل سوم اینکه آثار قبلی فلسفه اسلامی را از دیدگاه غرب و با تمایز آشکار و جدایی بین فلسفه و لاهوت و به عبارت دیگر دین و دنیا بررسی می کردند. اما از آنجایی که در اسلام بین دین و دنیا و فلسفه و