

پیتر آدامسون

فلسفه در جهان اسلام

زرین مناجاتی ❦ حنیف امین بیدختی



درآمدی بسیار کوتاه

فلسفه در جهان اسلام

در آمدی بسیار کوتاه

پیتر آدامسون

ترجمه‌ی زرین مناجاتی، حنیف امین بیدختی



سرشناسه: آدامسون، پیتر، ۱۹۷۲ - م. Adamson, Peter

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه در جهان اسلام: درآمدی بسیار کوتاه/ نویسنده: پیتر آدامسون؛ مترجمان: زرین مناجاتی، حنیف امین بیدختی.

مشخصات نشر: تهران: انتشارات شَونَد، ۱۳۹۸. ● مشخصات ظاهری: ۲۴۴ ص؛ مصور.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۵۹-۱۸-۴ ● وضعیت فهرست‌نویسی: فیا

یادداشت: عنوان اصلی: Philosophy in the Islamic World: A Very Short Introduction, 2018

موضوع: فلسفه‌ی اسلامی ● موضوع: Islamic Philosophy

شناسه افزوده: امین بیدختی، حنیف، ۱۳۶۲ - مترجم

شناسه افزوده: مناجاتی، زرین، ۱۳۶۰ - مترجم

رده‌بندی کنگره: ۱۳۹۸ اف ۱/۴ ب۷۴۱ ● رده‌بندی دیویی: ۱۸۱/۰۷ ● شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی: ۵۶۳۶۵۱۲

Philosophy in the Islamic World A Very Short Introduction

Peter Adamson

Zarrin Monajati, Hanif Amin Beidokhti



تهران، خیابان ولیعصر، بالاتر از میدان ولیعصر، کوچه‌ی روشن، پلاک ۴۰، طبقه‌ی ۲، واحد ۵
کد پستی: ۱۴۱۵۸۵۳۴۴۶ تلفن: ۸۸۳۹۲۷۰۲ - ۰۲۱ - ۸۸۹۱۵۲۵۹ - ۰۲۱

ناشر: شَونَد

فلسفه در جهان اسلام پیتر آدامسون زرین مناجاتی، حنیف امین بیدختی

چاپ اول: پاییز ۱۳۹۸، تهران تیراژ: ۷۰۰ نسخه قیمت: ۳۰۰۰۰ تومان

چاپ و صحافی: طهرانی

طرح روی جلد از میثم پارسا

ISBN: 978-622-6359-18-4

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۵۹-۱۸-۴

Printed in Iran

حقوق چاپ و نشر برای ناشر محفوظ است

فهرست گنجانیده‌ها

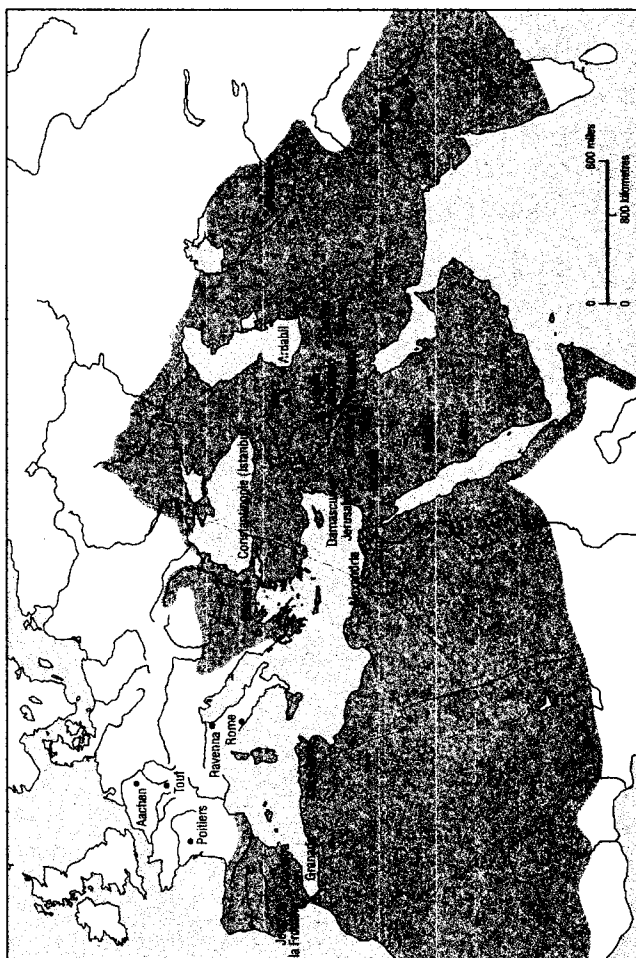
۶	سیاهه‌ی تصویرها
۷	سیاهه‌ی نقشه‌ها
۱۱	یادداشت مترجمان
۱۷	یادداشت نویسنده برای خوانندگان در زبان فارسی
۲۱	دیباچه
۲۷	فصل اول: گشت و گذاری تاریخی
۶۱	فصل دوم: عقل و وحی
۸۹	فصل سوم: خداوند و هستی
۱۱۳	فصل چهارم: قدم و جاودانگی
۱۴۱	فصل پنجم: علم و شناخت
۱۶۹	فصل ششم: اخلاق و سیاست
۲۰۱	گاه‌شمار فلسفه در جهان اسلام
۲۰۹	پرسش‌هایی برای اندیشیدن و گفتگو
۲۱۳	برای مطالعه‌ی بیشتر
۲۲۱	واژه‌نامه
۲۳۵	نمایه

سیاهه‌ی تصویرها

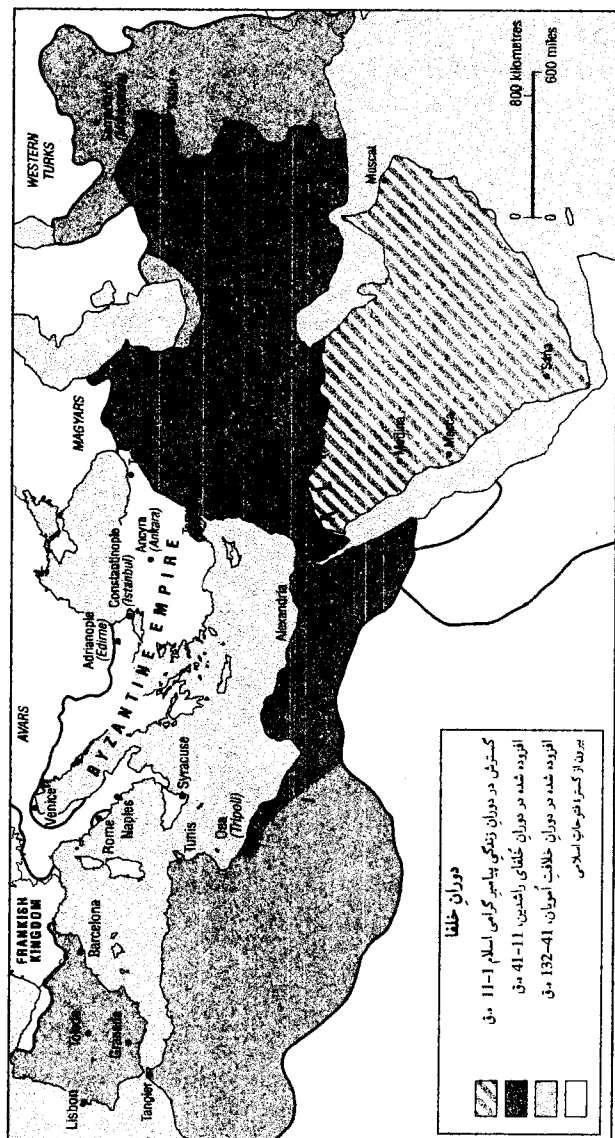
- ۱ ارسطو در حال درس دادن به اسکندرِ کبیر. برگرفته از دستنوشته‌ای از کتابِ نَعْتِ الْحَيَوَانِ وَمَنَافِعِهِ (ویژگی حیوان و سودمندی‌هایش)، سده‌ی ششم-هفتم هجری قمری/سیزدهم میلادی. ۳۲
- ۲ نگاره‌ای از فیلسوفانِ افلاطونی سده‌ی چهارم هجری/دهم میلادی مشهور به اِخوان الصِّفاء. برگرفته از دستنوشته‌ای از سده‌ی ششم هجری/دوازدهم میلادی. ۳۵
- ۳ مقبره‌ی مُحِی الدِّین بنِ عَرَبِی در سوریه. ۴۶
- ۴ نگاره‌ای از رصدخانه‌ی خواجه نصیر الدِّین طوسی در مراغه، در دستنوشته‌ای از سده‌ی هشتم-نهم هجری قمری/پانزدهم میلادی. ۵۱
- ۵ عکسی از یک دستنوشته، که نشان می‌دهد حاشیه‌ها چگونه به تفسیرهایی بر نوشته‌های فلسفی افزوده می‌شدند. برگرفته از شَرْحُ الشَّمْسِیَةِ نوشته‌ی قطب الدِّین رازی. ۵۷
- ۶ دستنوشته‌ای در دَفینه یا گنجینه‌ی متونِ مقدَّسِ یهودی در قاهره، که حاوی دستخطِ شخصِ ابنِ میمون است. ۷۷
- ۷ نگاره‌ای از فارابی بر روی اسکناسی از کشور قزاقستان. ۱۶۲
- ۸ نقاشی‌ای در یکی از دستنوشته‌های کتابِ افسانه‌های حیواناتِ کلَّیله و دمنه. ۱۸۵
- ۹ تاراج بغداد در میانه‌ی تاخت‌وتازِ مغولان. برگرفته از دستنوشته‌ای از کتابِ جامعِ التَّواریخِ نوشته‌ی خواجه رشید الدِّین فضل الله همدانی. ۱۸۹

