

## بررسی شرایط امکان اخذ میراث فلسفی یونان در آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام

\* مهدی عطایی

\* ابوالصالح تقی‌زاده طبری

### چکیده

در پژوهش پیش رو، تلاش بر آن است تا با سود جستن از مفهوم شرایط امکان، آغاز فلسفه اسلامی در جهان اسلام مورد بحث قرار گیرد. البته مد نظر این نوشتار، بررسی شرایط امکان آغاز فلسفه اسلامی در نسبت با میراث فلسفی یونان است. به عبارت دیگر، می‌خواهیم ببینیم متفکران مسلمان با چه شروطی، با میراث فلسفی یونان، مواجه شدند و توانستند این میراث را به درون کشیده، از آن خود کنند. فهم این شرایط در آن دوره تاریخی، اگر با فیلسوفان مسلمان وارد گفت‌وگو شویم، امکان‌هایی را برای امروز ما در برقراری نسبت با علوم انسانی غربی و بنا نهادن علوم انسانی اسلامی خواهد گشود. نشان خواهیم داد که «طلب حقیقت» و «توجه به تفکر از ناحیه تفکر»، از شروط مهمی بودند که تأسیس فلسفه اسلامی را در نسبت با میراث فلسفه یونانی، ممکن ساختند.

**کلیدواژه‌ها:** شرایط امکان، آغاز فلسفه، فلسفه اسلامی، میراث فلسفی یونان، حقیقت، تفکر.

---

\* دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل دانشگاه علامه طباطبائی علیه‌السلام. Icih1391@gmail.com

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی علیه‌السلام (دریافت و پذیرش: ۹۲/۰۹/۰۲ - ۹۳/۰۳/۱۰).

## مقدمه

برقراری نسبت با غرب، امروزه به مهم‌ترین چالش جامعه ما در همه سطوح تبدیل شده است. عده‌ای دغدغه انتقال تکنولوژی دارند و بعضی دیگر تلاش می‌کنند ظرفیت‌هایی را برای ورود یافته‌های علوم غربی به داخل کشور فراهم کنند. در چنین وضعیتی، عده محدودی نیز اصل این مواجهه را مسأله خود کرده‌اند. به این معنا که ما چگونه باید به این انتقال اندیشه، علم و تکنیک غربی توجه نماییم؟ آیا باید یکسره آن را به جهت تعلق به «تفکر و فرهنگ بیگانه»، نفی کنیم؟ آیا باید به آن، به مثابه «میراث مشترک بشری» احترام بگذاریم؛ و در عین پذیرش، خود را به سطح مشارکت در «پیشرفت» آن برسانیم؟ طرح پرسش به هر صورتی که باشد و پاسخ به هر شکلی که طرح شود، یک نکته همچنان به جا می‌ماند و آن ناگزیری از تعریف «نسبت» با عالم غربی است؛ عالمی که البته دیگر صرفاً متعلق به مغرب زمین نیست و همه عوالم دیگر را نیز مبتلای خویش کرده است. ما نه می‌توانیم «غربی» شویم و نه می‌توانیم بیرون از آن خود را تعریف کنیم؛ بلکه چاره‌ای نداریم جز آن‌که امکانی جدید برای خود «از درون» وضعیت کنونی مان باز کنیم. بنابراین تفکر درباره چگونگی مواجهه با اندیشه غربی، اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

در تاریخ ما قبلاً این اتفاق یک بار، البته به نحوی دیگر، رخ داده است. در ابتدای شکل‌گیری تمدن اسلامی، فیلسوفان مسلمان با میراث فلسفه یونانی مواجه شدند و آن را اخذ کردند. آن‌ها با میراثی نسبت برقرار کردند که از زمینه‌ای متفاوت با زمینه عالم اسلامی برآمده بود. متفکران مسلمان، میراث فکری یونان را با عالم خویش آشنا کردند و به تعبیر بهتر، از آن خود کردند. ما نیز امروز در شرایطی مشابه آن دوران قرار داریم. البته این انتقال بر خلاف دوران آغازین تمدن اسلامی، صورتی اجتناب‌ناپذیر دارد؛ اما در هر صورت، به جهت اصل مفهوم انتقال، آن هم میان دو زمینه فکری و فرهنگی متفاوت، قابل بررسی است. بعضی شاید بر این ارجاع تاریخی به دلیل تفاوت‌های عمیقی که میان دو دوره وجود دارد، طعنه بزنند. این اشکال باید به دقت مورد توجه قرار گیرد، اما وارد

نیست. به دلیل آن‌که ما از این ارجاع تاریخی، به دنبال «تذکر تاریخی» هستیم و همان طور که در بخش سوم توضیح خواهیم داد، این مفهوم اتفاقاً در نسبت امروز یک ملت با گذشته‌اش معنا می‌یابد. همچنین مراجعه به آن دوره زمانی، از جهت گشودن امکانی برای «گفت‌وگو» انجام شده است؛ گفت‌وگو با فیلسوفان مسلمان از پس سده‌ها فاصله. از آن‌جا که گشودن هر امکان جدیدی برای یک ملت باید با تذکر تاریخی همراه باشد، ناگزیر باید به گذشته چشم دوخت و از آن برای آینده درس گرفت. خصوصاً آن‌که در پژوهش پیش رو، نقطه تمرکز ما بر تجربه اخذ میراث فلسفی یونان (نه میراث علوم تجربی یونان چون طب، فیزیک و نجوم) است. به عبارت دیگر، ما سراغ انتقال چیزی در آن دوره تاریخی رفته‌ایم که نسبت وثیقی با مسأله امروز ما در برقراری نسبت با علوم انسانی غربی دارد. ما می‌خواهیم در گفت‌وگو با متفکران مسلمان که فلسفه‌ای اسلامی با خاستگاهی یونانی تأسیس کردند، شرایطی را جست‌وجو کنیم که در اثر آن، تأسیس فلسفه اسلامی ممکن شد. باید دید فهم این شروط امکان در برقراری نسبت با میراث یونانی، تا چه میزان می‌تواند برای ما در «تأسیس علوم انسانی اسلامی» در حال حاضر، موضوعیت داشته باشد. البته نکته آخر، راهی است که با پژوهش پیش رو، قرار است گشوده شود و محققان پیگیر آن شوند.

بر این اساس، در نوشتار پیش رو تلاش بر این است که ابتدا و در بخش اول، درباره مفاهیم «شرایط امکان» و «آغاز تفکر» - که در این نوشتار مکرر تکرار می‌شوند - توضیحاتی داده شود. خصوصاً مفهوم شرایط امکان که به نوعی چهارچوبی برای مطالعه ما نیز به شمار می‌رود. در بخش دوم، تلاش داریم نشان دهیم که وقتی از فلسفه اسلامی سخن گفته می‌شود، مراد چیست. ابتدا در یک بررسی مختصر تاریخی، به نهضت ترجمه می‌پردازیم؛ و سپس نشان می‌دهیم که فلسفه اسلامی، در واقع، هم «فلسفه» است، هم «اسلامی» است و در عین حال «خاستگاه یونانی» هم دارد. در بخش سوم نیز از شروط امکان تأسیس فلسفه اسلامی در نسبت با میراث فلسفی یونان بحث خواهد شد.

## بخش اول: شرایط امکان و آغاز تفکر

مفهوم «شرایط امکان» نشان خواهد داد که ما چگونه ظهور یک تفکر در تاریخ، مثلاً تفکر فلسفی در عالم اسلام، را مطالعه خواهیم کرد. بررسی «شرایط امکان» چیزی، به معنای فهم چگونگی گشوده شدن امکان آن چیز است. این نگاه، درست در نقطه مقابل نگاهی در تاریخ قرار می‌گیرد که می‌توان آن را، «نگاه علت‌کاوانه» نامید. چنانچه ما در پژوهش‌مان به جای عبارت «بررسی شرایط امکان» از عبارت «بررسی علل» استفاده می‌کردیم، باید راهی را دنبال می‌کردیم که با راهی که در این جا پیمودیم، متفاوت است. در پیش گرفتن «نگاه علت‌کاوانه» در موضوع پژوهش ما، به این معناست که تلاش داریم در تاریخ، به دنبال «عواملی» بگردیم که عمل اخذ میراث فلسفی از طریق آن‌ها انجام شده است. به عبارت دیگر، در صورت حذف فرضی علل، خودبه‌خود معلول نیز در تاریخ گم خواهد شد. «نگاه علت‌کاوانه» در موضوع مورد نظر ما ممکن است به چنین پاسخی ختم شود: بعضی ممکن است «چرایی» اخذ میراث فلسفی یونان را به اقتضائات سیاسی و اجتماعی آن دوران ارجاع دهند؛ مثلاً بگویند که اعراب مسلمان از آن‌جا که نفوذ تعالیم ایرانیان را در حوزه عالم اسلامی می‌دیدند، تلاش کردند اندیشه فلسفی یونان را برای برقراری توازن وارد کنند. باز هم می‌توان علل زمینه‌ای از این دست را برای اخذ میراث فلسفی یونان ذکر کرد. همچنین بعضی دیگر نیز ممکن است به صورتی ساده، علت اخذ را به مترجمان عالم اسلام ارجاع دهند.

به نظر می‌رسد «نگاه علت‌کاوانه» در بررسی ظهور تفکر در تاریخ، نابسنده باشد. به این معنا که ما نمی‌توانیم در رابطه علت و معلولی، به چرایی ظهور نوعی تفکر در تاریخ پی ببریم. بر این اساس، ما تنها می‌توانیم از «شرایط امکان» ظهور تفکر، سخن بگوییم. این حکم نه صرفاً بر تأسیس فلسفه در عالم اسلام، بلکه بر ظهور هر نوع تفکر دیگر در تاریخ نیز صادق است. هیچ‌گاه در «تاریخ» نمی‌توان مدعی شد که فلان عامل، «سبب تام» ظهور نوعی تفکر بوده است، بلکه صرفاً می‌توان گفت، آن عامل یا پدیده در فراهم آمدن «شرایط امکان» ظهور آن تفکر، مؤثر بوده است. به عبارت دیگر، تمام عوامل و اسباب

صرفاً در گشودن امکان ظهور یک تفکر مؤثرند و نه در ظهور اصل تفکر. اگر بدون توجه به «واسطه» «شرایط امکان»، علل و اسباب مختلف به ظهور تفکر متصل شوند، هیچ‌گاه معلوم نمی‌شود که چرا می‌بایست از آن «سبب خاص»، «چنین نتیجه‌ای» در «دوره‌ای خاص از تاریخ» حاصل شود. همان‌طور که رضا داوری به درستی توضیح می‌دهد، «آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام، آغاز آشنایی عالم اسلام با فلسفه یونانی نبود. مسلمانان از همان قرن اول هجری، آشنایی نسبتاً وسیعی با فلسفه یونانی داشتند؛ اما این به معنای شکل‌گیری نوعی تفکر خاص به نام «فلسفه اسلامی» نبود» (داوری، ۱۳۸۲: ۶۵). داوری پس از اشاره و نقد و بررسی علل و عوامل مختلفی که در ظهور فلسفه اسلامی در پژوهش‌های مختلف بدان‌ها اشاره شده، می‌نویسد:

با توجه به این نکات، ورود و نفوذ فلسفه یونانی در فرهنگ و تمدن اسلامی، از اسرار تاریخ است؛ و تمام علل و عواملی که برای توجیه آن ذکر می‌شود، باید به عنوان «شرط» تلقی شود و نه «علت»؛ شرط و علت را نباید اشتباه کرد؛ و از این گذشته در مقام سر، از علت پرسش نمی‌شود (همان: ۸۸).

