دوفصل‌نامهٔ علمی ـ تخصصی پرتو خرد
سال یازدهم، شماره ۲۰،
پاییز و زمستان ۱۳۹۹
صص۵۹-۸۶

اُنتولوژی هم‌چون اکنونیت؛
خوانشی از نسبت فارابی با یونان و اکنون‌اش

روح الله کاظمی*

چکیده

جستار حاضر در حقیقت خوانشی است از یک نسبت و برآمده از این پرسش: چیست نسبت فارابی با یونان و اکنون‌اش؟ فارابی در مطالعه‌ی فلسفه‌ی یونانی اُنتولوژی را به‌عنوان یگانه پایدیای جدّی عقل دریافته است، و از این دریافت، اُنتولوژی به اکنونیّت او بدل می‌شود. اُنتولوژی به‌مثابهِ اکنونیّتِ فارابی در سه ایستار مورد بررسی قرار گرفته است: ۱) پرسش از وجود مهم‌ترین تجربه‌ی عقل در تفکّر فلسفیِ یونان است؛ ۲) نهضت ترجمه در آیینه‌ی کوشش فارابی مواجهه‌ای است با تجربه‌ی مذکور، درونی‌سازی و بسط آن؛ ۳) فارابی به اُنتولوژی در مقام اکنونیّت‌اش می‌اندیشد و به بسطِ عمده‌ترین قلمروهای آن در روحِ فرهنگِ خویش به نوشتار آغاز می‌نماید.

واژگان کلیدی: عقل، اُنتولوژی، فلسفه، لوگوس، ترجمه، بنیاد، بحران، تأسیس، نسبت.

* دکترای فلسفه اسلامی جامعة المصطفی العالمیة Qoqnous.18rk@gmail.com

تمهید

هوسرل در نخستین وهله‌ی درآمدی بـر پژوهش‌هـای منطقـیْ مسـیرِ تمهیـد دربـاب صورت‌بندیِ بنیادین و مجدّدِ یک عزیمت نظری به سمت آینده را چنین مشخّص می‌کند:

> اثری همانند اثر کنونی که مسیرهای جدیدی را بـرای تحقیـق می‌گشـاید، و حتـی آنگاه که گرایش‌ها و نظریه‌های قدیمی را دوباره زنده می‌کند، با این وجود آن‌هـا را به صورت بنیادی از نو می‌سنجد، در ظاهر باید صورت یـک درآمـد میـانجیگر را داشته باشد؛ یک پیش‌گفتار یا یک فصل آشناساز باید خواننده را از لحاظ تاریخی و موضوعی آماده سازد و او را از تمامی سوءبرداشت‌هایی که حاکی از گرایش‌های رایج اندیشه می‌باشد آگاه سازد (هوسرل، ۱۳۸۷: ۹۹).

بدون ادّعا به تحقق چنین گشایشی نسبت به آینده و با تردید تمام برای ورود به ایـن عرصه، صرفاً می‌خواهیم خود را در مسیر یک چنین عزیمتی پرتاب نمـاییم. پرسشـی در اُفُق اصلیِ این نوشتار قرار داشت: فلسفه‌ی آینده چگونـه ممکـن می‌شـود؟، کـه این‌جـا پرداخته نمی‌شود. می‌خواهیم بپرسیم فارابی چه چیزی به ما در گشودنِ فروبستگیِ کنونی و راه آینده‌ی تفکّر می‌آموزد. این پرسش مستلزم بازسازیِ عقـل در نظـام فلسـفیِ فـارابی است؟ ملهَم از این اعتنا و برای داشتن نوعی دستاویز متیقّن در کوشش حاضر می‌کوشم مقدمتاً به دو پرسش پاسخ دهم: الف) پایدیا/تجربه‌ی حقیقیِ عقـل پـیش از فـارابی چـه بود؟ ب) فارابی چگونه با این تجربه مواجه گردید؟ اجمالاً این پاسخ را دنبال می‌کنم که فارابی تأسیسِ یک اُنتولوژی را به‌مثابه‌ی اکنونیّت خود برمی‌سازد.