سیاهه‌ی نقشه‌ها

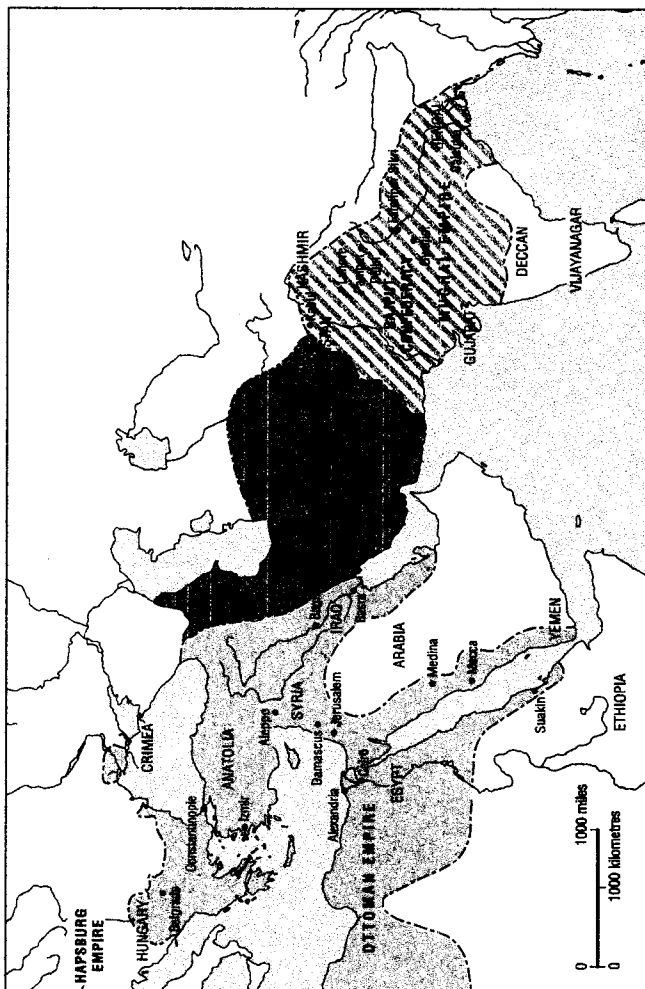
- ۱ گسترش جهان اسلام تا سده‌ی ۱۵۰۰ میلادی ۸
- ۲ گسترش خلافت اسلامی ۹
- ۳ امپراتوری‌های عثمانی، صفوی و گورکانی (مغولان هند) ۱۰



نقشه‌ی شماره‌ی یک



نقشه‌ی شماره‌ی دو



نقشه‌ی شماره‌ی سه

یادداشت مترجمان

بسیار خوشنودیم که کار برگردان این کتاب کوچک به سرانجام رسید. این نخستین کتابی که از پتر آدامسون به فارسی برگردانده می‌شود، یکی از عنوان‌های مجموعه‌ی بسیار محبوب درآمدهای بسیار کوتاه^۱ از انتشارات آکسفورد است. اهمیت کتاب در این است که به‌رغم حجم کم خود، دیدی گسترده و گشوده دارد و به زبانی نوشته شده است، که حدّ فاصلِ زبانِ تخصصیِ فلسفه و زبانِ عادیِ گفتگوی رسمی است. افزون بر این‌ها، نویسنده‌ی آن از انگشت‌شمار تاریخ‌نگارانِ فلسفه است، که حوزه‌ی تخصصیِ او فلسفه‌ی باستانِ سپسین^۲ و فلسفه در جهانِ اسلام است. نویسنده کوشیده است در این حجم کم هدفی به‌ظاهر دست‌نیافتنی را نشانه رود: او می‌کوشد تاریخِ فلسفه در جهانِ اسلام را به گونه‌ای نو و تازه بنویسد، و نشان دهد که تاریخِ فلسفه در جهانِ اسلام بسی فراتر از تلقی‌های رایج از آن در درون و بیرون از جهانِ اسلام می‌رود.

شرح این تفاوت را البته باید به عهده‌ی خود کتاب و نویسنده گذاشت. مترجمان در این یادداشت بر سرِ آن‌اند، که اندکی از شیوه‌ی کارِ خود در این ترجمه و دیگر ویژگی‌های کتاب بگویند. چنان‌که اشاره رفت، زبانِ نویسنده در کتاب از زبانِ خشکِ فلسفی دورتر و به زبانِ گفتگوهای رسمی نزدیک‌تر است. مترجمان گرچه کوشیده‌اند این ویژگی سبکی را پاس دارند، گاه ناگزیر بوده‌اند تا لحنِ ترجمه را به

1. Very Short Introduction

2. late ancient

گفتگوی رسمی فارسی نزدیک‌تر کنند تا روح نوشته‌ی انگلیسی، و نه ظاهر آن، پاس داشته شود. این کار البته با هماهنگی و به تأیید خود نویسنده انجام شده است. در اثنای ترجمه، برای برگرداندن واژگان تخصصی و فنی ناگزیر بودیم تا به متن‌های اصلی عربی و فارسی مراجعه کنیم و واژگان اصیل را به کار بریم. این کار در بیشتر موارد بسیار سخت و طاقت‌فرسا بود، چرا که نویسنده بنا بر سرشت درآمدگونه و غیر پژوهشی کتاب، هرگز به نوشته‌های اصلی مورد استفاده‌ی خود ارجاع نمی‌دهد، و نیز در اغلب موارد واژه‌ی عربی یا فارسی مورد نظر خود را ترانویسی نمی‌کند. ولیک از واژگانی در زبان انگلیسی بهره می‌برد، که در زبان نیمه تخصصی فلسفی رایج‌اند، از این رو خواننده‌ی انگلیسی‌زبان را چندان رهنمی نمی‌کنند، حال آن‌که برای خواننده‌ی فارسی‌زبان بار واژگان فلسفی عربی یا فارسی دوران میانه می‌تواند با کاربرد امروزی آن‌ها متفاوت باشد، در نتیجه نمی‌توانستیم واژگان را با توجه به درک امروزی خود به فارسی برگردانیم.^۱ هر کجا لازم دیدیم، خود واژه‌ی انگلیسی را هم در پانویس در حالت مفرد و بدون حرف تعریف آورده‌ایم. همچنین، کوشیدیم تا سرحده امکان برخی از این منبع‌ها را در پانویس‌ها معرفی کنیم، چرا که گمان می‌کردیم اقتضائات یک متن درآمدگونه در زبان فارسی در این حوزه از سطح اقتضائات زبان انگلیسی بالاتر است، و خواننده‌ی فارسی‌زبان امکان بیشتری دارد برای دسترسی به متن‌های اصلی عربی و فارسی. همچنین نویسنده گاه‌به‌گاه از برابرهای متفاوت برای واژه‌ی عربی یا فارسی یگانه‌ای بهره می‌برد، تا مطلب را به مخاطب غیر متخصص علاقه‌مند در زبان انگلیسی القا کند، ولی این کار در زبان فارسی و عربی که زبان‌های مبنایی چنین نوشته‌ای به حساب می‌آیند، نه ممکن بود و نه مطلوب. همچنین کوشیدیم تا در بیشتر موارد اصطلاحات عربی را نیز به فارسی ترجمه کنیم، تا متن برای خوانندگان علاقه‌مندی که با زبان فنی فلسفه در جهان اسلام آشنایی ندارند دشوارخوان نباشد.