بر این اساس، زمانی که ما از «شرایط امکان» انتقال میراث فلسفی یونان و ظهور فلسفه اسلامی سخن می‌گوییم، به دنبال علت این انتقال و ظهور فلسفه اسلامی نیستیم، بلکه پیگیر فهم چگونگی گشوده شدن امکان آن انتقال و این ظهور هستیم. توجه به شرایط امکان در ظهور چیزی در تاریخ، همچنین به این معناست که «ممکن» بود آن چیز ظاهر نشود، اما ظاهر شد. شاید بتوان با مثالی این بحث را روشن‌تر کرد. زمانی که ما درختی را در زمینی مشاهده می‌کنیم، ممکن است ندانیم که این درخت چگونه در این زمین کاشته شده است اما با فهم «شرایط» زمین، می‌توانیم پی ببریم که «امکان» کاشتن و رشد یافتن این درخت در این زمین وجود داشته است، هرچند می‌توانست این درخت وجود نداشته باشد. «بررسی شرایط امکان اخذ میراث فلسفی یونان در آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام» نیز به همین معناست. ما «شرایطی» را که ظهور فلسفه در عالم اسلام را «ممکن» کرده، بررسی خواهیم کرد و نه عللی را که سبب این ظهور شده‌اند.

همان طور که گفته شد، مفهوم شرایط امکان در این پژوهش، بیشترین نسبت را با مفهوم «آغاز» دارد. اساساً شرایط امکان در این جا موضوعی درباره «آغاز» است و البته پرسش از «آغاز»، همواره پرسشی درباره شرایط امکان خواهد بود. این نکته که «آغاز» در موضوعات مختلف، کی بوده، ذهن پژوهشگران را به خود مشغول داشته است. اما آن گونه که در بحث شرایط امکان آوردیم، «آغاز» به آسانی در دسترس ما نیست. گادامر در رساله «آغاز فلسفه» اشارات مهمی در این زمینه دارد که اتفاقاً با جهت کلی نوشتار ما نیز همسو است. مسأله او در این رساله، «آغاز فلسفه یونان است که در عین حال، آغاز فرهنگ غرب نیز هست» (گادامر، ۱۳۹۰: ۱). گادامر می‌پرسد: «مراد ما از principium در این جا چیست؟» او در توضیح وجوه مختلف مفهوم آغاز یا principium، به نظر ارسطو در این باره توجه می‌کند؛ ارسطو معتقد بود:

زمان، آغاز ندارد؛ زیرا هر لحظه‌ای را که نخستین لحظه قرار دهیم، باز ناگزیر به لحظه‌ای دیگر و پیش‌تر فکر می‌کنیم. گریزی از دیالکتیک آغاز وجود ندارد (همان: ۷).

گادامر پس از برشمردن معانی مختلفی که ممکن است از مفهوم آغاز مراد شود، معنای مختار خویش را بیان می‌کند که از همه معانی دیگر، «پرثمرتر و مناسب‌تر» می‌داند. در نظر او در بررسی مفهوم آغاز، بهتر است از «آغازندگی یا نوحاستگی» سخن گفته شود:

غرض از آغازنده یا نوحاسته بودن، این است که چیزی هنوز به هیچ معنایی و در مسیر هیچ غایتی و از جهت هیچ تصویری، معین و مشخص نیست؛ و هنوز بسیاری پیشامدها (البته در حد معقول) امکان‌پذیر است (همان: ۱۴).

گادامر در واقع از آغازی سخن می‌گوید که کاملاً گشوده به تاریخ است و به این جهت، لبریز از امکان‌هایی است که در پیش رو دارد. او در ادامه می‌نویسد:

شاید معنای حقیقی آغاز، چیزی بیش از این نباشد که شخص بداند معنای آغاز هر چیزی، این است که کسی آن را در جوانی آن بشناسد. مقصود من، آن مرحله

از زندگی هر انسانی است که هنوز گام‌های ملموس و قطعی در جهت بالیدن و شکوفایی برداشته نشده است (همان: ۱۵).

معنای گلد/مر از «آغاز»، به وضعیتی اشاره دارد که در آن، امکان‌های از پیش نامعلومی، هستی آن چیز در آغاز را پر کرده است. هر چه این چیز در زمان پیش‌تر می‌رود، کم‌کم مسیر خویش را می‌یابد. او معتقد است زمانی که از «آغاز فلسفه» در پیشاسقراطیان سخن می‌گوییم، باید همین معنا را مراد کنیم. به نظر می‌رسد آغاز تفکر همواره این گونه باشد؛ چراکه در خود، امکان‌های گسترده‌ای را به روی هستی می‌گشاید؛ امکان‌هایی که در گذر تاریخ، ممکن است به مسیرهایی درآید که در مرحله آغاز، حتی تصور آن نمی‌رفت. شاید از همین جا بتوان پی برد که چرا «التفات به آغاز»، مهم است. اهمیت التفات به آغاز در این جا از دو حیث قابل اشاره است:

اول) هایدگر در ابتدای رساله «سراغاز کار هنری» اشاراتی درباره مفهوم سراغاز دارد که ذکر آن در این جا رای مقصود ما در این پژوهش، ضروری است. در نظر او، زمانی که به آغاز چیزی توجه می‌کنیم، در واقع تلاش داریم به آن چیز، آن چنان که هست، نزدیک شویم (هایدگر، ۱۳۹۰: ۱). بنا بر نظر هایدگر، آغاز یک چیز، «آن چیز آن گونه که هست»، دانسته شده است: «سراغاز هر چیزی برآمدگی ذات آن است» (همان).<sup>۱</sup> آغاز یک چیز از آن جا که سرچشمه امکان‌هایی است که آن چیز فرا روی می‌آورد، ما را به ذات آن چیز می‌رساند یا نزدیک می‌کند. این امکان‌ها همان طور که گلد/مر هم اشاره کرده بود، از پیش نامعلوم است و از پی هم، هم را به ظهور می‌آورند. التفات به آغاز، التفات به

۱. در توضیح شفاف‌تر مفهوم «سراغاز» در رساله «سراغاز کار هنری»، خصوصاً عبارتی را که ما در این جا نقل کردیم، فقره‌ای را از کتاب «هایدگر و هنر» نوشته یوزف کوکلمانس - که در واقع شرح رساله کوتاه هایدگر است - می‌آوریم. کوکلمانس می‌نویسد: «هایدگر توضیح می‌دهد که سراغاز در این جا به معنای سرچشمه‌ای است که چیزی از آن نشأت می‌گیرد. همان چیزی که این امکان را برای یک شیء فراهم می‌کند که چونان آنچه که هست و آن گونه که هست، برآید. با سراغاز و از طریق آن است که هر چیز، هست آنچه هست و اصلاً وجود دارد. آنچه یک چیز هست را به لحاظ شیوه آن، ذات می‌نامیم. پس سراغاز هر چیز سرچشمه‌ای است که ذاتش به طور اساسی از آن نشأت می‌گیرد» (کوکلمانس، ۱۳۸۸: ۱۷۱).

مرحله‌ای است که در آن زمینه، امکان به ظهور آمدن این امکان‌ها فراهم آمده بود. آغازی که هایدگر درباره آن سخن می‌گوید، به «کار هنری» مربوط است و با آغازی که ما در نظر داریم (آغاز تأسیس فلسفه) به لحاظ جنس موضوع، متفاوت است؛ اما وقتی پرسش به آغاز چیزی معطوف باشد، این تفاوت موضوعی در تشخیص اهمیت معنای مفهوم آغاز، مدخلیت ندارد. پرسش از آغاز هر چیزی ما را به ذات آن دلالت می‌کند. پرسش از آغاز یک چیز، پرسش آسانی نیست؛ اما نفس‌انتهای به این پرسش، نزدیک شدن ما به «آغاز» و «ذات» آن چیز را به همراه خواهد داشت.

دوم) آغاز از جهت دیگر، «تذکری تاریخی» است برای آن‌ها که از امروز، به آغاز می‌نگرند. اما این تذکر تاریخی، به دو صورت ممکن است پیش رو قرار بگیرد: در صورت اول، آغاز، آغاز چیزی است که تا به امروز آمده است و به همین جهت، موقعیت امروزی آن چیز، با تذکر تاریخی آغازش فهمیده می‌شود. فرهنگ و تفکر یونانی، برای غرب چنین صورتی از آغاز دارد. ورنریگر در مقدمه کتاب «پایدیا» با اشاره به نسبت اروپای امروز با یونان باستان، این گونه آغاز بودن یونان را توضیح می‌دهد:

اصطلاح «آغاز» را در این‌جا به معنی آغاز زمانی به کار نمی‌برم، بلکه مرادم مبدأ فرهنگی است که ما در هر مرحله‌ای باید برای تعیین موقعیت خود روی به عقب برگردانیم و به سوی آن بنگریم؛ و همین، علت روی آوردن مکرر ما اروپاییان به فرهنگ یونانی در طول تاریخ اروپا است (یگر، ۱۳۷۵: ۱۹).

در صورت دوم، آغاز، آغاز چیزی است که در تاریخ، تداوم داشته است، اما در امروز، جایگاه و موقعیت مشخصی ندارد. «آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام» برای ما چنین وضعی دارد و این نکته بسیار مهمی است.<sup>۱</sup> از آن‌جا که ما نتوانسته‌ایم تاریخ خود را

۱. باید توجه کرد که در این‌جا اساساً به دنبال مقایسه فرهنگ و تفکر یونانی به عنوان آغاز غرب با تأسیس تفکر فلسفی در عالم اسلامی به عنوان آغازی برای خودمان نیستیم. واضح است این مقایسه به دلیل عدم سنجیت دو سوی قیاس، بی‌وجه است. در این‌جا بیش‌تر تلاش می‌کنیم تا دو معنای مختلف از ارجاع به آغاز را توضیح دهیم. از این رو، مخاطب این نوشتار باید نسبت به هرگونه شبیه‌سازی به گونه‌ای که شرح آن رفت، بر حذر باشد.