اینک اگر بخواهیم این دو مسأله را از بنیاد بیاندیشیم، پرسشِ مهمِ دیگری دامن‌گیـر می‌شود و آن پرسشِ آزادانه‌ی عقل از وجود نزد فارابی است که از سپهر خـارج از فلسـفه اقتبـاس نشـده اسـت. پـس مسـأله‌ی فـارابی تلفیـقِ فلسـفه و دیـن نیسـت. ایـن تفسـیر مشهورترین و در عین‌حال گمراه‌کننده‌ترین روایت از امری است که بر روح تفکّر فلسفیِ ما عارض شده است. من این قبیل کوشش‌ها را اصالتاً روایت‌گری می‌دانم، و روایت‌گری در عرصه‌ی فلسفه ضمن آن‌که عُمق و جدّیت ندارد، غیر فلسفی و مانعِ اصلی بر سـر راه تفکّر است. این‌جـا کوشـیده‌ام بـه پرسـش از وجـود بپـردازم و خـواهیم دیـد کـه تقـدیرِ

بلافاصله‌ی آن نمی‌تواند تلفیق فلسفه و دین باشد؛ بلکه پرسشِ خودبنیادانه از وجود در هیئت یک نظام متافیزیکی است، چرا که اساساً عقل در فارابی خودبنیاد است و ریشه‌ی روایت‌گری نیز به فقدان درک این ویژگی می‌رسد. این نکته دالّ براین است که فیلسوف بدون مفروض آغاز می‌کند. اما فارابی به‌گونه‌ای دیگری در لحظه‌ی سنتز موقعیت دارد، که بعدها اشاره خواهیم کرد.

حالا باید دید فارابی در لحظه‌ی سنتزگونه‌ای خویش با پرسش از وجود چه می‌کند. البته لازم به ذکر می‌دانم که این‌جا صرفاً به کلیّت ِطرح و تفسیر فارابی همراه با تبار تاریخیِ بحث از وجود می‌پردازیم. به‌طور کلّی سه مسأله را به‌اجمال مورد تأمل قرار خواهیم داد: الف) عقل و تجربه‌ی وجود در یونان؛ ب) عهدِ ترجمه و موضوع انتقال؛ ج) اکنونیّت فارابی و اراده‌ی تأسیس.

عقل و تجربه‌ی وجود در یونان

پرسش از چیستیِ عقل و تقرّب به حقیقتِ آن بدون رجوع به موضوع عقل و چیزی که در متن آن خود را تجربه می‌کند، ممکن نیست. ارسطو (۳۵۴-۳۲۲ ق.م) در کتاب درباره‌ی نفس (ارسطو، ۱۳۶۹: ب ۴۰۲، ۱۰) می‌پرسد آیا برای شناخت حقیقت عقل از خود عقل آغاز کنیم یا از افعال آن؟ این پرسش ذیل مسأله‌ی جوهر ($ουσια$) مطرح می‌شود، امری که در سراپای کوشش و زحمت فلسفیِ او به تولّد قلمروهای مانند طبیعت، متافیزیک، سیاست، اخلاق، نفس، منطق و زبان برای ارسطو منجر شد. ما به‌طور مشخّص، از ظهور و تطوّرات فلسفه در سرچشمه‌ی تاریخیِ آن عزیمت می‌کنیم، سرآغازی که گادامر (۲۰۰۲-۱۹۰۰م) آن‌را آغاز فرهنگ غرب می‌نامد (گادامر، ۱۳۸۴، دوم: ۱). پرسش این است: مهم‌ترین تجربه‌ی عقلْ در یونان چه بود؟

فیلسوفان مدرن در چارچوب زمان‌اندیشانه به یونان بازگشته‌اند: نخست آغاز فلسفه (گذشته)، دوم مسأله‌ی اکنونیّت (اکنون): این امر ایجاب می‌نمود متافیزیک مدرن و انسان غربیْ اکنونِ خویش را در مقایسه با رخداد در سرچشمه، درک نماید. سوم امکان

فلسفه‌ی آینده (آینده). رسالت ذاتیِ تفکّرِ فلسفی در وهله‌ی اول نه تفسیر امکان‌ها و محدودیت‌های تفکّر در گذشته بلکه تأسیس امکان آینده است.