۱. برای نمونه می‌توان از واژه‌ی abstraction یاد کرد، که در نوشته‌های فلسفی هم‌روزگار بیشتر به انتزاع و برآهنجیدن/آهنجش (برگرفته از نوشته‌های ناصر خسرو و ابن سینا) برگردانده می‌شود، حال آن‌که در این کتاب همواره برگردان واژه‌ی «تجريد» است.

در این راستا نیز بیشتر از نوشته‌های فارسی فیلسوفانِ سنتِ خودمان بهره برده‌ایم. پانویس‌های کتاب همه از مترجمان‌اند، و نیز آن‌چه در میانِ قلاب‌ها ([]) آمده است. در اندک مواردی که نویسنده از نوشته‌ای نقل قولِ مستقیم می‌کند، کوشیدیم منبعِ بازگفت‌ها را بیابیم و اصلِ عربیِ بازگفت را در کنارِ ترجمه‌ی فارسی آن بیاوریم. برای برگردانِ قرآنِ کریم از ترجمه‌ی استاد عبدالمحمدِ آیتی بهره برده‌ایم. همچنین کوشیدیم در نظر به دیگر نوشته‌های فلسفی از ترجمه‌های فارسی شایسته‌ای، که در دسترسِ خوانندگان در زبانِ فارسی‌اند، استفاده کنیم.

مخاطبِ کتاب در زبانِ انگلیسی آن دسته از علاقه‌مندان و دانشجویانِ فلسفه و اسلام‌شناسی‌اند، که در حوزه‌ی فلسفه در جهانِ اسلام تازه‌وارد به شمار می‌آیند، و یا متخصصانی‌اند که حوزه‌ی کاری‌شان مستقیماً فلسفه در جهانِ اسلام نیست، ولی داشتنِ دانشِ تاریخیِ فلسفه برای ایشان الزامی است. بر همین قیاس، برگردانِ فارسی نیز می‌تواند، علاوه بر علاقه‌مندان به فلسفه، نیازهای اولیه‌ی دانشجویانِ سال‌های نخستِ فلسفه را - و نیز دیگر دانشجویانِ علومِ انسانی، که باید دانشی اجمالی از فلسفه در جهانِ اسلام داشته باشند - تأمین کند. رویکردِ کلیِ کتاب هم تاریخی و هم موضوع‌محور است، به این ترتیب که در فصلِ نخست، نویسنده طرحی مختصر و اجمالی از سیرِ فلسفه در جهانِ اسلام، از نخستین گام‌ها تا دورانِ معاصر، ترسیم می‌کند، که می‌تواند کارکردِ نقشه‌ی راهنما برای فصل‌های موضوع‌محورِ پس از خود را بازی کند، و سپس در فصل‌های دیگر چند موضوعِ برگزیده را به صورتِ نظام‌مند و تاریخی برمی‌رسد و در هر مورد می‌کوشد تا داستان را از آغاز تا امروز بازگوید. پوشش دادنِ این گستره‌ی زمانی کاری است، که در کتاب‌های تخصصی‌تر و مفصل‌تر نیز تا کنون به این شیوه انجام نشده است. نویسنده در این راستا نه تنها به روندِ گسترشِ فلسفه در قلبِ جهانِ اسلام در خاورزمین می‌پردازد، که اشاره‌هایی سودمند به بحث‌های فلسفی در هندوستان، سرزمین‌های عثمانی و نیز باخترِ جهانِ اسلام در اسپانیای مسلمان هم دارد. همچنین می‌کوشد گفتگو از فلسفه، کلام و فقهِ یهودی در دورانِ میانه و نیز فلسفه‌ورزی‌های مسیحیانِ جهانِ اسلام را نیز در این بستر

بنشانند، که خاکِ پرورنده و سرزمینِ مادرِ این بحث‌ها است. با این‌که بسیاری از این فیلسوفانِ یهودی و مسیحی نه تنها در جهانِ اسلام زیسته‌اند، که در اندیشه‌ورزی‌شان نیز آشکارا زیرِ تأثیرِ بحث‌های کلامی و فلسفی در جهانِ اسلام بوده‌اند، ولی این نکته از بیشترِ کتاب‌های تاریخِ فلسفه در جهانِ اسلام غایب بوده است. به این ترتیب، او خصیصه‌ای را برجسته می‌کند، که ذاتیِ فرهنگِ اسلامیِ دورانِ میانه بوده است، و آن همانا همزیستیِ طبیعی و آشتی‌جویانه‌ی فرهنگ‌ها، دین‌ها و زبان‌های مختلف در جهانِ اسلام است؛ و این نکته‌ای است با اهمیتِ سیاسی بسیار، که باید به همه‌ی مخاطبانِ معاصر، چه بیرون و چه درونِ جهانِ اسلام، گوشزد شود. همچنین روایتِ نویسنده از ماجرای فکرِ فلسفی در جهانِ اسلام به دریافتِ سستیِ مسلمانان بسیار نزدیک‌تر است: داستانی است سراسر پیوستگی بی هیچ گسستی، داستانِ گسترش و تداوم است، و نه انحطاط و امتناع. این گسترش البته گاه تند و جریان‌شکن بوده است، مانند ژرف‌اندیشی‌های خواجه رئیس یا سهروردی یا ملا صدرا، و گاه کند و سرگرمِ جزویات، مانند فلسفه‌ورزی‌های شاگردانِ ابنِ سینا یا مکتبِ کندی و صدراییان؛ از این نظر، فلسفه در جهانِ اسلام استثناء و بی‌همانند هم نیست، بلکه به‌خوبی مقایسه‌پذیر است با کلام و فلسفه‌ی لاتینی در اواخرِ دورانِ میانه، فلسفه‌ی نوکانتی در سده‌ی نوزدهم، و نیز فلسفه‌ی تحلیلیِ هم‌روزگار، که در آن فیلسوفانِ بیشترِ سرگرمِ تدقیق و تصحیحِ جزویاتِ فلسفیِ بستری‌اند، که به میانجیِ پدرانِ فلسفی‌شان فراهم و گسترده شده است. ولی هر چه باشد، تاریخِ اندیشه در جهانِ اسلام هرگز تهی از فلسفه نبوده است. هر چند باید گفته شود، که اگرچه روایتِ نویسنده به درکِ تاریخیِ مسلمانان نزدیک‌تر است، ولی آدامسون به‌عنوانِ پژوهشگرِ تاریخِ فلسفه، گاه انگشت بر چهره‌هایی می‌گذارد که در شکل‌دهی به اندیشه‌ی فلسفیِ پرتأثیر بوده‌اند، ولی میزانِ اهمیت‌شان برای خواننده‌ی امروزی چندان روشن نیست، چهره‌هایی مانند فخر الدینِ رازی یا ابنِ مسکویه و ابو البرکاتِ بغدادی. این واپسین نکته است که از کتابِ منبعی می‌سازد سرشار از اندیشه‌هایی برای پژوهش‌های تازه که می‌توانند برای دانشجویانِ فلسفه سودمند باشند.