بنویسیم، بنابراین نمی‌توانیم جایگاه نقاط عطف تاریخی خویش را - مثلاً آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلام - مشخص نماییم؛ و از این رهگذر، خطی میان آن روز و امروز رسم کنیم. از این رو، ما با آن آغاز هیچ رابطه‌ای برقرار نمی‌کنیم و از آن، نیرویی دریافت نمی‌کنیم. در نتیجه، تا زمانی که امکان نگاشتن تاریخمان برای ما حاصل نشود، ارجاع دادن به هر آغازِ هویت‌بخش برای فهم موقعیت کنونی مان غیرواقعی و ساختگی خواهد بود.<sup>۱</sup>

اما همه این‌ها به معنای آن نیست که ارجاع به آغاز تفکر فلسفی در عالم اسلامی، تلاشی بی‌حاصل است؛ بلکه ضروری است و همان طور که گفته شد، از رهگذر آن، تذکر تاریخی برای ما فراهم می‌آید. ما چاره‌ای نداریم جز آن‌که خود را از گم شدن در زمان، نجات دهیم. ملتی که در زمان گم شده باشد، افزون بر این‌که گذشته هویت‌بخش ندارد، آینده نیز نخواهد داشت. ما نیاز داریم نقاطی را در تاریخ بیابیم که ثقل آن‌ها مرجعی برای تذکر تاریخی ما باشد تا حداقلی از نگاه تاریخی داشته باشیم؛ و اگر نتوانیم گذشته‌ای مشخص و هویت‌آفرین برای خود ترسیم کنیم، آینده را نیز رها نکرده باشیم. بر خلاف آنچه یگر درباره‌ی وجه ارجاع به تفکر و فرهنگ یونانی می‌نویسد، برای ما دیر شده است تا با تذکرات تاریخی، به «نیاز زندگی» امروزمان پاسخ دهیم (همان: ۲۰). ما بیش‌تر برای داشتن آینده و تدارک آن، به تذکر تاریخی نیاز داریم؛ و از این رو، باید به این نقاط عطف رجوع کنیم.

---

۱. این نکته که ما هنوز نتوانسته‌ایم تاریخ خود را بنگاریم، نکته‌ای بسیار مهم است که در این‌جا مجال توضیح آن نیست؛ اما در اشاره‌ای کوتاه باید گفت تا زمانی که مسأله هویتی ما پاسخی نیابد، نگاشتن تاریخمان نیز ممکن نمی‌شود. ما هنوز نتوانسته‌ایم میان سه لایه اصلی هویتی مان یعنی اسلامی، ایرانی و مدرن، ارتباطی معنادار برقرار کنیم. وقتی هنوز نمی‌دانیم «که هستیم»، چگونه می‌توانیم تاریخ خویش را بنگاریم. «گذشته» خویش را باید چگونه بخوانیم تا آن را به امروز برسانیم؟ این پرسش، به‌سادگی پاسخ نخواهد یافت. همان طور که در اطراف خویش می‌بینیم، ما نمی‌دانیم وضعیت امروزمان را به تاریخ ایران ارجاع دهیم یا تاریخ اسلام یا تاریخ غرب؛ و تازه هر کدام به چه مقطعی. می‌دانیم که هر کدام از این اقوال، طرفدارانی دارد. باید پرسش از «چیستی من ایرانی» به دغدغه همه متفکران داخلی تبدیل شود تا از رهگذر آن، امکان نگاشتن تاریخمان چون ضرورتی پیش‌رو قرار گیرد.

از آنچه اشاره شد دریافتیم که التفات به آغاز فلسفه در عالم اسلام، از سویی ما را به ذات فلسفه اسلامی می‌رساند و آشکار می‌کند که فلسفه اسلامی چه چیزی هست؛ و از سوی دیگر، اشاره به آغاز فلسفه اسلامی، تذکری تاریخی برای ما خواهد بود. بر اساس آنچه گذشت، تلاش داریم تا از «شرایط امکان یک آغاز» سخن بگوییم. به عبارت دیگر، می‌خواهیم شرایط به ظهور آمدن چیزی را در آغاز آن، به فهم آوریم؛ چراکه تنها چیزی آغاز می‌شود که قبل از آن، ممکن شده باشد.

### بخش دوم: تأسیس فلسفه در عالم اسلام

برای آن که زمینه «بررسی شرایط امکان اخذ میراث فلسفی یونان در آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام» فراهم شود، ابتدا می‌بایست به سیر تاریخی ظهور فلسفه در عالم اسلام پرداخت. ما در این جا تلاش داریم تا نشان دهیم آنچه قرار است از شروط امکانش سخن بگوییم، تفکر فلسفی به معنای حقیقی کلمه است که در عالم اسلام آغاز شد. در این بررسی تاریخی، نقطه تمرکز ما بر تجربه اخذ «میراث فلسفی یونان» خواهد بود. همان طور که می‌دانیم، مسلمانان در پرتو نهضت ترجمه، تنها میراث فلسفی یونان را اخذ نکردند؛ بلکه پیش از آن، علومی چون طب، فیزیک، و نجوم را نیز از یونان و البته دیگر اقوام، به عالم اسلام آوردند. اما از آن جا که مسأله امروز ما در نسبت با علوم غربی، بیش از هر چیز به علوم انسانی برمی‌گردد، بنابراین باید سراغ تجربه‌ای در تاریخ رفت که راه آموز نیاز امروز ما باشد. بر همین اساس، انتقال و اخذ میراث فلسفی یونان در این نوشتار مورد توجه قرار گرفته است. به عبارت دیگر، ما سراغ انتقال چیزی در آن دوره تاریخی رفته‌ایم که ربط وثیقی با مسأله امروز ما در برقراری نسبت با علوم انسانی غربی دارد.

در این مطالعه تاریخی، توجه ویژه‌ای به نهضت ترجمه داریم که زمینه آشنایی مسلمانان با میراث فلسفی یونان را فراهم کرد. فرانتس روزنتال در کتاب میراث کلاسیک در اسلام، مواجهه جهان اسلام با میراث کلاسیک یونان را آغاز تحولی شگرف در تمدن بشری می‌داند. به عقیده او نهضت ترجمه در فرایند انتقال میراث یونان به جهان اسلام،

اهمیت بسزایی دارد. روزنتال درباره اهمیت نهضت ترجمه می نویسد:

نهضت ترجمه، اسلام و یونان را در یک کنش خلاق آگاهانه با یکدیگر قرار داد. میراث عصر باستان کلاسیک در پرتو تحقیقات و تتبعات عالمان، احیا شد. حاصل این امر، پیدایش دیدگاه تازه‌ای نسبت به حیات بود که به اسلام، گرایشی عقلانی می‌بخشید؛ و این جهت‌گیری عقلانی (هم البته)، به سبب فراهم نیامدن زمینه‌ها و بسترهای لازم، نمی‌توانست به خودی خود در اسلام بروز یابد (روزنتال، ۱۳۸۲: ۱۷۳).

روزنتال در این‌جا از عبارت قابل تأمل «کنش خلاق آگاهانه» برای توصیف تعامل اسلام و میراث کلاسیک یونان استفاده می‌کند. این درک روزنتال از نحوه مواجهه مسلمانان با تمدن یونانی، گویای این واقعیت است که مسلمانان از روی تصادف یا از موضعی منفعلانه به سراغ میراث علمی، و به طور خاص میراث فلسفی یونان باستان نرفته‌اند؛ بلکه این مواجهه، مواجهه‌ای آگاهانه و فعال بوده است. نادیده گرفتن یا انکار این نحوه مواجهه، به مغفول ماندن «خودانگیختگی» موجود در عالم اسلامی و فیلسوفان مسلمان در انتقال فعال میراث فلسفی یونان منجر خواهد شد؛ گویی این‌که عالم اسلام بدون آن‌که خود خواسته باشد یا در آن نقشی مؤثر داشته باشد، وارث میراث فلسفی یونان شده است؛ در حالی که میراث فلسفی یونان به صورتی تصادفی و ناآگاهانه وارد جهان اسلام نشد، بلکه این مسلمانان بودند که به صورتی خودانگیخته به سراغ میراث فلسفی یونان رفتند و آن را «اخذ» کردند. به لحاظ تاریخی نیز مفهوم «اخذ»، تناسب بیش‌تری با تجربه مسلمانان در مواجهه با میراث فلسفی یونان دارد؛ چراکه می‌دانیم در حرکت علمی مسلمانان، نهضت ترجمه دارای اهمیت زیادی است و تلاش مسلمانان برای ترجمه میراث فلسفی یونان، خود نشان از خودانگیختگی در تعامل با میراث فکری یونان دارد (see: Rosental, 1975).

باور به خودانگیختگی در اخذ میراث فلسفی یونان توسط مسلمانان، در درون خود، نتایج و معانی مستتری دارد. مهم‌ترین معنایی که خودانگیختگی مسلمانان ما را به آن رهنمون می‌سازد، تناسب میراث فلسفی یونان با عالم اسلام است. به تعبیر د/وری، همه

فرهنگ‌ها و مردمان به فلسفه اعتنا نمی‌کنند؛ و اگر مردمی به سوی فلسفه می‌روند، باید دید که فلسفه چه تناسبی با عالم آن مردم (فهم، علم و عمل آنان) داشته است؛ فلسفه نیز «یک امر ابژکتیو» نیست که به هر جا و هر عالمی که می‌رود، «یکسان درک شود»؛ فلسفه به هر عالمی که برود، رنگ و بوی آن عالم را می‌گیرد (داوری، ۱۳۸۹: ۷۸ و ۸۸).

بر این بنیاد می‌توان پرسید که مگر عالم اسلام در آن دوره، چه ویژگی‌هایی داشت که امکان اخذ میراث فلسفی یونان توسط مسلمانان، در آن میسر شد؟

ما بر اساس چنین نگاهی، در این بخش به دنبال بررسی این موضوع هستیم که در عالم اسلام چه گذشت و نهضت ترجمه چگونه رخ داد؛ و این رخداد چگونه یکی از شروط امکان‌پذیر شدن فلسفه اسلامی را فراهم کرد.

در نظر کسانی که نگاه تاریخی و علت‌کاوانه دارند، بسط سرزمینی جهان اسلام و موج اول فتوحات مسلمانان، به آشنایی آن‌ها با فرهنگ و علوم رایج در تمدن‌های دیگر منجر شد. فتح سوریه و مصر، مواجهه مسلمانان را با تمدن هلنستیک (آنچه در کسوت یونانی و رومی به شرف رسیده است) به عنوان فرهنگ غالب در تاریخ باستان، به همراه داشت. در شرق جهان اسلام نیز شکست امپراتوری ساسانیان از مسلمانان، زمینه آشنایی بیش‌تر مسلمانان را با علوم و فنون جدید فراهم ساخت. این امر، گنجینه عظیمی از میراث علمی و فرهنگی سایر ملل را در دسترس مسلمانان قرار می‌داد.