سخن مشهوری راجع به حدوث فلسفه در یونان می‌گوید فلسفه با عبور از میتوس (μυθος/mythos) به لوگوس (λογος/logos) رخ داد. متکی بر این تمایز، فلسفهْ غلبه‌ی لوگوس بر میتوس نام می‌گیرد. روایتِ حدوثِ فلسفه با گذر از میتوس به لوگوس را برخی مانند گادامر و هَیدگر مورد تردید قرارداده‌اند. گادامر طرح مرسومِ مذکور را مشکوک می‌داند؛ زیرا معتقد است هرچند ارسطو از هومر و هسیودوس به‌عنوان کسانی نام می‌برد که در باب امور ایزدی ژرف‌اندیشی کرده‌اند، با این‌وجود، مقصودش بیشتر عمق‌نگریِ اندیشه‌های منظّم جهان‌شناختی و خاندان ایزدان با تمام کشمکش‌های انسانیِ آن‌هاست. بدین‌سبب، محتمل است در مورد هومر و هسیودوس ما بیشتر با لوگوس و نه میتوس مواجه باشیم (گادامر، ۱۳۸۴: ۴۴). هَیدگر از خلال تلاش فیلولوژیکْ لوگوس و میتوس را هم‌معنا فهم کرده و واجد نظمِ درونیِ همسان می‌داند. در نگاه او میتوس ظهور هستنده به‌مقتضای ذاتش است در قول و حکایت هستنده. پس می‌باید چنین باشد:

میتوس طلبِ پیشین و بنیادین راجع به تمامی ذات انسان است که می‌گذارد تا امر ظاهرشونده و پیداآینده، امر هستنده، ذکر و به آن فکر شود. λογος (لوگوس) نیز گویای همین است. میتوس و لوگوس به هیچ وجه آن‌گونه که تاریخ رایج فلسفه باور دارد از منظر فلسفه بما هو فلسفه در تقابل نیستند، بلکه برعکس، نخستین متفکران یونانی (پارمنیدس قطعه‌ی ۸) دقیقاً کسانی هستند که میتوس و لوگوس را با دلالتی یکسان به‌کار برده‌اند (هایدگر، ۱۳۸۸: ۸۶).

هَیدگر سپس دلیل مهم‌تر و قابل تأملی در وقوع انفصال و تقابل آن‌ها می‌آورد:

> میتوس و لوگوس نخست در آن‌جایی نسبت به هم مفارق و مقابل می‌گردند که نه این و نه آن دیگر نمی‌توانند ذات نخستین خود را نگه‌دارند. این افتراق و تقابل ماجرای است که پیش از این در آثار افلاطون رخ داده است (هایدگر، ۱۳۸۸: ۸۶).

فروپاشیِ تجربه‌ی وحدت و افتراق لوگوس اگر امری برخاسته از ذات آن دو نباشد،

یقیناً از طریق قسمی دگرگونی در ذات رخ داده است. هَیدگر بلافاصله پس از فقره‌ی منقول فوق، مدّعی می‌شود امر دینی و میتوس هرگز نمی‌توانند توسط لوگوس مغلوب گردد مگر آن‌که خدایان خود از میان آدمیان پا پس کشند. این پاسخ بدین معناست که افتراق مذکور در بیرون از انسان و خارج از اراده‌ی او به‌وقوع پیوسته و این در تفکّر او به حوالتی از جانب خود هستی بازمی‌گردد که به تفکّر لوگوس‌محور نقش تقدیر انسان بخشیده است. هَیدگر در همین راستا نقد اراده را نیز مطرح می‌کند ((هایدگر، ۱۳۸۸: ۳۲۱-۳۲۳) و مدّعی می‌شود هستیِ هستندگان برای متافیزیک عصر جدید همچون اراده ظاهر می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۸: ۲۱۴).

به‌هرروی، اگر این حوالتِ خودِ هستی بوده که در سرچشمه چنین رخ داده و پیش رفته، تقدیرِ اُنتولوژیکِ اراده‌ی آدمی یقیناً بیرون از آن نخواهد بود. از جانب دیگر، لازم است بگوییم سوبژکتیویته- نه به‌معنای سرکوب و ابژه‌سازی بل به‌معنای فرآیند نامتناهیِ خودآگاهی- یگانه تقدیرِ راستینِ طبیعتِ بشر است و رهایی از آن بی‌خود و بی‌معناست. لیکن، هیچ نوری در تاریخ بشر نیست که ردّپای از تاریکی باخود نداشته باشد؛ و هیچ تاریکیِ نیز مطلقاً عاری از نور نیست. به‌نظرم خودبنیادی بدون نفی محدودیت‌های آن تکین‌ترین امکانی بوده که فلسفه از زهدان آن سر برآورده و آینده‌ی تفکّر نیز جز فراز و فرود همین بنیاد ازلی-ابدی نخواهد بود. باری، وحدت لوگوس و میتوس یقیناً به سلطه و فتحت لوگوس گواهی می‌دهد. زیرا میتوسْ بارِ نسبتی با جهان را به‌دوش می‌کشید که تنها لوگوس می‌توانست عهده‌دار آن گردد. ازاین‌رو، تولّد مطلق فلسفه ضروری بود. علی‌رغم سخن هَیدگر، به‌نظرم نتیجه‌ی زحمت او تصدیقِ حکومتِ لوگوس است.