در برگردانِ کتاب لازم بود همه‌ی تاریخ‌ها را با گاه‌شمارِ ایرانی-اسلامی نیز هماهنگ کنیم، در این راستا البته، جز در مورد‌هایی اندک، به تاریخ‌های هجری قمری بسنده کرده‌ایم، چرا که یافتنِ برابرِ خورشیدی برای بسیاری از تاریخ‌ها ممکن نبود. همچنین بایست برخی نام‌های لاتینی‌شده را به اصلِ عربی، فارسی یا عبری آن‌ها برمی‌گردانیدیم، و برای این کار به منبع‌های زندگینامه‌ای فارسی و عربی مراجعه کردیم، ولی از ارجاع به منبع‌ها در چنین مواردی چشم پوشیدیم. در میانه‌های این دو کار به چند اشتباهِ سهوی در کتاب برخوردیم، که در ترجمه‌ی فارسی به صورتِ درست ضبط‌شان کردیم. این سهوها را به آگاهی نویسنده هم رساندیم، تا در چاپ‌های بعدی کتاب انگلیسی اصلاح شوند.

در پایان بر خود لازم می‌دانیم تا از نویسنده‌ی کتاب آقای پتر آدامسون برای همراهی‌شان در گشودنِ پاره‌ای از ابهام‌های نوشته‌ی انگلیسی، و نیز قبولِ زحمتِ نوشتنِ یادداشتی برای برگردانِ فارسی، سپاسگزاری کنیم. همچنین از انتشاراتِ آکسفورد سپاسگزاری که اجازه‌ی چاپ و پخشِ کتابِ خود را به ما دادند، و نیز از دوستانِ نشرِ شوند، به‌ویژه آقای مهرداد پارسا، که از هیچ گونه کمکی دریغ نکردند. دوستانِ گرامی مان آقایان محمدابراهیم باسط و میثم سفیدخوش با چشمانِ تیزبینِ خود نسخه‌ای از این ترجمه را خواندند و پیشنهادها و هشدارهایی سودمند ارائه کردند، که به بهبودِ این برگردان کمکِ بسیار کرد؛ از ایشان سپاس ویژه داریم. بدیهی است که مسئولیتِ نادرستی‌ها و کاستی‌های برگردانِ فارسی تنها بر گرده‌ی مترجمان است.

یادداشت نویسنده برای خوانندگان در زبان فارسی

این که کتاب حاضر جامه‌ی زبان فارسی پوشیده است، بسیار مایه‌ی خشنودی و البته مباهات است. به هیچ روی انتظار نداشتم، که این کتاب چنین بختی پیدا کند، چرا که اکنون مخاطبان این نسخه‌ی تازه از همان فرهنگی هستند، که بسیاری از اندیشمندانی را، که در کتاب بدان‌ها پرداخته شده، در دل خود پرورش داده است. شخصیت‌هایی کلیدی مانند فخر الدین رازی، ملا صدرا، شیرازی، و صد البته ابن سینای بلخی در ایران نام‌هایی خانگی و دیر آشنا هستند، چیزی که در نظر به جهان انگلیسی‌زبان به هیچ روی درست نیست. می‌شود به درستی چنین گفت، که با پدیدار شدن کتاب در جامه‌ی زبان فارسی موضوع کتاب دارد به موطن اصلی خود بازمی‌گردد. هر چند باید خاطر نشان کرد، که این کتاب کوچک تنها به موضوع تاریخ فلسفه در ایران زمین نمی‌پردازد. از نظر جغرافیایی، کتاب گستره‌ای را دربرمی‌گیرد، که از اسپانیای اسلامی در باختر زمین تا هندوستان در خاور زمین کشیده شده است، و نه تنها اندیشمندان شیعه و سنی را در دل خود جای داده است، که نیز متفکران مسیحی و یهودی را نیز فراگرفته است، که این واپسین گروه به‌ویژه بخش بزرگی از بررسی سیر اندیشه در اندلوس را به خود اختصاص داده‌اند. کتاب به نوشته‌هایی می‌پردازد که در کنار زبان‌های عربی و فارسی به زبان‌های عبری و سریانی نیز نوشته شده‌اند. و این همه در خدمت استدلال کلی کتاب است، مبنی بر این که داستان فلسفه در جهان اسلام (که منظور از آن به بیانی ساده همه‌ی آن جاها و سرزمین‌هایی است که در گستره‌ی فرمانروایی سیاسی مسلمانان درافتاده‌اند)

پدیده‌ای است متکثر، فراهم آمده از کوشش‌های چند قوم، چند زبان و چند دین. این کتاب به‌رغم اندازه‌ی کوچک آن نوشته‌ای است متفاوت از دیگر درآمدهایی که پیرامون این موضوع نگاشته شده‌اند، نه تنها به این دلیل که رویکرد فرهنگی گشوده‌تری را وجهی نظر قرار داده است، بلکه همچنین ازین روی که کوشش بر جامعیت زمانی داشته است. کتاب پیش‌رو می‌کوشد تا روایت انحطاط اندیشه را به چالش بکشد، روایتی که اکنون در خود جهان اسلام نیز، چه‌بسا حتی بیش از غرب امروز، شایع و همه‌گیر شده است. کتاب‌های تاریخ فلسفه‌ای که به زبان‌های غربی نوشته شده‌اند، بنا به عادت ادعا می‌کنند که فلسفه در جهان اسلام پس از منازعه‌ی مشهور میان امام محمد غزالی و ابو الولید بن رشد در سده‌ی دوازدهم، همان منازعه‌ی کتاب‌های تهافت الفلاسفه از غزالی و تهافت التهافت ابن رشد، مرده است. چنان‌که من در این کتاب استدلال می‌کنم، این روایت انحطاط اندیشه‌ی فلسفی بر خطا رفته است: تردیدی نیست که پس از سده‌ی دوازدهم میلادی/هشم هجری دگرگونی‌هایی در فرهنگ فلسفی رخ دادند، ولی این فرهنگ فلسفی همچنان زنده و پویا ماند، نویسندگان بسیاری، که باید به حق اشاره کرد که در ایران بسی شناخته‌شده‌ترند تا در اروپا، در دل این فرهنگ آثار پیچیده‌ی بسیاری از خود به‌جای گذاشتند. به‌ویژه خوانندگان ایرانی نیازی بدان ندارند، که کسی چون من به ایشان درباره‌ی ذهن‌های درخشان دوران صفوی، به‌ویژه ملا صدرا شیرازی که پیش‌تر ازو نام بردم، چیزی بیاموزم. هر چند ممکن است برای‌شان کمتر آشنا باشد، که ببینند به این اندیشمندان در کنار شخصیت‌های کم و بیش هم‌دوران‌شان از سرزمین‌های عثمانی و هندوستان گورکانی پرداخته شود. حتی همین رویکرد گشوده به فلسفه در دورانی، که به‌قول غربی‌ها «آغاز دوران مدرن» خوانده می‌شود، می‌توانست از همین هم گسترده‌تر باشد، چرا که اگر بنا بود امروز این کتاب را دوباره بنویسم، در آن دست کم نگاهی می‌انداختم بر برخی پیشرفت‌های فلسفی در غرب آفریقا، که در همین دوران رخ داده است، آن‌جا که دانشوران و علمای تیمبوکتو

(تیمبوتو)^۱ به مطالعه‌ی منطق و دیگر رشته‌های فلسفه و الهیات ادامه دادند، چیزی که بی‌شبهت به اندیشه‌ورزی‌های عالمان در شیراز یا در استانبول نبود.

جای تردید نیست که کتابی به این اندازه باریک هرگز نمی‌توانست امید داشته باشد که بتواند همه‌ی این پیشرفت‌ها را به‌تمامی پوشش دهد. با این حال این کتاب کوچک همه‌ی کوشش خود را می‌کند، تا داستان را به گونه‌ای بگوید، که از آغاز دوران اسلامی تا سده‌ی بیستم را فراگیرد. همه‌ی امید من آن است که این ترجمه‌ی فارسی بتواند نقش هر چند کوچکی بازی کند در تشویق خوانندگان و برانگیختن کنجکاوِ آن‌ها، نه تنها درباره‌ی فلسفه در دوران شکل‌گیری در جهان اسلام یا در نظر به دوران کلاسیک (کم و بیش میان سده‌های دهم تا دوازدهم میلادی/چهارم تا ششم هجری)، بلکه همچنین آن‌ها را نسبت به اندیشمندان دوران‌های سپس‌تر نیز کنجکاو کند. اگر این کتاب در چنین مسیری کامیاب شود، اعتبار آن بایست به حنیف امین پیدختی وزرین مناجاتی برسد، که گشاده‌دستانه زمان و توان خود را وقف فراهم آوردن این نسخه‌ی فارسی از نوشته‌ی انگلیسی من کرده‌اند. از کوشش‌های ایشان بسیار سپاسگزارم!