دسترسی مسلمانان به این میراث غنی، زمینه‌ساز شکل‌گیری نهضت ترجمه برای برگردان نمودن این میراث علمی به زبان عربی بود. البته صرف در دسترس بودن این میراث علمی، باعث توجه مسلمانان به آن نشد. در قالب نگاه علت‌کاوانه، برای شکل‌گیری نهضت ترجمه و توجه مسلمانان به میراث علمی سایر ملل، دلایل متفاوتی بیان شده است. در این چهارچوب، شاید فواید عملی این علوم جدید چون شیمی، طب، ریاضیات و... برای مسلمانان و تأثیر آن در زندگی روزمره را بتوان عاملی برای توجه مسلمانان به این علوم به شمار آورد. حمایت سیاسی خلفای اموی و عباسی از ترجمه این علوم برای استفاده از آن در اداره امپراتوری اسلامی و استوار ساختن پایه‌های

خلافشان، دلیل دیگری برای ظهور نهضت ترجمه دانسته شده است (see: Leaman, 2004). برخی دیگر، معتقدند که تلاش برای دفاع از دین در برابر بدعت گذاران و سایر ادیان (یهودیت و مسیحیت) از یک سو و فهم عمیق تر دین، باعث توجه ویژه مسلمانان به علوم عقلی چون منطق و فلسفه شد (رک: الفاخوری، ۱۳۷۷)؛ اما به گفته روزنتال:

نه منفعت‌گرایی عملی - با آن که موجب آشنایی مسلمانان با دانش‌هایی نظیر پزشکی، کیمیا و علوم دقیقه شد که برایشان مطلوب بود - و نه منفعت‌گرایی نظری - که آن‌ها را برانگیخت تا به مسائل کلامی و فلسفی اشتغال یابند - نمی‌توانست برای تقویت و تأیید یک فعالیت ترجمه‌ای گسترده، کفایت کند (روزنتال، همان: ۱۶۳).

در نظر روزنتال، آنچه مسلمانان را بر آن داشت تا میراث علمی ملل دیگر را اخذ کنند و آن را از آن خود سازند، تأکیدهای دینی در تعالیم و آموزه‌های اسلامی درباره علم‌آموزی بود. تأکیدات صریح در قرآن و سنت نبوی، درباره علم‌آموزی، عامل اصلی عطش مسلمانان در دانش‌اندوزی بود و اگر جایگاه محوری علم در دین و تأکیدات دینی در زمینه علم‌آموزی نبود، شاید هیچ‌گاه نهضت ترجمه به وسعتی که انجام شد، به وقوع نمی‌پیوست.

تلاش‌های ابتدایی مسلمانان برای اخذ میراث علمی یونان، به همان قرن اول هجری بازمی‌گردد. البته قبل از اسلام، ترجمه آثار یونانی در ممالکی که پس از ظهور اسلام تحت نفوذ حکومت اسلامی واقع شد، شروع شده بود و مدارسی نیز همچون اسکندریه در مصر، مدرسه رها و جندی‌شاپور در ایران، و مدرسه نصیبین و حران، به فعالیت علمی مشغول بودند (فلاح رفیع، ۱۳۸۰: ۱۰) که پس از اسلام، پایگاهی برای انتقال میراث فلسفی یونان به جهان اسلام شدند. ده سال پس از وفات پیامبر، مسلمانان سرزمین‌های سوریه، ایران و مصر را فتح کردند که تفکر فلسفی در آن‌ها وجود داشت. همچنین «میراث فلسفی در میان حرانیان زنده بود و مکاتب فکری مسیحی مانند سریانیان و یعقوبیان که میراث ارسطو را در صومعه‌های خود حفظ کرده بودند. آن صومعه‌ها مراکزی برای بحث درباره تثلیث، توحید و سؤالات دیگر بودند؛ و این سنتی زنده (در حران) بود که

مسلمانان نیمه قرن هفتم میلادی خود را با آن، مواجه یافتند» (Diagne, 2004: 124). اما به رغم این فعالیت‌ها، نه مکاتب فلسفی و نه فیلسوفان بزرگی در این مراکز ظهور نکردند؛ و تنها در دوره اسلامی بود که فلسفه اسلامی و فیلسوفان بزرگی متأثر از میراث فلسفی یونان ظهور کردند.

در اواخر قرن اول هجری، در اثر آشنایی مسلمانان با علوم جدید، زمینه ترجمه منابع علمی به زبان عربی فراهم شد؛ و در دوره خلافت امویان، این جریان آغاز شد؛ و در دوره خلافت عباسی، گسترش یافت. *صدرالمآلهین شیرازی* در کتاب «اسفار»، به نقل از «المطارحات» سهرودی ذکر می‌کند:

در عهد بنی‌امیه، ترجمه‌هایی از یونانی، بین مسلمانان رواج یافت و آنان با چنان اشتیاقی به آن ترجمه‌ها روی آوردند که این کار، آن‌ها را به افراط کشانید و مبالغه‌هایی نیز در این باره نمودند (فلاح رفیع، همان: ۱۰).

استقرار حکومت اموی در شام و نزدیکی آنان به رومیان و تسلط بر مدارس علمی رها (ادسا)، نصیبین، حران و انطاکیه، رفته‌رفته زمینه‌های آغاز حرکت علمی بزرگی را مهیا کرد که به نهضت ترجمه منتهی شد. بنا بر قول مشهور، نخستین ترجمه در دوره اموی، به *خالد بن یزید بن معاویه* اختصاص دارد. او که به علم‌آموزی علاقه داشت، عده‌ای از فارغ‌التحصیلان مدرسه اسکندریه را به شام آورد تا به او شیمی بیاموزند و پس از مدتی او شخصی به نام *استیفان* را مأمور کرد تا نوشته‌های یونانی مربوط به کیمیا را به عربی ترجمه کند (عظیمی اعتمادی، ۱۳۷۶: ۱۳۶). از دیگر خلفای اموی که نامی در ترجمه و نقل منابع از خود بر جای گذاشته، *عمر بن عبدالعزیز* است. به فرمان او، کتاب «اهرن» (Heron) که در زمینه پزشکی بود، توسط *ماسرجویه* (ماسرجیس) به عربی برگردان شد (جان احمدی، ۱۳۷۹: ۸۸).

به رغم آشنایی مسلمانان با علوم سایر ملل و تلاش‌های صورت گرفته برای اخذ این علوم توسط مسلمانان در عصر اموی، در این دوره، فعالیت‌های ترجمه در مقیاسی وسیع و گسترده صورت نگرفت. *روزنتال* در این باره می‌نویسد:

حکام اموی در دومین موج فتوحات اسلامی (۶۷۰-۷۱۱م) که در فتح اسپانیا به حد اعلای خود رسید، درگیر خصومتی سخت با بیزانس بودند؛ از این رو، کاملاً طبیعی بود

که امویان نه می‌توانستند کار مهم مطالعات رسمی فرهنگ یونانی را به عهده بگیرند و نه قادر بودند به آن تسامح ورزند؛ و شگفت‌انگیز نیست که در زمان حاکمیت آنان، فعالیت‌های ترجمه در مقیاسی وسیع صورت نگرفت (روزنتال، همان: ۱۶۰).

به نظر می‌رسد نمی‌توان مانند نظر روزنتال، دلیل عدم گسترش فعالیت ترجمه در دوره اموی را صرفاً به دلایل سیاسی فروکاست. بیش از همه، سیطره نگاه اشعری بر دستگاه خلافت در زمان امویان، باعث شد که در این دوره، با احتیاط و وسواس بیش‌تری به میراث علمی سایر ملل - که در دسترس مسلمانان قرار گرفته بود - نگرینسته شود و در قیاس با عوامل سیاسی - که روزنتال آن را برجسته می‌کند - این مسأله قابل تأمل‌تر به نظر می‌رسد. در مورد احتیاط در ترجمه و انتشار میراث علمی سایر تمدن‌ها در زمان خلفای اموی، ابن‌جلیجل نمونه قابل تأملی را ذکر می‌کند. او درباره سخت‌گیری عمر بن عبدالعزیز درباره انتشار کتاب «اهرن» - که مارس‌جویه ترجمه کرده بود - چنین روایت می‌کند:

چگونه عده‌ای از خلیفه خواستند تا از آن کتاب رونویسی کرده و آن را منتشر نمایند، اما خلیفه سخت‌گیر راضی نمی‌شد. سرانجام پافشاری‌های بسیار آنان خلیفه را وادار نمود تا پس از چهل روز اندیشیدن و استخاره کردن، کتاب را عرضه کرده، اجاز طبع و انتشار آن را صادر نماید (جان احمدی، همان: ۸۸).

با به قدرت رسیدن عباسیان، ترجمه آثار میراث علمی پیشینیان به عربی، رونقی دوچندان یافت؛ و میراث علمی و به‌ویژه فلسفی تمدن یونان باستان، از طریق سریانیان<sup>۱</sup> وارد جهان اسلام شد. «در حران، در شمال عراق، در مدارس فلسفه، میراث هلنستیک به صورت اصیل و دست‌نخورده به زبان یونانی یا سریانی نگهداری شده بود» (Hozien, 2005: 118). «به طور کلی، ورود جریان فلسفی به عالم اسلام بعد از قرن سوم، به یاری ترجمه‌های سریانی و

---

۱. سریانیان قومی از نصارا بودند که به زبان یونانی آشنایی داشتند و آن را خوب می‌فهمیدند. ترجمه‌های آنان نیز با دقت بالا صورت می‌گرفت و به همین دلیل، مترجمان سریانی، از اعتبار بالایی نزد مسلمانان برخوردار بودند.