متفاوت با نگاه وجودمحورِ هَیدگر نیچه اما از ورای فرهنگ به سرآغاز فلسفه چشم دوخته بود. نیچه معتقد بود فرهنگ یونان نمونه‌ی ناب یک فرهنگ سالم است؛ زیرا آزاداندیشی که لازمه‌ی یک چنین فرهنگی به‌شمار می‌آید، تنها در یونان محقَق گردید و دقیقاً بر بنیاد همین خصلت ذاتی: یونانیان این دوره بودند که تاج گل شاداب فلسفه و معرفت را در محراب زندگی بجای گذاشتند (نیچه، ۱۳۵۴: ۲۶).

اگر فلسفه را قسمی تجربه‌ی اساسی ببینیم، نیچه می‌گفت این تجربه در بستر

یک فرهنگ ممکن می‌گردد. اما نه هر فرهنگی، بل آنی که آزاداندیشی را چونان جوهر خویش استقرار بخشد و از آن پاسداری نماید. لذا به اعتقاد نیچه فقط فرهنگ یونان قادر بود پاسخ دهد که فیلسوف عهده‌دار چه مسئولیتی است و نمی‌تواند یک دربدر و آواره‌ی تصادفی و تبعیدی باشد (نیچه، ۱۳۵۴: ۳۷).

طبق نگاه نیچه، آن‌چه یونانیانی پیش از سقراط ابداع کردند، ساختن الگوهای بنیادین اندیشه‌های فلسفی بود (نیچه، ۱۳۵۴: ۳۳). نیچه ناظر به تالس می‌گوید به دلیل: ۱. سخن از اصلِ نخستینِ همه‌ی اشیا، ۲. استعاره و موهومی نبودن اصل اشیا، و ۳. وحدت اشیا، او یک فیلسوف است (نیچه، ۱۳۵۴: ۴۳). بدین‌سان، پرسش از «بنیاد» اصلی‌ترین مسأله‌ی فلسفه و اراده‌ی ذاتی عقل باقی می‌ماند. و به‌همین سبب: فیلسوف می‌کوشد در درون خویش طنین سمفونیِ جهان را بشنود و سپس به‌صورت مفاهیمِ گویا منعکس کند (نیچه، ۱۳۵۴: ۵۲). یا آن‌گونه که در مشهورترین قطعه‌ی هراکلیتوس می‌آید: اگر نه به من بلکه به لوگوس گوش فرادهند، عاقلانه این است که تصدیق کنند، همه‌چیز یک است (کهندانی، ۱۳۸۹: ۲۸).

این بدان معناست که جهان تنها از طریق مفهوم و لوگوس نزد ما آشکار و قابل فهم می‌گردد. توجّه داشته باشیم که از طریق مفهوم در مقام یگانه واسطه‌ی انسان در مواجهه با هستی و فهم آن، ظهورِ منطق، اخلاق، سیاست، زبان، معرفت و...، به‌طور کلّی نظام‌سازی و منطقی‌سازیِ رویارویی با هستی، در سرنوشت آینده‌ی فلسفه مقدّر می‌شود. توجّه نیچه به اصل نخستین اشیا (آرخه αρχε) نزد پیشاسقراطیان بدین دلالت است که آب، هوا، آتش، امر نامتعیّن (آپایرون)، نوس/عقل، لوگوس و عدد، علی‌رغم جلوه‌ی مادیِ آن‌ها، در مقام مفاهیم فراز می‌آیند، و این یعنی مفهوم- که ظهورات گوناگون می‌یابد- آرخه‌ی نخستین اشیا را بیان می‌کند. واضح است واسطگی از طریق مفهوم، در بُعد عام، زبان را به‌مثابه‌ی طریق اساسی معرّفی خواهد کرد. از قضا، رفتن از زبان به مفهوم و معقول و تجلّیِ جهان در بستر این سلوک، امری است که فارابی نیز آگاهانه بدان التفات کرده است.