پیتر آدامسون

مارس سال ۲۰۱۹



دیباچه

چرا «فلسفه در جهان اسلام»^۱ و نه صرفاً «فلسفه‌ی اسلامی»؟ گزینه‌های دیگری هم البته هستند: برای نمونه «فلسفه‌ی عربی» یا حتی «فلسفه‌ی اسلامی مآب»^۲. این اصطلاح آخر می‌توانست بهترین گزینه باشد، البته اگر اسلامی مآب کلمه‌ای درست و واقعی بود [و نه ساختگی و جعلی]. این واژه [Islamicate]^۳ در دهه‌های اخیر بر ساخته شده است، تا بیانگر آن چیزی باشد که منظور من از «جهان اسلام» است، یعنی مناطقی جغرافیایی‌ای که از صدر اسلام تا امروز زیر کنترل سیاسی و

1. the Islamic world

2. Islamicate

۳. جعل اصطلاح Islamicate به نام تاریخ‌نگار امریکایی مارشال هاجسون (Marshall Hodgson) پیوند خورده است، که از این اصطلاح بر ساخته در مقالاتش در دهه‌ی ۱۹۶۰ بهره برد، و سپس در پیشگفتار کتابش به نام سرگذشت اسلام، جلد نخست: دوران کلاسیک اسلام (۱۹۷۵)، صص. ۵۷ به بعد) کوشید با تفصیل بیشتر به سود آن استدلال کند. او از این اصطلاح جعلی برای اشاره به برخی ویژگی‌های فرهنگی در سرزمین‌هایی استفاده کرد، که در آن‌ها مسلمانان از نظر فرهنگی و شاید سیاسی غالب بودند، ولی همه‌ی ویژگی‌های فرهنگی مردم لزوماً اسلامی نبودند، مانند معماری خانه‌ها، سنت شراب‌نامه، آیین‌های محلی و یا نوشته‌های ادبی که ارتباطی با دین ندارند، ولی لزوماً غیردینی هم نیستند. در مقابل، او از اسلام و اسلامی منحصرأ برای ارجاع به پدیده‌هایی استفاده می‌کند، که در پیوند تنگاتنگ با دین اسلام قرار دارند، مانند معماری مسجدها، آیین‌های دینی اسلامی یا ادبیات دینی. Islamicate از نظر ساختاری دو پیوند صفت‌ساز دارد، یا دو مرحله‌ی صفت‌سازی را از سر گذرانده است، یک بار به میانجی پسوند «-ic» و دیگر بار به میانجی پسوند «-ate». در این بستر، هاجسون از جمله اشاره به موسی بن میمون می‌کند و می‌گوید نمی‌توان او را فیلسوفی مسلمان یا اسلامی دانست، ولی بی‌تردید باید او را متعلق به سنت فلسفی نوشته شده به زبان‌های فارسی و عربی (Perso-Arabic) یا اسلامی مآب دانست. (مترجم)

فرهنگی اسلامی درآمدند. اما گمان نمی‌کنم این اصطلاح چندان رواجی پیدا کرده باشد، که بتوان از آن در عنوان یک کتاب استفاده کرد. نه «اسلامی» و نه «عربی» هم با سرفصل‌های موضوعی ما همخوانی ندارند. دشواری صفت «اسلامی» در این است، که بسیاری از فیلسوفانِ مهم در جهان اسلام مسلمان نبوده‌اند. اندیشمندان مسیحی نقشی مهم در پذیرش و تفسیر فلسفه‌ی یونانی در دوران آغازین فلسفه در جهان اسلام بازی کرده‌اند، و برخی از بزرگ‌ترین فیلسوفانِ یهودی همی دوران‌ها - و بیش از همه ابن میمون - در جهان اسلام و به‌ویژه در اسپانیای مسلمان زیستند، کار کردند و بالیدند. «فلسفه‌ی عربی» نیز از دشواری مشابهی رنج می‌برد: فلسفه در جهان اسلام به زبان‌هایی به جز زبانِ عربی نیز نگاشته شده است، به‌ویژه به زبان‌های سریانی، عبری و فارسی.

از همین روی است که عنوان «فلسفه در جهان اسلام» را برگزیده‌ام. باری، انتظار داریم این عنوان چه چیزهایی را دربرگیرد؟ خوب، بگذارید داستان را از آغاز بگویم. دین اسلام در سده‌ی هفتم میلادی (بنگرید به بسته‌ی شماره‌ی یک) با نزولِ وحی (قرآن کریم) بر پیغمبر اسلام، حضرت محمد (ص)، ظهور پیدا کرد.

بسته‌ی شماره‌ی یک: روزشمار (تقویم) اسلامی

اگر می‌خواهید در میانه‌ی خواندنِ این کتاب تنها یک تاریخ را به ذهن بسپارید، بگذارید این تاریخ ۶۲۲ میلادی باشد، که سالی است که در آن پیغمبر اسلام پیروانِ خویش را از شهر زادگاه‌شان، مکه، برای سکونت به سوی شهر مدینه رهنمون شدند. روزشمارِ مسلمانان با این رخداد تاریخی آغاز شده است، بنابراین می‌توانید با کم کردنِ عدد ۶۲۲ از شماره‌ی سالِ میلادیِ شماره‌ی سال در روزشمارِ اسلامی را محاسبه کنید. یا دستِ کم می‌توانستید این کار را کنید، اگر روزشمارِ اسلامی روزشماری خورشیدی

یا شمسی بود. اما روزشمارِ اسلامی در واقع بر مبنای حرکتِ ماه (قمری) است، و سال‌های قمری کوتاه‌تر از سال‌های شمسی هستند. بنابراین هر چه به روزگارِ ما نزدیک‌تر می‌شوید، بایستی شماره‌ی کوچک‌تری را از شماره‌ی سالِ میلادی کم کنید، تا به پاسخ درست برسید: اکنون که من این دیپاچه را می‌نویسم آگوست ۲۰۱۴ میلادی است، که مطابق می‌شود با ۱۴۳۵ هجری قمری (به فاصله‌ای حدود ۵۷۹ سال). همان طور که میلادی (AD) معادل است با *anno domini*، یعنی «سالِ [تولّد] سرورمان [مسیح]»، هجری (AH) نیز معادل است با *anno hegirae*، که برمی‌گردد به واژه‌ی عربیِ هجرة، یعنی «سالِ هجرت» به مدینه. من در ادامه‌ی این کتاب تنها از تاریخ‌های میلادی استفاده می‌کنم، چون گمان می‌کنم پیگیری‌شان برای خوانندگان آسان‌تر است، [و تاریخ‌های هجری افزوده‌ی مترجمان‌اند].

وحي الهی، آن چنان که بر پیغمبرِ اسلام نازل شد، بر یکتاییِ خداوند (توحید) تأکید ویژه داشت، و به آنان، که به او ایمان آورند و از او پیروی کنند، وعده‌ی پاداش داد و آنان را، که به او ایمان نیاورند و از پیروی او سرپیچی کنند، تهدید کرد که سزای خود را خواهند دید. پیغمبرِ اسلام در قرآن به عنوانِ الگویی معرفی شده است که بایستی توسطِ مسلمانان سرمشق قرار گیرد. از همین روست که روایات و خاطراتِ کردار و گفتارِ پیامبر توسطِ اصحاب و یاران‌اش سینه به سینه نقل می‌شدند تا این‌که سرانجام به دستِ عالمانِ دینی مکتوب شدند. به چنین روایت‌هایی در عربی حدیث گفته می‌شود. حدیث، در کنارِ قرآن کریم، بنیانِ آموزه‌های دینیِ اسلام و نیز قانونِ اسلامی را شکل می‌دهد. این بود خلاصه‌ای ساده از سرآغازهای خودِ دینِ اسلام. اما درباره‌ی سرآغازهای فلسفه در گستره‌ی اسلام چه می‌توان گفت؟ معمول است که آغازِ فلسفه در جهانِ اسلام را با جنبشِ ترجمه مشخص کنند، که بیش از دویست سال پس از دورانِ پیغمبرِ اسلام به راه

افتاد. در فاصله‌ی اواخر سده‌ی هشتم تا اوایل سده‌ی دهم میلادی [سده‌ی دوم تا چهارم هجری] بسیاری از نوشته‌های علمی و فلسفی یونانی به عربی برگردان شدند. نامدارترین فیلسوفان جهان اسلام، یعنی کندی، فارابی، ابن سینا، ابن رشد و ابن میمون، مستقیماً با همین ترجمه‌ها، به‌ویژه با برگردان‌های عربی از نوشته‌های ارسطو، کار کردند و به آن‌ها پاسخ و واکنش دادند. سنتی که این اندیشمندان نمایندگی‌اش می‌کردند فلسفه خوانده می‌شد. چنان‌که قابل حدس است، این کلمه در واقع خوانش عربی از کلمه‌ی یونانی فیلسوفیا است، به طوری که نام این دانش بیگانه بودن آن را هویدا می‌کرد. معمولاً وقتی آدم‌ها از «فلسفه» در جهان اسلام حرف می‌زنند، آن‌چه در ذهن دارند همین سنت یونانی ماب فلسفه^۱ است.