اسکندری صورت گرفت و دسترسی مستقیم به آثار یونانی میسر نبود» (Craig, 1998: 220). انتقال پایتخت سیاسی و علمی جهان اسلام از دمشق به بغداد در زمان عباسیان و دانش دوستی عباسیان و حمایت آن‌ها از فعالیت‌های علمی، باعث شدت یافتن ترجمه میراث فلسفی بر جای مانده از یونانیان نزد اقوام دیگر، مانند سریانیان، به زبان عربی شد. علاوه بر این، تأثیر و نفوذ معتزله بر خلفای عباسی به گسترش یافتن ترجمه میراث فلسفی یونان منجر شد.<sup>۱</sup> در میان خلفای عباسی مأمون بیش از همه به تفکرات اعتزالی گرایش داشت و «گرایش‌های اعتزالی خلیفه و رونق مجالس علمی و فلسفی، ترجمه و تألیف کتاب‌های بی‌شماری را در رد یا اثبات نظریه‌ها و آرای طرفین مخالف یا موافق در پی داشت. خلیفه نیز برای تثبیت آرای معتزله و شاید هجوم شبهات وارد شده به عقاید اسلامی، فرمان داد تا بسیاری از تألیفات فلسفی به‌ویژه آثار ارسطو، جمع‌آوری شده و به عربی ترجمه شوند» (جان احمدی، همان: ۹۷). «نماد این حمایت خلیفه، تأسیس بیت‌الحکمه در بغداد به عنوان مرکزی برای ترجمه میراث فلسفی یونان به زبان عربی توسط مترجمان بود» (Diagne, Ibid: 125). بیت‌الحکمه یکی از عظیم‌ترین مراکز انتقال علوم در تاریخ به شمار می‌رود. بیت‌الحکمه به عنوان کتابخانه، مرکز ترجمه و مرکز پژوهش‌های علمی، پایگاهی برای انتقال علوم سایر تمدن‌ها به جهان اسلام بود. فعالیت‌های مختلف علمی به طور همزمان در بیت‌الحکمه دنبال می‌شد و مثلاً هنگامی حنین بن اسحاق مترجم، مشغول ترجمه آثار فلسفی یونان بود، کندی فیلسوف در کار تألیف آثار فلسفی و نحو/رزمی منجم نیز به دنبال رصد ستارگان بود (حسنی، ۱۳۹۰: ۱۱۳ و ۱۱۴).

قبل از آن‌که نهضت ترجمه در قرن دوم هجری آغاز شود، فلسفه یونان کم و بیش در

۱. معتزله در عالم اسلام، سبب توجه به مبانی عقل و بحث در مسائل مهمی مانند عدل توحید و اختیار و نظایر آن شدند. شیوع مذهب اعتزال و غلبه متکلمان عقل‌اندیش معتزله، زمینه را برای نفوذ هر چه بیش‌تر فلسفه یونانی آماده کرد. (برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: مددپور، ۱۳۸۹: حکمت دینی و یونانی‌زدگی در عالم اسلام از آغاز تا عصر ابن‌خلدون).



عالم اسلام نفوذ کرده بود؛ اما چنان که مآلصدر می نویسد، متکلمانِ اوایل اسلام، فلسفه یونانی را می شناختند. اما این فلسفه غیر از فلسفه مشاء بود که بعدها با آن آشنا شدند. *داوری* در کتاب «فارابی؛ فیلسوف فرهنگ» بیان می کند: «به هر حال وقتی از انتقال معارف یونانی سخن می گوئیم، باید متوجه باشیم که تا زمان عباسیان، به ریاضیات و نجوم و طب بیش تر عنایت می شد» (داوری، ۱۳۸۲: ۵۹). توجه ویژه مسلمانان به میراث فلسفی یونان و ترجمه آثار فلسفه کلاسیک از قرن دوم هجری و با نهضت ترجمه، صورتی جدی به خود گرفت.

در میان علوم عقلی، مسلمانان با منطق/ارسطو پیش از سایر مباحث فلسفه یونانی آشنا شدند. نخستین آثار منطقی ترجمه شده در عالم اسلام، رساله های «قاطیغوریاس» و «باری ارمیناس» و «آنالوطیقا» از «ارغنون»/ارسطو، «ایساغوجی» فرفورریوس ترجمه عبداللّه بن مقفع بود (حسّی، همان: ۱۲۸). آثار ارسطو و بخش اعظمی از میراث فلسفی یونان در مکتب بزرگ حنین (م ۲۶۰ هـ.ق) و پسرش اسحاق (م ۲۹۹ هـ.ق) و هم عصرانشان به عربی ترجمه شد (رک: هاشمی، ۱۳۸۴). حنین و اسحاق زبان های عربی، فارسی، سریانی و یونانی را خوب می دانستند و در جست و جوی آثار فلسفی و علمی، به همه جا مخصوصاً به سرزمین های روم شرقی سفر می کردند (مدکور، ۱۳۶۲: ۹). مسلمانان اکثر آثار مربوط به افلاطون و ارسطو و شارحان آنها را به عربی ترجمه کردند. کتاب هایی چون «سیاست»، «نوامیس»، «سوفسطایی»، «فیدون»، «رساله دفاع سقراط»، «تیمائوس»، «مابعدالطبیعه»، سه رساله از «ارغنون»/ارسطو، در نهضت ترجمه، به عربی برگردانده شد. آنچه تا کنون در سیر تاریخی شکل گیری نهضت ترجمه مطرح شد، بیان کننده چگونگی دسترسی مسلمانان به میراث فلسفی یونان بود. نهضت ترجمه باعث آشنایی مسلمانان با میراث فلسفی یونان شد، اما این بحث تاریخی نمی تواند ما را به چرایی تأسیس فلسفه اسلامی رهنمون سازد. چنان که در بخش پیشین این نوشتار بدان اشاره شد، بحث از علل و چرایی تأسیس فلسفه اسلامی نمی تواند بحثی دقیق باشد؛ آنچه به درک صحیح ما از اخذ میراث فلسفی یونان باستان و تأسیس فلسفه اسلامی کمک

می‌کند، فهم «شرایط امکان» اخذ میراث فلسفه یونان است؛ شرایطی که امکان پدیدار شدن و تأسیس فلسفه اسلامی در عالم اسلام را فراهم نمود.

تأثیر ترجمه‌ها در رشد و توسعه فلسفه در جهان اسلام، حائز اهمیت است اما فیلسوفان مسلمانی چون کندی، فارابی و ابن‌سینا، فلسفه یونانی را بر مبنای اصول جدیدی تفسیر کردند و نظام فلسفی نوین‌یادی را پی افکندند که ماهیتی اسلامی داشت. «بدین ترتیب، فلسفه از آثار ترجمه‌ای و تفسیری سرچشمه نگرفت. فلسفه در میان آن‌ها [فیلسوفان مسلمان] متولد می‌شود و آن‌ها را تداوم می‌بخشد» (آرنالدز، ۱۳۸۴: ۶۱). این درک از فلسفه اسلامی بدان معناست که فلسفه اسلامی دارای خاستگاه یونانی است و فیلسوفان مسلمان از طریق آشنایی با میراث فلسفی یونان و فلاسفه یونانی، با علوم عقلی آشنا شده‌اند و از میراث فلسفی یونان استفاده‌های بسیار کرده‌اند؛ اما این‌که فلسفه اسلامی دارای خاستگاه یونانی است، به معنای یونانی‌زدگی یا تکرار بی‌تذکر فلسفه یونانی نیست. بسیاری از مستشرقان با اتکا به چنین دریافتی، فلسفه اسلامی را چیزی جز تکرار فلسفه ارسطو و نوافلاطونیان نمی‌دانند. *ارنست رنان* به عنوان یکی از طرفداران چنین ایده‌ای، معتقد است:

اگر مجموعه افکار و عقایدی را که در مناطق امپراتوری اسلامی و در سرزمین‌های دور از شبه‌جزیره عربستان به عنوان عکس‌العملی در برابر روحیه عربی به وجود آمد، «فلسفه عربی» بنامیم، جز خلط مبحث ناستوده چیز دیگر نخواهد بود (فاضلی، ۱۳۸۶: ۳۶).

این نگاه که نظر غالب در میان شرق‌شناسان است، بر این باور است که چیزی به نام «فلسفه اسلامی» وجود ندارد و فیلسوفان مسلمان چیزی بر مبانی و بنیادهای فلسفی استادان خود نیفزوده‌اند؛ و صرفاً برای پذیرش آن در جهان اسلام، با تلفیق آن با اصول دین اسلام، فلسفه‌ای التقاطی پدید آورده‌اند.

بر خلاف نگاه‌های ایدئولوژیک شرق‌شناسانه و نژادگرایانه، در این‌که فلسفه اسلامی وامدار استادان یونانی و دارای خاستگاهی یونانی است، نمی‌توان تردید کرد؛ اما این به معنای التقاطی بودن یا عقیم و سترون بودن فلسفه اسلامی و تکرار بی‌تذکر فلسفه یونانی

در نزد فیلسوفان مسلمان نیست. فلسفه اسلامی دارای ماهیتی دیالکتیکی است و همان گونه که روزنتال در کتاب میراث کلاسیک در اسلام می‌گوید:

«حیات عقلی اسلام در اساسی‌ترین جلوه‌هایش، با روح و تعقل یونانی به دیالوگ و گفت‌وگو پرداخت» (روزنتال، همان: ۱۷۵).

از نظر رضا داوری و سایر مدافعان جریان فلسفه اسلامی، بر خلاف نگاه شرق‌شناسانه، فیلسوفان مسلمان، چون فارابی، فلسفه یونانی را بر مبنای اصول تازه‌ای تفسیر نمودند و «فلسفه مشرقی، صورتی از فلسفه است که در آن، از افق عالم اسلام به «وجود» نظر شده است» (داوری، ۱۳۸۹: ۱۰۷). داوری در کتاب «ما و فلسفه اسلامی» در رد التقاطی بودن فلسفه اسلامی می‌نویسد:

اگر بگوییم سعی فارابی و دیگر فلاسفه اسلامی در جمع و تقریب دین و فلسفه صرفاً جنبه التقاطی دارد... در رای خود، مصیب نیستیم؛ زیرا لازمه قول اول [این قول] آن است که مسائل فلسفه اسلامی، عیناً مسائلی باشد که افلاطون، ارسطو، افلوپین و اسکندرانیان مورد بحث قرار داده‌اند و صرفاً اختلاف در مبحث مربوط به خدا و علیت و حقیقت باشد؛ حال آن‌که به تبع قبول اصل علیت الهی و حقانیت خداوند، طرح غالب در فلسفه اسلامی تغییر کرده و نتایجی که از تحقیقات فلسفی فلاسفه و محققان فلسفه اسلامی حاصل شده است، با نتایج فلسفه یونانی متفاوت است. اگر فلسفه اسلامی، التقاطی بود، می‌بایست نتایج، احیاناً با مقدمات مناسبی نداشته باشد؛ در حالی که چنین نیست (همان: ۲۴۳).

نویسندگانی چون داوری و هانری کرین از منظر نگاهی تفهیمی، در رد التقاطی بودن فلسفه اسلامی، وجود فلسفه‌ای در جهان اسلام را که با این عالم بیگانه باشد، محال و بی‌وجه می‌دانند.