باری، از خلال پرداخت‌های مذکور می‌توان چنین استنباط کرد که لوگوس/ عقل بر

میتوس نه حاکم که آن‌را درونی می‌کند و هم‌چون روح در سراپای آن استقرار می‌یابد. این همان مسأله در سرآغاز فلسفهْ به‌مثابه تجربه‌ی خودبنیادانه‌ی مواجهه با هستی و جهان در سیمای یک نظام مفهومی/مقولی است. ضمناً لازم است روی دو نکته در پیشاسقراطیان، بایستیم: ۱) تأسیسِ جهان: مقصودْ تأسیسِ آن در قلمرو عقل است؛ زیرا هر پرسشی اُنتولوژیک از جهان حکم تأسیس آن را دارد. ۲) بالقوه‌گیِ امکان‌های آینده: بالقوه‌گی‌ها در تجربه‌ی پیشاسقراطیان چونان امکان‌های آینده‌ی فلسفه مستتر بود. این، منطقِ یک تفکّر بنیادین و آفریننده است که آینده‌اش در نطفه‌ی آغازینش مندمج است. مثلاً یِگِر (یِگِر، ۱۳۹۲: ۵۱، ۵۴، و ۷۳) و هگل (hegel, 1895:165) نیز افلاطون را تمهید و ماده‌ی تفکّر ارسطو و او را تکامل افلاطون می‌خوانند.

اینک، مسأله‌شدن بنیادِ اشیا از طریق پیشاسقراطیان، مستلزم پرسشِ بعدی فلسفه راجع به چگونگیِ شناخت این بنیاد بود. بدین مقصود، سراغ سخن افلاطون در دشوارترین رساله‌اش (پارمنیدس) رساله‌ی درباب امکان و امتناع یا اثبات و ردّ ایده‌ها (ειδος) می‌رویم که مهم‌ترین ایده- پرسش و دغدغه‌ی فلسفه‌ی افلاطون- چنین طرح می‌شود:

> پارمنیدس می‌گوید: سقراط... اگر کسی نپذیرد که ایده‌هایی برای اشیا وجود دارد... هیچ چیزی وجود ندارد که بتوان اندیشه را بدان استوار ساخت... بدین‌ترتیب، گفتار مطلقاً نابود خواهد شد (plato, Parmenides, 135 c).

مقصود افلاطون از امکان اندیشه و گفتار ایده‌ها بود. هگل نیز از بنیاد ثابتِ تفکّر چنین می‌نویسد:

> فلسفه فهم چیزی را هدف قرار می‌دهد که تغیرناپذیر، درونی، در خود و برای خود است: این هدف حقیقت است. اما تاریخ تنها از چیزی می‌گوید که در یک زمان خاص وجود یافته است، در زمان دیگر نابود شده و توسط چیزی دیگر بیرون رانده شده است. حقیقتْ درونی است؛ در سپهر امر سیّال نمی‌افتد، و هیچ تاریخی ندارد. اما اگر تاریخی برای آن فرض کنیم، و این تاریخْ تنها ظهورِ

زنجیروارِ صُورِ شناختِ گذشته باشد، حقیقتْ در آن وجود نخواهد داشت. چرا که حقیقتْ نمی‌تواند چیزی باشد که سپری گشته است (Hegel, 1895: 7-8).

به هر تقدیر، مسأله‌ی رساله‌ی پارمنیدس، سنخ‌نمای دشوارترین مسأله‌ی درونیِ هر نظام فلسفی را با خود حمل می‌کند. پرسش از امکانِ اندیشه و گفتار است که شناختِ فلسفی از منظر افلاطون را به‌سمت رسمیت و اصالت دیالوگ می‌برد، عنصری که به‌نحو دیالکتیکی از پندار و دُکساها (δοξαν) تجاوز می‌کند و به رؤیتِ ایده‌ها (δια'νοιαν) رهسپار می‌شود. به زبان هگل، فلسفه نزد افلاطون دانشِ کلّیت‌های ناب است (Hegel, vol 2, 1895:29). ارسطو در عین اذعان به اهمّیت مسأله‌ی افلاطون ولی شیوه‌ی حلّ او را نپذیرفت و در مابعدالطبیعه به‌نحو رادیکال نقد کرد. نظام فلسفیِ او در کتاب مابعدالطبیعه به مدد یک مقوله‌ی مرکزی انجام پذیرفت: وجود/جوهر.