من البته به شخصه موافقِ فهم گسترده‌تری از فلسفه در جهان اسلام هستم، که چشم پوشیدن بر مطالبی را، که از نظر فلسفی جالب توجه‌اند، تنها به این دلیل که به دست این به قول معروف فیلسوفان (فَلَايِسَة) نوشته نشده‌اند، برنمی‌تابد. مورخ فلسفه ایده‌های فلسفی چشمگیری در برخی از تفسیرهای قرآن، در نوشته‌های کلاسیک پیرامون صرف و نحو زبان عربی، و نیز در رساله‌هایی که پیرامون اصول قوانین اسلامی (اصول فقه) نوشته شده‌اند خواهد یافت. اما در چهارچوب هدف‌های این کتاب، دو سنت اصلی‌ای که لازم است در کنار فلسفه مد نظر قرار گیرند عبارت‌اند از کلام و تصوف. شما به احتمال زیاد چیزهایی درباره‌ی تصوف، سنت عرفانی دین اسلام، شنیده‌اید؛ نیز درباره‌ی همتای یهودی‌اش، کابالا (قَبَالَة)، که برخی از مهم‌ترین نوشته‌های آن در جهان اسلام نگاشته شده‌اند. کلام واژه‌ای است که شاید کمتر به گوش تان خورده باشد. به واقع، کلام در لغت به معنای «واژه یا سخن» است، اما اغلب به معنای «الهیات» یا «الهیات عقلانی یا استدلالی^۲» فهمیده می‌شود. به دلایلی که تا امروز تا اندازه‌ای مبهم مانده‌اند، گفته می‌شد که الهی دانان، یا متکلمون، دست اندر کار «دانش واژه» (عِلْمُ الْكَلَام) بودند. این شاید به این دلیل

1. Hellenizing tradition of *falsafa*

2. rational theology

بود که آن‌ها به کشف معنای کلام خداوند، یعنی وحی الهی، می‌پرداختند. متکلمان درباره‌ی موضوع‌های پرشماری پژوهش می‌کردند، که از اهمیت فلسفی آشکاری برخوردار بودند، برای نمونه برهان‌های اثبات وجود خداوند، اراده‌ی آزاد یا اختیار آدمی، و حتی نظریه‌های اتمیستی ماده [یا نظریه‌ی جزء لا یتجزی] از موضوعات پژوهش‌های کلامی بودند.

نگرش منحصرین و محدود^۱ به فلسفه در جهان اسلام اغلب همراه و دست در دست نگرشی محدود از نظر زمانی بوده است که با کندی در سده‌ی نهم میلادی/دوم هجری آغاز می‌شد و با ابن رشد، که در سال ۵۹۵ ه.ق./۱۱۹۸ میلادی درگذشت، پایان می‌یافت. ابن رشد را اغلب آخرین فیلسوف اسلام دانسته‌اند. این تنها به این دلیل نیست که او آخرین نماینده‌ی بزرگ سنت الهام گرفته از سنت یونانی فلسفه است، بلکه همچنین به این دلیل است که او و فیلسوف هم‌عصرش، ابن میمون، واپسین اندیشمندان جهان اسلام هستند، که تأثیری عمده بر فلسفه‌ی لاتینی دوران میانه گذاشته‌اند. به این ترتیب، مورخان فلسفه با برگزیدن رویکردی اروپامحور گرایش به این داشتند، که پیشرفت‌های بعدی فلسفه را در سرزمین‌های کانونی جهان اسلام در شرق، در دورانی که فلسفه بیشتر در بستر کلام و تصوف پیگیری می‌شد، نادیده بگیرند. تنها به تازگی است که پژوهشگران دانشگاهی [بیرون از جهان اسلام] به کاوش در پیشرفت‌های فلسفی جهان اسلام در سده‌ی سیزدهم و فراتر از آن آغازیده‌اند. من خطوط اصلی این پیشرفت‌ها را، چنان‌که شایسته‌ی این مجال است، در این بررسی تاریخی، که در آستانه‌ی خواندن آن هستید، ترسیم خواهم کرد. در بخش‌های موضوع-محور کتاب هم، به اندیشمندانی از این سوی و آن سوی تاریخ، از آغاز تا سده‌ی بیستم، اشاره خواهم کرد.

فصل اول

گشت و گذاری تاریخی

دینِ جوانِ اسلام در طی چند نسل پس از ظهورِ خود راهِ خود را به سرزمین‌های بسیار و گسترده‌ای، از شبه جزیره‌ی ایبری (اسپانیا و پرتغال) در باخترزمین گرفته تا مرزهای هندوستان و چین در خاورزمین باز کرد (بنگرید به نقشه‌ی شماره‌ی یک). بیشینه‌ی این قلمرو امروز هم همچنان از آن جهانِ اسلام است، و حتی بیش از آن، امروزه اندونزی ملّتی است، که بیشترین شمارِ مسلمانان را در خود جای داده است، و اسلام دومین دینِ هندوستان، از نظرِ شمارِ پیروان، است. طبیعتاً گزافه‌گویی خواهد بود، اگر بگوییم فلسفه در فرهنگِ اسلامی در همه جا و در همه‌ی زمان‌ها نشو و نما یافته است. اما باید گفت که باورِ متداول مبنی بر این‌که با نزدیک شدن به پایانِ دورانِ میانه، فلسفه در جهانِ اسلام دچار انحطاط شد، یا حتّی ناپدید شد، تصوّری است نادرست. این پندارِ نادرست چنان ریشه‌دار است، که فلسفه در جهانِ اسلام در دانشگاه‌ها اغلب به عنوانِ بخشی از فلسفه‌ی دورانِ میانه آموزش داده می‌شود. در حالی که داستانِ درست و کاملِ فلسفه در جهانِ اسلام از بسی پیش‌تر از دورانِ میانه آغاز می‌شود و تا دورانِ ما ادامه دارد.

دوره‌ی تکوین و شکل‌گیری فلسفه در جهان اسلام

دورانِ میانه در اروپا با پیشینه‌ی آن‌چه من آن را «دوره‌ی شکل‌گیری فلسفه در جهان اسلام»^۱ می‌خوانم همپوشانی دارد: از آغازِ شکل‌گیری تا زمانِ ابن سینا (درگ. ۴۲۷ه.ق./۱۰۳۷م.). فلسفه‌ی یونانی باستان در جهان اسلام چند قرن پیش از ابن سینا شناخته شده بود، ولی داستانِ ما از کمی پیش‌تر از آن آغاز می‌شود، از سده‌ی هشتم، زمانی که آتش استدلال در میان متکلمان زبانه کشیدن گرفت. واصل بن عطا (درگ. ۱۳۱ه.ق./۷۴۸م.) سرآغازِ خوبی است: او را اغلب بنیانگذارِ جنبشی کلامی می‌دانند، که به نام مُعتزله شناخته می‌شود. این برجسب البته کمی گمراه‌کننده است. متکلمانِ دوره‌ی نخستین بیشترِ توانِ خود را صرفِ بحث با یکدیگر می‌کردند، و هنوز خود را هوادار و پیروِ سیاهه‌ای یکدست از آموزه‌ها، که سپس‌تر معتزلی خوانده شدند، نمی‌دیدند. با این حال، واصل و شماری از اندیشمندانِ دورانِ نخستین، به‌ویژه ابو هذیل عَلاَف (درگ. ۲۳۵ه.ق./۸۴۹م.)، البته دیدگاه‌هایی برگزیدند، که سپس‌تر مورد پذیرش اندیشمندانِ دیگری واقع شدند، که آشکارا خود را معتزلی می‌خواندند.