چنانچه بر اساس مطالب فوق التقاطی بودن فلسفه اسلامی را نفی کنیم، بی‌درنگ می‌بایست درباره معنای اسلامی بودن فلسفه اسلامی، بحث کنیم و نشان دهیم که فلسفه‌ای که فیلسوفان مسلمان تأسیس کردند، دارای وجه اسلامی است. شاید مهم‌ترین مسأله‌ای که ذهن فیلسوفان متقدم مسلمان را به خود مشغول کرد، نسبت دین و فلسفه

بود. در واقع می‌توان گفت که تلاش برای همسان نشان دادن عقل و وحی، جوهره فلسفه اسلامی است؛ و تمام تلاش فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا، رد تزامم دین و فلسفه است. آن‌ها می‌کوشند تا به مدد عقل و وحی، معرفت حقیقی را کسب کنند؛ «به عبارت دیگر، فلسفه اسلامی در فضای اعتقادات مسلمانی و در عالم روابط و مناسبات اسلامی پدید آمده است. البته وجود چنین فلسفه‌ای در جهان اسلام ضروری نبوده است؛ اما اکنون که به وجود آمده است، در ذات آن، عناصری از اسلام و حقیقت اسلامی وارد شده است» (همان: ۸۷).

فیلسوفان مسلمان با استفاده از میراث فلسفی یونان، به نظامی در تفکر فلسفی سامان دادند که دایر بر مدار خدای واحد، به وجود و عالم نظر می‌کنند. «فیلسوفان اسلامی فلسفه را ممکن می‌دانستند؛ اولاً به این دلیل که به کاریستن عقل محض را در شناخت حقایق، ممکن می‌دانستند؛ و ثانیاً معتقد بودند عقل به تنهایی نمی‌تواند تمام حقایق را بشناسد» (اکبریان، ۱۳۸۸: ۹۲). دآوری در کتاب «ما و فلسفه اسلامی»، اسلامی بودن فلسفه را این گونه معنا می‌کند:

«معنای اسلامی بودن فلسفه ما این است که این فلسفه در هوای اسلام روییده و از نفعات قرآنی و اعتقاد به توحید و نبوت و معاد اثر پذیرفته است» (دآوری، ۱۳۸۹: ۴۷).

تأمل در تلاش فیلسوفان مسلمان برای برقراری نسبت میان عقل و وحی، نشان خواهد داد که آن‌ها نه در پی بازیابی و تجدید حیات روح و جوهر میراث فلسفی یونان بودند؛ و نه تحت تأثیر ایدئولوژی‌های قوم‌گرایانه، به دنبال سست کردن پایه‌های اسلام و روی آوردن به نحوه‌ای از حیات غیراسلامی بودند؛ بلکه فیلسوفانی که با میراث فلسفی یونان ارتباط داشتند، در پی آن بودند که به دینشان حیاتی تازه بدهند. «آن‌ها فکر نمی‌کردند و خود را ملزم نمی‌دیدند که میان سیاست عقلی و دینی، یکی را انتخاب کنند؛ و وقتی که به فلسفه رو کردند، بر خلاف آنچه گاهی پنداشته می‌شود، نکوشیدند که دین را با آن میزان کنند یا مقداری از فلسفه را که با دین ناسازگار می‌دیدند، دور بیندازند و به جای آن، سخن دیگر بزنند» (همان: ۲۵۵).

سیدحسین نصر نیز در کتاب «تاریخ فلسفه اسلامی»، برای چرایی استفاده از عنوان فلسفه اسلامی، سه دلیل بیان می‌کند:

نخست آن‌که سنت فلسفه اسلامی، دارای ریشه‌ای عمیق در جهان‌بینی برخاسته از قرآن است و در جهانی دارای کارکرد است که نبوت یا وحی، به مثابه واقعیتی پذیرفته شده است که نه فقط منبع اخلاقیات بلکه منبع شناخت نیز هست. به همین دلیل است که هانری کرین به طرز کاملاً محققانه‌ای آن را فلسفه نبوی نامید. دوم این‌که گرچه فلسفه اسلامی فلسفه به مفهوم کامل کلمه است، اما مفهوم عقل از دیدگاه این فلسفه، در محیط فکری و معنوی‌ای انتقال یافت که کارکردش در آن محیط به همان شیوه‌هایی بود که عقل انتقال‌یافته توسط خردگرایی دور منورالفکری به گونه‌ای متفاوت با خرد یا عقل سنت طماس عمل کرد... سوم این‌که فیلسوفان اسلامی، مسلمان بودند و تقریباً همه آن‌ها از روی ایمان، پیرو شریعت بودند (نصر، ۱۳۷۸: ۳۰-۳۱).

بنابراین فلسفه‌ای را که کنسلی، فارابی، ابن‌سینا و اخلافشان در جهان اسلام پروراندند، می‌بایست دارای وجه اسلامی بدانیم. اما آیا دیگر می‌توان فلسفه‌ای را که وصف اسلامی یافت، فلسفه نامید؟ برخی بر این باورند که تلاش فیلسوفان مسلمان برای پیوند زدن میان عقل و وحی، فلسفه اسلامی را به کلام که وظیفه‌اش یافتن استدلال‌های عقلی برای مسلمات دینی و اصول اعتقادی است، فروکاسته است؛ و در واقع، فلسفه اسلامی همان علم کلام است و چیزی به نام فلسفه در اسلام وجود ندارد. قائل شدن فیلسوفان مسلمان به اصولی چون وحی، توحید، نبوت و معاد، نباید به اشتباه شدن فلسفه اسلامی با کلام منجر شود؛ چراکه کلام، بر اصول وحیانی مبتنی است، نه بر اصول عقلانی؛ و عقل را جز برای تشریح ایمان و مصون داشتن آن از خطا به کار نمی‌گیرد؛ در حالی که فلسفه، بر مسلمات عقلی استوار است و صحت احکام فلسفی از بداهت اصول و دقت استنتاج، نشأت می‌گیرد؛ و برای مطابقت با حقایق وحیانی از مسیر خود خارج نمی‌شود (اکبریان، همان: ۹۳). در این برداشت، در ترکیب فلسفه اسلامی، فلسفه بیش‌تر در معنای روش است؛ روشی که با آن فهم فلسفی ممکن می‌شود. با این روش،

مواد وحیانی و قرآنی و به طور کلی اسلامی، به صورتی عقلانی درک شده، صورت‌بندی مفهومی می‌یابد. از این رو، فلسفه اسلامی به واقع فلسفه است.

دوری در پاسخ آن دسته از افراد که فلسفه اسلامی را چیزی بیش‌تر از علم کلام نمی‌دانند، می‌نویسد:

فیلسوف در کلام وحی، تأمل و تفکر می‌کند؛ اما از آن جهت که فیلسوف است، با استفاده از آن، چیزی را نفی یا اثبات نمی‌کند. با این همه، می‌دانیم که فیلسوفان اسلامی به اصول توحید و نبوت و معاد قائل بودند؛ اما فلسفه را وسیله اثبات این اصول قرار ندادند (داوری، ۱۳۸۹: ۹۱).

این استدلال دوری را می‌توان با رجوع به آثار فلاسفه اسلامی و تلاش‌های نظری آن‌ها برای تفلسف درباره عالم و آدم مشاهده کرد. به نظر می‌رسد مورد/ابن‌سینا درباره معاد جسمانی، صورت در واقع فلسفی فلسفه اسلامی را نشان می‌دهد. ابن‌سینا در نظام فلسفی خود آن‌جا که به موضوع معاد می‌رسد، موفق به اثبات عقلی معاد روحانی می‌شود؛ اما در مقوله معاد جسمانی، نمی‌تواند آن را با استدلال عقلانی اثبات کند. این مسأله نشان می‌دهد که ابن‌سینا معاد جسمانی را همانند متکلمان، پیش‌فرض نگرفته بود که آن را اثبات و توجیه عقلانی کند؛ که اگر چنین می‌کرد، حتما می‌توانست به هر صورت ممکن به آن پیرایه‌های عقلانی بیفزاید. او در سیر تفکر فلسفی خویش حرکت کرد و چون دید که معاد جسمانی در آن نمی‌گنجد، به آن اعتقاد پیدا کرد، اما در خارج از مسیر فلسفه.

در این بخش، به چگونگی آشنایی مسلمانان با میراث فلسفی یونان و اخذ آن، ابتدا در چهارچوب نهضت ترجمه به صورت تاریخی اشاره شد؛ و دانستیم که نهضت ترجمه چگونه در امکان گشوده شدن و تأسیس فلسفه اسلامی، مؤثر افتاد. سپس اشاره شد که فلسفه اسلامی بدون تردید، دارای خاستگاه یونانی است؛ اما این به معنای التقاطی بودن فلسفه اسلامی نیست و نظام فلسفی نوین‌داری که فیلسوفان مسلمان تأسیس کردند، دارای وجهی دینی و اسلامی است؛ و البته این دینی و وحیانی بودن آن، به معنای غیرفلسفی یا کلامی بودن آن نیست. در یک کلام می‌توان ادعا کرد که در عالم اسلام، «فلسفه اسلامی» تأسیس شد.

### بخش سوم: شرایط امکان تأسیس فلسفه اسلامی در نسبت با میراث فلسفی یونان

آنچه از توضیحات بخش پیشین آشکار شد، این است که نهضت ترجمه از «شروطی» بود که تأسیس فلسفه در عالم اسلام یعنی فلسفه اسلامی، به واسطه آن ممکن شد. ما در بررسی مان نشان دادیم که فلسفه اسلامی حتماً «تفکر فلسفی» است، حتماً «خاستگاه» یونانی دارد و حتماً «اسلامی» است. در این بخش، تلاش داریم تا به اصل هدف این پژوهش برسیم و شروطی را که به واسطه آن، اخذ میراث فلسفی یونان و آغاز فلسفه اسلامی ممکن شده، مورد توجه قرار دهیم. اما شروط امکانی که در این جا مد نظر ماست، با شروطی همچون نهضت ترجمه از نظر «جهت این شروط»، به کلی متفاوت است. شروط امکان مورد نظر ما در این جا به شروطی معطوف است که به «نوع مواجهه» متفکران مسلمان با میراث فلسفی یونان برمی‌گردد. به عبارت دیگر، مسأله ما، بررسی شروطی است که این «نسبت» را به گونه‌ای سامان داد که از آن، ظهور فلسفه‌ای از ناحیه فکر اسلامی با خاستگاهی یونانی ممکن شد.<sup>۱</sup> توجه به این نکته در فهم جهت این نوشتار، بسیار مهم است.