جوهرْ موضوع اصلیِ مابعدالطبیعه‌ی ارسطو و پاسخ او به وجود است. او در سراسر کتاب از یک حیث فقط به جوهر می‌اندیشد. البته او خود درکتاب دوم (بتّا) (ارسطو، ۱۳۸۵: آ ۹۹۵-۹۹۶ ب) به‌نحو مختصر و در قالب دشوارترین مسائل صدر و ذیل مابعدالطبیعه را مجموعاً بحث می‌کند. لکن توجّه کنیم که همه‌ی پرسش‌های او از جوهر مشتق می‌شوند. ارسطو از طریق مفاهیمی مانند مبدأ نخستین اشیا و موجود بماهو موجود، دارد سویه‌های گوناگون یک امر واحد را آشکار می‌نماید (جوهر/وجود). هَیدگر می‌گوید یونانیان آن‌چه را در ایستار معیّن و قائم به خویش می‌ایستد (جوهر)، وجود می‌نامیدند: هرچیزی که خویش را در حدّ خویش قرار می‌دهد و بدین‌وسیله حدّ خویش را وضع می‌کند، و بدین‌سان تقرّر می‌یابد/ می‌ایستد، دارای صورت، morphe ، است (هیدگر، ۱۳۹۶: ۱۱۷). به گفته‌ی او، جلوه و ظهور امر قائم به خویش را یونانیان ایدوس eidos/idea می‌نامیدند. همه‌ی این مشخّصات راجع به یک چیز بود که یونانیان به‌عنوان هستی تجربه می‌نمودند و در روزگار ارسطو نیز ousia، هنوز در این معنا و هم‌چنین در معنایش به‌عنوان یک واژه‌ی فلسفی مبنایی به‌شمار می‌رفت ((هیدگر، ۱۳۹۶: ۱۱۸ و ۱۲۲).

به‌هرروی، ارسطو به فلسفه همچون پرسش از جوهر در مقام بنیاد توجّه دارد

(ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۳ ب/۱۲۳). به همین سبب، ارسطو در آنالوطیقای ثانی (آناکاویک دوّم) شناخت چیزی را منوط به شناخت علّت می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵: ۷۱، ب ۱۰). هرچند او در این فقره درپی تعریف برهان به‌عنوان دانش و اصیل‌ترین شکل معرفت متافیزیکی برمی‌آید؛ اما ضمن گفتار او روشن می‌شود که جوهر در مقام بنیاد متافیزیکی تا منطق لوازم و تبعات‌اش را بسط می‌دهد. لازم است بگوییم آن‌چه پیوستگیِ منطقی را ضمان می‌بخشد، پرسش از وجود بماهو وجود است که با وضعِ جوهر تعیّن خاصی پیدا می‌کند. ازاین‌رو، تاریخ آن تاری نیست که بتوان صدر و ذیل متافیزیکِ ارسطو را برآن استوار ساخت[۱]. زیرا مقدّم بر وجه تاریخی، پرسش از وجود در مقام بنیاد مطرح است و نامیدن تاریخ به‌عنوان نقطه‌ی پیوستگیِ قلمروهای تفکّر ارسطو، غیابِ فهمِ فلسفی و بنیادانگارانه یا عجز از آن خواهد بود.

پرسش از جوهر در مقام بنیاد اشیا در قلمرو پولیس به عنوان پرسش از ماهیّت شهر مطرح می‌شود (ارسطو، ۱۳۸۱: ۱۲۷۴ ب). بنابراین، پولیس πολις مهم‌ترین و نخستین مسأله‌ی ارسطو در سیاست است. ولی او به پولیس در مقام یک کلّ می‌نگرد؛ لذا فهم و