معتزلیان «پشتیبانانِ توحید و عدل (اصحاب التوحید والعدل)» خوانده می‌شدند؛ این توصیفِ دریچه‌ای است روشن برای ما، تا ببینیم آموزه‌های کلامیِ معتزله چگونه با هم جور درمی‌آمدند. معتزلیان مدافعانِ خستگی‌ناپذیرِ یگانگیِ خداوند (توحید) بودند - که نگره‌ی چندان بحث‌برانگیزی هم نبود، اگر در نظر آوریم که تک‌خدایی و یکتاپرستی آموزه‌ی کانونیِ دین اسلام است. اما آن‌ها به شیوه‌ای نامعمول توحیدِ الهی را چنان سخت‌گیرانه تفسیر می‌کردند، که در آن جایی برای وجودِ صفات^۲ متعددی، که از خداوند متمایز^۳ باشند، باقی نمی‌ماند.

1. formative period

2. attribute

3. distinct

درباره‌ی اندیشه‌ی عدلِ خداوند نیز، که ادّعایی است مورد قبول همه‌ی مسلمانان، معتزلیان تفسیری بحث‌برانگیز داشتند. آن‌ها بر این باور بودند که خرد آدمی قادر به دریافتن و تشخیص سرشت تکالیف اخلاقی^۱ است. برای نمونه، ما درمی‌یابیم که مجازات کردنِ آدمی به خاطرِ کنش‌هایی، که انجام ندادنِ شان (ترک ارتکابِ آن‌ها) برایش ناممکن است، ناعادلانه خواهد بود - حتی برای خداوند. این باورِ معتزلیان را به سویی یکی از شاخص‌ترین آموزه‌های شان رهنمون شد: تأکید بر آزادی اراده (یا اختیار) آدمی.

دیگر متکلمان به کار بستِ جسورانه‌ی عقلِ آدمی توسطِ معتزلیان معترض شدند. از دیدِ این مخالفان، ما بایست باورهای مان را تنها بر وحی الهی بنیان کنیم. برخی از این‌ها تا آن‌جا پیش رفتند که برای خداوند قائل به جسم و بدن شدند، زیرا قرآن به گونه‌ای از او صحبت می‌کند، که گویی چهره‌ای دارد یا روی یک تخت (عرش) می‌نشیند. طبیعتاً معتزلیان نیز وحی الهی را منبعی ناگزیر و انکارناشدنی برای کلام می‌دانستند. کسانی از پژوهشگران که به اعتبارِ معتزلیان به‌عنوان «فیلسوف» به دیده‌ی تردید می‌نگرند، و ترجیح می‌دهند این اصطلاح را منحصرأً برای اندیشمندانی به کار برند، که با سنتِ یونانی سروکار داشتند، ممکن است به این واقعیت اشاره کنند، که معتزلیان نیز به‌راستی بر اساسِ یادکرد و نقل قول از قرآن و حدیث (بنگرید به بستی شماره‌ی دو) استدلال می‌کردند. البته بی‌تردید، نوشته‌های مقدسِ دینِ اسلام بنیانِ مشترکِ همه‌ی متکلمان، از جمله معتزلیان، بودند، اما اختلاف‌ها بر سرِ این بودند، که کدام یک از احادیث را بایستی قابلِ اعتماد دانست، [و کدام یک را نه]. در تلاش برای باز کردنِ گره‌های کورِ تفسیری، دست‌اندرکارانِ بحث‌های کلامی اغلب به استدلال‌های عقلانی متوسل می‌شدند.

بسته‌ی شماره‌ی دو: دورانِ مِحْنَت (مِحْنَة)

در سال ۲۱۸ هجری قمری مقارن با ۸۳۳ میلادی، خلیفه مأمون عباسی پشتیبانیِ خودش را از یک آموزه‌ی معتزلی اعلام کرد: آموزه‌ی حادث یا مخلوق بودنِ قرآن. این آموزه دست در دستِ فهمِ معتزلی از یگانگیِ خداوند (توحید) داشت. قرآن کلامِ خداوند است، و بر این اساس می‌تواند به‌عنوانِ یکی از صفاتِ خداوند فهمیده شود. اما به باورِ معتزلیان، پذیرشِ این‌که این کلامِ جاویدان و قدیم^۱ (نامخلوق) است و نه مخلوق (حادث)، به معنایِ قائل شدن به یک چیزِ (ذات) الهیِ دیگر در کنارِ خودِ خداوند است. این اما با اصلِ مرکزیِ اسلام یعنی توحید (یگانگیِ خداوند) در تناقض خواهد بود. مأمون و جانشینانِ او، یعنی همان خلفایی که از جنبشِ ترجمه‌ی نوشته‌های علمیِ یونانی به عربیِ پشتیبانی [مادی و معنوی] کردند، برنامه‌ی «تفتیشِ عقاید»^۲ یا «آزمونی [اجباری]» (مِحْنَة) برقرار کردند که در آن از عالمانِ دینی و قاضی‌ها خواسته می‌شد بپذیرند، که قرآن مخلوق است. برخی از این عالمان در برابرِ خلیفه‌ها پرچمِ مخالفت برداشتند و موردِ پیگرد قرار گرفتند، که مشهورترین آن‌ها احمد بن حنبل (درگ. ۲۴۱ ه.ق. / ۸۵۵ م.) بود. این تلاش برای برقرار کردنِ هماهنگیِ کلامی [میانِ همه‌ی متکلمان و عالمان] اما در پایانِ قرینِ شکست بود. احمد بن حنبل برای ایستادگی و موضع‌اش موردِ ستایشِ همگانی قرار گرفت؛ پس از مرگِ او، یکی از چهار مکتبِ اصلیِ فقهیِ اسلام سنی به یادِ او نامگذاری شد (فقهِ حنبلی). پس از دورانِ محنت، حاکمانِ سیاسیِ اسلام سنی به طورِ کلی بحث‌های کلامی را به دانشوران یا علماء واگذار کردند، کاری که آشکارا در تضاد بود با اقداماتِ از بالا-به-پایین

1. eternal

2. inquisition

راست‌کیشی مسیحی، چنان‌که در مسیحیتِ دورانِ میانه یافت می‌شود. شاید به همین دلیل است، که در جهانِ اسلام به‌ندرت پیگرد و تعقیبی وجود داشته است، که متوجهِ باورهای فلسفی باشد، حتی آن هنگام که این باورها علناً در برابرِ اعتقاداتِ دینیِ جریانِ غالبِ مسلمانان قرار داشتند. در مقابل، با باورهایِ دینیِ فرقه‌هایِ اسلامی اغلب به‌عنوانِ فتنه‌هایی سیاسی [و نه فلسفی یا دینی] برخورد می‌شد، مانندِ پیگرد و تعقیبِ شیعیان توسطِ حاکمانِ سنیِ مذهب و بالعکس.