متفکران مسلمانی که در نسبت با میراث فلسفی یونان، فلسفه اسلامی را تأسیس کردند، به زمینه اجتماعی و فرهنگی این میراث توجه نداشتند. آن‌ها به این که یونانیان چگونه فرهنگی داشتند و در چه نظام سیاسی و اقتصادی زیست می‌کردند، اهمیتی ندادند. متفکران اسلامی صرفاً وارد «گفت‌وگو» با فلسفه و تفکر یونانی شدند. اگر آن‌ها در آغازگاه مواجهه با فلسفه یونانی، این میراث را در قالب اعتقادات و فرهنگ یونانی می‌دیدند و از این رهگذر آن میراث فلسفی را «معنا» می‌کردند، ضرورتاً امکان اخذ میراث فلسفی یونان و گفت‌وگو با آن از خاستگاهی اسلامی و وحیانی پیدا نمی‌شد. آن‌ها از آن جا که در «طلب حقیقت» بودند و صرفاً «از ناحیه تفکر با تفکر» روبه‌رو

۱. بنابراین ما از شروطی لازم، و نه لزوماً کافی، در تأسیس فلسفه اسلامی سخن خواهیم گفت. می‌توان با «تغییر جهت»، همان طور که اشاره شد، شروط امکان دیگری را شناسایی کرد.

می‌شدند، توانستند میراث فلسفی یونان را «به درون» بکشند و از آن خود کنند. بنابراین می‌توان شروطی را که نوع مواجهه متفکران مسلمان با میراث فلسفی یونان را ممکن کرد، «طلب حقیقت» و «توجه به تفکر از ناحیه تفکر» دانست.

اول) طلب حقیقت؛ متفکران مسلمان از جهت طلب حقیقت بود که فلسفه‌ای را تأسیس کردند که اسلامی بود، اما خاستگاهی یونانی داشت. رضا داوری در کتاب «فارابی؛ فیلسوف فرهنگ» پرسشی را طرح می‌کند که توجه به آن ما را در شناخت چیستی فلسفه اسلامی و نوع نگاه متفکران اسلامی به میراث فلسفه یونانی یاری می‌دهد. او یادآوری می‌کند زمانی که فارابی به فلسفه مشغول بود، علم کلام برای دفاع عقلی از دین «در آستانه یک مرحله تحول بزرگ قرار داشت»:

در این شرایط چه لزومی داشت که فلسفه به عنوان فلسفه، تجدید و احیا شود؛ و در عالمی که اصول و احکام و قواعد اسلام کم و بیش در آن پذیرفته و اجرا می‌شد، احیای فلسفه چگونه صورت تحقق پیدا می‌کرد؟ (داوری، ۱۳۸۲: ۱۱۸).

داوری در پاسخ به این پرسش، به درستی اشاره می‌کند که: با شأنی که فارابی برای خود قائل بود و تلقی و ادراکی که از دیانت و فلسفه داشت، این قبیل مسائل برای او مطرح نمی‌شد (همان).

فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی و معلم ثانی، هم دیانت و هم فلسفه را در مدار «حقیقت» می‌فهمید. از این رو، برایش جمع فلسفه و دین، به آن معنا که ما امروز با آن سروکار داریم، موضوعیت نداشت. «فارابی با سعی در جمع آرای فلاسفه و اثبات مطابقت حقیقت دیانت با فلسفه (به تعبیر خود او)، فلسفه را احیا و تجدید کرد و مؤسس فلسفه اسلامی شد» (همان: ۱۱۹). بنابراین فارابی و شاگردان او در تاریخ فلسفه اسلامی، همواره در طلب حقیقت، به میراث فلسفی یونان مراجعه می‌کردند. این قول خصوصاً زمانی بهتر فهمیده می‌شود که به تلاش فارابی در کتاب «الجمع بین رأیی الحکیمین افلاطون الالهی و ارسطاطالیس» توجه شود. از آن جا که فارابی حقیقت را واحد می‌داند، اختلاف نظرها را در فلسفه بی‌اهمیت می‌کند. کوشش او به این نتیجه



رسید که «اصول و مبادی و اغراض همه این حوزه‌ها و نحله‌ها یکی و واحد تلقی شد». از این رو، د/وری در اشاره به این کتاب می‌نویسد:

روی هم رفته می‌توان گفت معلم نانی در کتاب «الجمع»، به آرای افلاطون و ارسطو چندان کاری ندارد، بلکه آن‌ها را چنان تفسیر می‌کند که با رأی مختار او مناسب و موافق باشد (همان: ۱۳۷).

طلب حقیقت، شرطی مهم بود که اخذ میراث فلسفی یونان در عالم اسلامی را ممکن کرده بود. تأسیس فلسفه اسلامی بی این شرط، ممکن نمی‌شد. به همین جهت، فیلسوفان مسلمان توانسته بودند در تلاش فلسفی خود، نه مقلد فیلسوفان یونان که شریک آن‌ها در تفکر شوند؛ و نوعی تفکر جدید در عالم اسلامی را آغاز کنند.

دوم) توجه به تفکر از ناحیه تفکر؛ متفکران مسلمان چون با تفکر فلسفی یونان از ناحیه تفکر مواجهه پیدا کردند، توانستند وارد گفت‌وگو با آن شده، فلسفه اسلامی را تأسیس کنند. عدم توجه به این شرط، فهمی از آغاز فلسفه اسلامی در اختیارمان نمی‌گذارد. گادامر در کتاب «آغاز فلسفه» - که فقراتی از آن پیش از این نقل شد - می‌نویسد:

قضیه حساس و تعیین‌کننده در درس‌های من راجع به پیش از سقراطیان این است که کار را نه از طالس یا هومر یا زبان یونانی در سد دوم پیش از میلاد مسیح، بلکه از افلاطون و ارسطو آغاز می‌کنم. به قضاوت من، این یگانه راه فلسفی ورود به تفسیر [اندیشه‌های] پیش از سقراطیان است. هر چیز دیگری، به معنای اصل قرار دادن تاریخ و حذف فلسفه خواهد بود (گادامر، همان: ۲).

گادامر در این جا شأن فلسفه را این می‌داند که برای فهم آغاز آن، تنها به فلسفه مراجعه شود نه به تاریخ فلسفه؛ چراکه در نظر او یگانه راه برقراری نسبت با فلسفه، همان فلسفه است. گویا اشاره به تاریخ، به آن معنایی که گادامر اراده می‌کند، پیرایه‌هایی را به تفکر افزوده و اجازه نمی‌دهد ما با تفکر به مثابه تفکر، مواجهه شویم. متفکران مسلمان نیز از ناحیه تفکر با میراث فکری یونان روبه‌رو شدند. همین شرط به آن‌ها اجازه

داد تا این میراث یونانی را که کمترین نسبتی با آن‌ها به لحاظ تاریخی و فرهنگی نداشت، درونی کرده و از آن خود کنند، به گونه‌ای که هر کس فلسفه اسلامی را بخواند، احساس خواهد کرد که فلسفه‌ای «اسلامی» خوانده است؛ در حالی که همه از خاستگاه یونانی آن باخبریم. این شرط، یعنی توجه به تفکر از ناحیه تفکر، دو بُعد بسیار مهم دارد:

اول: توجه به تفکر از ناحیه «تفکر»؛ متفکران مسلمان صرفاً از موضع تفکر به سوی میراث فلسفی یونان حرکت کردند. از این رو، وارد کردن بعضی ملاحظات ایدئولوژیک در این میان، مثله کردن تلاش فیلسوفان مسلمان است. رضا داوری در کتاب «ما و تاریخ فلسفه اسلامی»، روایت ایدئولوژیک از فلسفه اسلامی را مورد نقدهای جدی قرار می‌دهد. اشاره او بیش‌تر به محمد عابد الجابری نویسنده مراکشی است که در کتاب «ما و میراث فلسفی مان و نقد عقل عربی»، فلسفه اسلامی را ایدئولوژیک می‌داند (برای نمونه ر.ک: الجابری، ۱۳۸۷: ۸۳ و ۱۷۸). داوری فلسفه اسلامی را فلسفه‌ای می‌داند که از همان چیزهایی پرسش می‌کند که فلسفه علی‌الاصول پرسش می‌کند؛ یعنی این‌که «چیزها چیستند و چرا هستند»؛ اما در عین حال، فلسفه اسلامی باید حائز ویژگی‌ای باشد که از دیگر فلسفه‌ها متمایز شود. «یکی از وصف‌هایی که می‌توان پیشنهاد کرد، این است که فلسفه اسلامی، فهم فلسفه یونان در افق عالم اسلام است» (داوری، ۱۳۸۹: ۸۷). او همچنین در کتاب «فارابی؛ فیلسوف فرهنگ» با اشاره ضمنی به همین نکته، کسانی را که در تلاشند تا فلسفه مدنی فارابی را به مقتضیات اجتماعی و سیاسی زمانه فارابی (مثلاً دوران خلافت عباسی) برگردانند، سرزنش می‌کند و می‌نویسد:

«نظام موجودات در نظر فارابی، هیچ مناسبتی با نظام اجتماعی و مدنی و سیاسی زمان او ندارد، بلکه طرح مدینه فاضله او برآمده از نوع نگاهی است که فارابی به نظام عالم دارد» (داوری، ۱۳۸۲: ۱۲).

اگر ملاحظات ایدئولوژیک و بعضاً سیاسی مربوط به دغدغه‌های کوتاه‌مدت در اخذ تفکر، مبدأ حرکت باشد، ضرورتاً هیچ تعامل و مشارکتی در اندیشه رخ نخواهد داد. حرکت از موضع تفکر، نشان‌دهنده این امر است که موضعی محکم و غنی برای مواجهه

و برقراری نسبت، وجود دارد. وقتی از ناحیه تفکر، تفکری خوانده می‌شود، امکان هر گونه تقلیدی منتفی می‌شود. تنها در صورت برقراری نسبت از ناحیه‌ای غیر از ناحیه تفکر است که امکان تقلید و التقاط فراهم می‌آید. اگر متفکران اسلامی از موضعی جز موضع تفکر، با میراث فلسفی یونان روبه‌رو می‌شدند، ضرورتاً نمی‌توانستند فلسفه‌ای اسلامی را آغاز کنند. بنابراین یکی از شروط تأسیس فلسفه اسلامی در نسبت با میراث فلسفه یونانی، مواجهه متفکرانه با تفکر بوده است.