دلیلی دیگر برای این‌که نقطه‌ی آغازِ گزارشِ خود را در زمانی پیش از آغازِ جنبش ترجمه‌ی یونانی به عربی بگذاریم، این است که این جنبش در خلاء رخ نداده است. در دورانِ باستانِ سپسین (متأخر)، فلسفه‌ی یونانی (بنگرید به تصویر شماره‌ی یک) راه خود را به یک زبانِ سامی پیدا کرده بود: نه عربی، بلکه سریانی. دانشمندانِ مسیحیِ فعال در دیرهایِ مسیحیِ سوریه پیش‌تازِ جنبشِ ترجمه‌ی یونانی به عربی بودند، که سپس تر توسطِ عباسیان پشتیبانی شد؛ آن‌ها ترجمه‌هایی از نوشته‌های ارسطو و دیگر اندیشمندانِ یونانی را به زبانِ سریانی فراهم آوردند. برخی از مسیحیان هم، مانندِ سرگیوس یا سرجیس از رأس‌العین^۱ (درگ. ۵۳۶ م.)، رساله‌های فلسفیِ خودشان را به رشته‌ی تحریر درآوردند. این سنتِ دانشورانه‌ی مسیحی میانِ فرهنگ‌هایِ یونانی و اسلامی پیوستگی ایجاد می‌کرد. هنگامی که اسلام در سرتاسرِ خاورِ میانه گسترش یافت، مسیحیانِ یونانی‌زبانِ آن منطقه در میانه‌ی حوزه‌ی نفوذِ اسلام قرار گرفتند. آن‌ها باورهای دینیِ خود را نگه داشتند و به این ترتیب حضورِ آن‌ها به‌عنوانِ دانشورانی، که بر هر دو زبانِ یونانی و سریانی تسلط داشتند، تداوم پیدا کرد. از این رو هنگامی که خلیفه‌هایِ عباسی و دیگر پشتیبانانِ ثروتمند در سده‌های دوم تا چهارم هجری مقارن با هشتم تا دهم میلادی

1. Sergius of Rēsh' aynā

تصمیم گرفتند، که آثار علمی یونانی را به عربی ترجمه کنند، بیشترین مترجمانی، که به کار گماردند، از مسیحیان بودند. این فعالیت‌ها در عراق و به‌خصوص در بغداد، پایتخت تازه‌ی جهان اسلام متمرکز شده بودند، که به دست دومین خلیفه‌ی عباسی، ابوجعفر منصور بالله (درگ. ۱۵۸ ه.ق./۷۷۵ م.)، بنیاد شد.



۱. ارسطو در حال درس دادن به اسکندر کبیر، تصویر شده در یک دست‌نوشته به زبان عربی از سده‌ی ششم-هفتم هجری قمری/سیزدهم میلادی.

یکی از حلقه‌های تراز اول ترجمه حول محور پزشک متخصص مسیحی، حنین بن اسحاق عبادی (درگ. ۲۶۰ ه.ق./۸۷۳ م.)، شکل گرفته بود. تخصص ویژه‌ی او در

برگردان نوشته‌های جالینوس، بزرگ‌ترین پزشک در دوران باستان سپسین، بود. پسر او، که نام گیج‌کننده‌اش [از نظر شباهت‌اش به نام پدر] اسحاق بن حنین (درگ. ۲۹۸ ه.ق. ۱۱۰-۹۱۰ م.) بود، روی فلسفه‌ی ارسطویی متمرکز بود. فلسفه‌ی البته کانون توجه حلقه‌ی دیگری هم بود: «حلقه‌ی کندی». رهبر این حلقه ابو یوسف یعقوب بن اسحاق کندی (درگ. پس از ۲۵۶ ه.ق. ۸۷۰ م.) نخستین فیلسوف اسلام بود، یعنی نخستین کسی که با نوشته‌های علمی و فلسفی، که به تازگی از یونانی به عربی ترجمه شده بودند، درگیر شد. او مسلمان بود، و به نظر نمی‌رسد، که خودش هم زبان یونانی می‌دانست، با این حال هماهنگ‌کننده‌ی کوشش‌های گروهی از مترجمان مسیحی بود، که در حلقه‌ی او کار می‌کردند. حلقه‌ی کندی، افزون بر نسخه‌هایی از رساله‌های ارسطو، همچنین ترجمه‌هایی عربی از نوشته‌های دو تن از بزرگ‌ترین فیلسوفان افلاطونی دوران باستان سپسین، یعنی پلوتینوس/فلوطین (درگ. ۲۷۰ م.) و پرکلوُس/ابرقلس (درگ. ۴۸۵ م.)، فراهم آوردند. در این میان، بخش‌هایی از نسخه‌ی عربی پلوتینوس/فلوطین، احتمالاً به واسطه‌ی یک کژفهمی از توضیحاتی مقدّماتی، که در حلقه‌ی کندی به متن ترجمه افزوده شده بودند، به عنوان الهیات ارسطو (اُتولوجیا) به نسل‌های بعدی منتقل شدند. به بیانی دیگر، چنین پنداشته شد که یکی از مهم‌ترین نوشته‌های افلاطون‌گرایی دوران باستان در واقع به دست خود ارسطو نوشته شده بوده است. اشتباهی مشابه هم گریبانگیر پرکلوُس عربی شد. نسخه‌ای از ترجمه‌ی حلقه‌ی کندی از اصول الهیات^۱ پرکلوُس در مسیحیت لاتینی زیر نام کتاب العِلّال^۲ شناخته می‌شد، که این نیز به ارسطو نسبت داده شده بود.

کندی عمیقاً تحت تأثیر این منبع‌های نوافلاطونی، و نوشته‌های اصیل ارسطو، و همچنین گستره‌ای وسیع از دیگر منبع‌های ترجمه‌شده قرار گرفته بود. او به‌ویژه به نوشته‌های ریاضیاتی از نویسندگانی مانند اقلیدوس و بطلمیوس علاقه‌مند بود. کندی این اندیشه‌ها را در سلسله نگاشته‌هایی گرد هم آورد، که اغلب آن‌ها در قالب

1. *Elements of Theology*

2. *Liber de Causis*

رساله‌هایی خطاب به حامیان و پشتیبان‌هایش، از جمله خلیفه‌ی عباسی معتصم و پسرش، که کندی آموزگار او بود، نوشته شده بودند. این نگاشته‌ها دست در کار اثبات موافقت میان اسلام و فلسفه‌ی یونانی بودند، تا ارزش مطالبی را، که به تازگی ترجمه شده بودند، برای نخبگان تحصیل کرده‌ی روزگار کندی روشن گردانند. کندی در مهم‌ترین اثرش، پیرامون فلسفه‌ی نخستین (فی الفلسفة الأولى)، از اندیشه‌های یونانی بهره برد تا یگانگی خداوند (توحید) را به گونه‌ای تصویر کند، که بسیار یادآور معتزلیان بود، و همچنین برای این که ثابت کند عالم مخلوق ازلی و قدیم نیست. البته کندی توجه‌اش را محدود به پرسش‌های الهیاتی نکرد. او درباره‌ی گستره‌ای حیرت‌انگیز از موضوع‌های مختلف، از کیهان‌شناسی^۱ و اخلاق و روان‌شناسی (علم النفس) گرفته تا موضوع‌های عملی‌تری از قبیل شمشیر و عطرسازی، دست به نگارش زد. نوشته‌های کندی درباره‌ی فلسفه اغلب در پیوند با نوشته‌هایش در زمینه‌ی علوم عملی هستند. رساله‌های او درباره‌ی کیهان‌شناسی، برای نمونه، مبنایی ضمنی برای دیگر رساله‌هایش در زمینه‌ی علم نجوم (ستاره‌بینی)^۲ فراهم نمودند، و علاقه‌ی فیثاغورس‌وار او به ریاضیات نقشی مهم در نوشته‌های متعدد او درباره‌ی موسیقی و حتی در اثرش درباره‌ی داروشناسی بازی کرد.

تأثیر کندی را می‌توان بر شماری از اندیشمندان پی‌جویی کرد، که در کنار هم چیزی به نام «مکتب یا سنت کندی» را تشکیل می‌دهند. این چهره‌ها، که شامل نسل‌های نخست، دوم و سوم شاگردان کندی می‌شدند، راه و روش کندی را، در راستای هماهنگی میان اسلام و فلسفه‌ی یونانی - به‌ویژه افلاطون‌گرایی، که آن را در نسخه‌های عربی پلوتینوس و پریکلوس یافته بودند - سرمشق خود قرار دادند. مهم‌ترین نمایندگان این سنت عبارت بودند از ابوالحسن عامری (درگ. ۳۸۱ ه.ق. ۹۹۱ م.)، که در میان نوشته‌هایش بازسازی‌ای از مطالب پریکلوس عربی یافت می‌شود، و ابوعلی مسکویه (درگ. ۴۲۱ ه.ق. ۱۰۳۰ م.)، که از کندی در پایان رساله‌ی اخلاقی

1. cosmology

2. astrology