دوم: توجه به «تفکر» از ناحیه تفکر؛ متفکران مسلمان از موضع تفکر با «تفکر» فلسفی یونان مواجه شدند. آن‌ها در سطحی با میراث فکری یونانی نسبت برقرار کردند که در آن، شرایط فرهنگی و زمینه‌ای آن تفکر در برقراری ارتباط با آن تفکر، برجسته نمی‌شد. البته این خود، به شرط طلب حقیقت و شرط برقراری نسبت از ناحیه تفکر، حاصل شده بود. در فرایندی که مسلمانان میراث فلسفی یونان را اخذ می‌کردند، آنچه اهمیت داشت، زمینه فرهنگی عالم میزبان، یعنی عالم اسلام، بود؛ و نه زمینه فرهنگی میراثی که از عالمی دیگر، یعنی عالم یونانی، گرفته می‌شد. از این رو، در زمان انتقال میراث یونانی، کتاب‌های هومر و هزیود ترجمه نمی‌شود و مورد توجه متفکران اسلامی نیز قرار نمی‌گیرد. هر کس اندک آشنایی‌ای با فرهنگ و تفکر یونانی داشته باشد، می‌داند که جایگاه هومر و هزیود در یونان، چه جایگاه رفیعی است و بی‌شک بدون آن‌ها فضای فرهنگی و اجتماعی یونان فهم نمی‌شود.<sup>۱</sup> زمانی که ساحت فکری ملت و قومی بالنده و محکم شود، می‌تواند از ناحیه تفکر، هر نوع تفکری را هر چقدر هم برای عالمش غریبه باشد، مورد توجه خویش قرار داده، «به درون» بکشد. به تعبیر دیگر، وقتی از جانب تفکر با تفکر نسبت برقرار شود، و به زمینه فرهنگی تفکری که می‌آید توجهی «مؤثر» نشود، آن

۱. این درست همان اتفاقی است که در هنگام انتقال میراث فلسفی اسلام به غرب اواخر قرون وسطا رخ می‌دهد. آن‌ها نیز در اخذ تفکر اسلامی به اندیشه‌های عرفانی مسلمانان، در عین اهمیتی که در آن زمان در عالم اسلامی یافته بود، توجه نداشتند؛ و جالب آن‌که حتی نمط نهم و دهم کتاب اشارات ابن‌سینا را ترجمه هم نکردند.

تفکر کاملاً این آمادگی را خواهد داشت که در تفکر میزبان داخل شود و به غنای این تفکر بینجامد؛ و البته باز هم تأکید می‌شود که این به شرط حرکت از ناحیه تفکر، ممکن خواهد شد. بر همین اساس، به نظر می‌رسد در فرایند اخذ میراث فلسفی یونان توسط متفکران مسلمان، اگر این «فرایند» نشانه غنای آن میراث باشد - که البته هست - بیش‌تر نشانگر ظرفیت و قدرت تفکر متفکران اسلامی در عالم اسلامی است.

شروطی که به آن‌ها اشاره شد، آغاز تأسیس فلسفه اسلامی را در نسبت با میراث فلسفی یونان ممکن نمود. به عبارت دیگر، طلب حقیقت و توجه به تفکر از ناحیه تفکر، شروطی بودند که امکان تأسیس فلسفه اسلامی (البته در نسبت با میراث فلسفی یونان) از درون آن ظاهر شد. بنابراین به واسطه (از جمله) این شروط، برآمدن درخت فلسفه اسلامی در عالم اسلام ممکن شد.

### نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم دوباره به کلام هایدگر برگردیم که در ابتدای این نوشتار به آن اشاره شد، می‌توانیم به بصیرت‌های مهمی در توجه به شروط امکان گفته شده در آغاز فلسفه اسلامی دست یابیم. هایدگر گفته بود که «سرآغاز هر چیزی برآمدگه ذات آن است» یعنی برای یافتن، یا به بیان دقیق‌تر نزدیک شدن به ذات یک چیز، باید از آغاز آن چیز پرسش نمود؛ زیرا در آغاز است که امکان آغازین برای چیزی برای آن که آن چیز در عالم باشد، در وجود آمده است. به عبارت دیگر، اشاره به آغاز یک چیز، اشاره به شکافی است که با ظهور آن چیز، در عالم ظاهر می‌شود. انتباه به این موقعیت یا مرحله، ما را به ذات آن چیز نزدیک می‌کند. مطابق این بیان، توجه به شروطی امکانی که آغاز چیزی از درون آن به ظهور آمده، ما را «باواسطه» متوجه ذات آن چیز می‌کند. شروط امکان ظهور چیزی، همواره با آغاز آن چیز آمیخته می‌شود و در ذات و هستی آن چیز، خود را نشان می‌دهد. فهم ذات فلسفه اسلامی، بسته به تأمل درباره آغاز فلسفه اسلامی است و زمانی که از آغاز پرسش می‌شود «بی‌واسطه» شرایط امکان آن آغاز پیش رو قرار می‌گیرد. از این رو، گفتیم که «پرسش از آغاز» همواره «پرسشی از شرایط امکان» است. زمانی که از

«ذات» فلسفه اسلامی پرسش می‌شود، پرسش از «آغاز» فلسفه اسلامی، خود را به پیش می‌کشد؛ و پرسش از آغاز فلسفه اسلامی ما را با پرسش «شرایط امکان» آغاز فلسفه اسلامی روبه‌رو می‌کند. بنابراین پرسش از شرایط امکان، «باواسطه» پرسش از ذات است. ما در این پژوهش، این شروط امکان را - که به «نوع مواجهه» متفکران مسلمان با میراث فلسفی یونان برمی‌گشت - مورد توجه قرار دادیم؛ و مطابق آنچه آمد، معتقدیم درباره ذات فلسفه اسلامی «نیز» سخن گفتیم. طلب حقیقت از مسیر تفکر، همه آن چیزی بود که ما در این جا به عنوان شروطی که فلسفه اسلامی را در نسبت با میراث فلسفه یونانی ممکن نمود، شناسایی کردیم؛ و از این راه، البته به ذات فلسفه اسلامی نیز تقرب جستیم.

به نظر ما چنین توجهی به فلسفه اسلامی، می‌تواند زمینه‌ای را برای گفت‌وگو با فیلسوفان مسلمان ممکن کند، اگر به تعبیر گاد/مر احساس نکنیم «از آن‌ها دور ایستاده‌ایم» و فراموش نکنیم «که در رویارویی ما با دیگران، آنان نیز با ما سخن می‌گویند». گاد/مر خود چنین تلاشی را درباره فهم آغاز فلسفه در یونان داشت. در نظر او «حتی کاری خطر خیز مانند تفسیر بدایت اندیشه غربی، همواره باید به صورت دیالوگ میان دو هم‌صحبت صورت گیرد» (گاد/مر، همان: ۳۳-۳۴). گفت‌وگوی ما با فیلسوفان مسلمان در آغاز تأسیس فلسفه در عالم اسلام، تذکری تاریخی برای ما فراهم می‌آورد؛ تذکری که ذیل آن، فیلسوفان مسلمان، از پس سده‌ها فاصله، به ما خواهند گفت با چه شروطی، فلسفه اسلامی را در نسبت با تفکر یونانی آغاز نمودند؛ و ما با چه شروطی در دنیای امروزمان می‌توانیم در نسبت با تفکر غربی، دوباره چیزی از آن خود را در ساحت تفکر و متعلقات آن آغاز کنیم. فراهم آمدن این امکان گفت‌وگو، امکانی را برای امروز ما خواهد گشود.

## منابع

۱. اکبریان، رضا (۱۳۸۵)، «فلسفه اسلامی؛ امکان و وقوع آن»، روش‌شناسی علوم انسانی، شماره ۵۸.
۲. آرنالدز، آر (۱۳۸۴)، «سیر اجمالی در فلسفه اسلامی»، ترجمه جمعه‌خان افضلی، معارف عقلی، پیش شماره.
۳. الجابری، محمد عابد (۱۳۸۷)، ما و میراث فلسفی‌مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا، ترجمه سیدمحمد آل مهدی، نشر ثالث، تهران، چاپ اول.
۴. جان‌احمدی، فاطمه (۱۳۷۹)، «نهضت ترجمه؛ نتایج و پیامدهای آن»، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۴.
۵. حسنی، محمدباقر (۱۳۹۰)، «فرایند انتقال تمدن یونان به جهان اسلام»، گاهنامه سیمای تاریخ، شماره ۴.
۶. داوری، رضا (۱۳۸۲)، فارابی؛ فیلسوف فرهنگ، انتشارات ساقی، تهران، چاپ اول.
۷. ——— (۱۳۸۹)، ما و تاریخ فلسفه اسلامی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ اول.
۸. روزنتال، فرانتس (۱۳۸۲)، «نهضت ترجمه، گفت‌وگوی میان تمدن یونانی و تمدن اسلامی»، ترجمه نگار ذیلابی، فصلنامه تاریخ اسلام، شماره ۱۵.
۹. عظیمی اعتمادی، محسن (۱۳۷۶)، «نهضت ترجمه و نقل آثار و علوم بیگانگان طی قرون دوم تا چهارم هجری و تأثیرات آن بر تمدن اسلامی»، نامه فرهنگ، شماره ۲۶.
۱۰. الفاخوری، حنا (۱۳۷۷)، «تاریخ فلسفه در جهان اسلام»، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. فاضلی، حبیب‌الله (۱۳۸۶)، «انتقال علوم عقلی و شکل‌گیری ساختار دیالکتیکی فلسفه اسلامی و نقش ایرانیان در آن»، اندیشه، شماره ۴۰.
۱۲. فلاح رفیع، علی (۱۳۸۰)، «تفکر یونان و نخستین فیلسوفان مسلمان در بوتة نقد»، معرفت، شماره ۴۲.
۱۳. کوکلمانس، یوزف (۱۳۸۸)، هیدگر و هنر، ترجمه محمدجواد صافیان، انتشارات پرسش، آبادان، چاپ اول.
۱۴. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۰)، آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر هرمس، تهران، چاپ چهارم.

۱۵. مدکور، ابراهیم (۱۳۶۲)، «نهضت ترجمه در جهان اسلام»، ترجمه اسماعیل سعادت، نشر دانش، شماره ۱۷.
۱۶. نصر، سیدحسین (۱۳۷۸)، «فلسفه اسلامی و خاستگاه‌های آن»، نامه فرهنگ، شماره ۳۱.
۱۷. هاشمی، سیداحمد (۱۳۸۴)، «مدرسه ترجمه حنین بن اسحاق»، مجله تاریخ علم، شماره چهارم.
۱۸. هایدگر، مارتین (۱۳۹۰)، *سراغاز کار هنری*، ترجمه ضیاء شهابی، انتشارات هرمس، تهران، چاپ سوم.
۱۹. یگر، ورنر (۱۳۷۵)، *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول.
20. Craig, Edvard 1998, **Encyclopedia of Philosophy**, Routledge, V.5.
21. Diagne, Souleymane Bachir 2004, “**Islam and Philosophy: Lessons from an Encounter**”, Diogenes, Vol 51.
22. Hozien, Muhammad 2005, “**The Introduction of Greek Philosophy in the Muslim World**”, Journal of Islamic Philosophy, Vol 1.
23. Leaman, Oliver 2004, **An Introduction to Medieval Islamic Philosophy**, Cambering, Cambering University Press.
24. Rosental Frantz 1975, **The Classical Heritage In Islam**, Translated from the Germany by Emile and Jenny Marmorstein, London, Routledge Kegan paul.