۱. علی امیری در خِرد آواره؛ ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام، در کتاب یکم، فصل نخست (ارسطو و تاریخ) معتقد است: متافیزیک ارسطو را نباید مجموعه‌ی پراکنده و فاقد ارتباط با یکدیگر دانست. رشته‌ای که این مسایل را به هم پیوند می‌دهد تاریخ است (ص ۸۹). امیری براساس تزّ نسبت تفکّر و تاریخ کوشیده است جوهرِ تفکّر ارسطو را نه تنها در متافیزیک بل در سایر قلمروها تاریخ قلمداد کند. من مجال ایستادن و پرسش را در مدعای مذکور قلیل می‌بینم، و به همین دلیل، تصوّر می‌کنم او در نحوه‌ی برخوردش بر دو چیز در ارسطو بسیار اندک توجّه دارد، یا به اهمّیت آن التفات ندارد: اول مسأله‌ی اصلیِ متافیزیک ارسطو، و به عبارت دقیق‌تر، پرسشِ بنیادینِ متافیزیک به‌طور خاص و فلسفه به‌طور عام، امری که باید به کار او اُفُق و چشم‌انداز ببخشد. دوم پرسش از ماهیت تاریخ. غفلت از مسأله‌ی نخست خوانش او را غیربنیادین، سطحی و روشن‌فکرانه ساخته و فقدان کاملِ دومی موجب خلط تاریخ و وقایعِ تاریخی یا امر گذشته گشته است. الزاماً ذهنیتی که با چنین خلأها و تَرَک‌های درونی به راه می‌افتد، درون مغاک‌های خودش سقوط می‌کند: این دو خلأ در مرکز خوانش امیری، هم‌زمان فهم او از فلسفه و تاریخ را دچار آشفتگی و ابهام ساخته و بدین دلیل بی‌گمان نسبتِ تفکّر و تاریخ در تصوّر او را تاریک و غیربنیادین ساخته و سرانجام یک طرحِ سطحی و روشنفکرانه از دل آن نسبت به گذشته فراهم آورده است. بدین ملاحظات، کلّیت کوششِ او ماهیتاً یک روایت است؛ و روایت‌گری در فضای فلسفه خود سبب تحکیم بن‌بست و انحطاطِ فکری- به تعبیر امیری خواب و آوارگیِ خِرد- است، امری که تقریباً تمامیِ معاصران ما از سر ناگزیری و نیافتن امر اصیل، بدان مصروف‌اند.

تأسیس آن را به منوط به مرکزی‌ترین مؤلفه‌ی آن می‌سازد: شهروند (ارسطو، ۱۳۸۱، ۱۲۷۵ آ).

شهروند، قانون، جغرافیا، ساختار و شکل حکومت و... همه اجزای برسازنده‌ی پولیس‌اند؛ اما ارسطو بیش از همه پولیس را با شهروند گره می‌زند. معنایش این است که موضوعِ خودِ پولیس شهروند/انسان است. یعنی شهروند در سیاق ارسطویی در تمایزش با دَد و خدا قابل فهم است. از سویی، انطباق شکل حکومت/دولت با شکل زندگی بدان معناست که زندگی ماده و دولتْ صورت آن است، یعنی ملّتی بدون دولت مبدأی برای شأنیت خویش در تاریخ نخواهد بود. زیرا این صورت است که مبیّن هستیِ تاریخی و مقوّم خودش است. با این وجود، توجّه داشته باشیم که اندیشه‌ی سیاسیِ کلاسیک در قدم اول اندیشیدن به سیاست است و نه دولت، و میان این دو تفاوت فاحش وجود دارد.

باری، ارسطو بر فضیلت و سعادت و تحقق آن در نفس آدمی و نیز در تاریخ و پولیس تأکید می‌کند، امری که نشانگر صبغه‌ی اخلاقیِ سیاست نزد اوست. اما اخلاق اُفُق سیاسی دارد، یعنی معطوف به شهر و شهروند بوده و در آن پدید می‌آید؛ چرا که ماهیت انضمامی دارد. او نه تنها اخلاق نیکوماخوس را بخشی از سیاست می‌نامد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴ ب)، بل غایت دانش سیاست را سنتز تمامیِ غایات دانش‌های عَمَلی می‌شمارد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۰۹۴ب).

پس اولاً سیاست منزلتِ جوهرِ وجودیِ همه‌ی دانش‌های عَمَلی را دارد، ثانیاً هر دانش عمَلی، ماهیتاً سیاسی و معطوف به تأسیسِ پولیس/شهر خواهد بود، ثالثاً و به‌نحو سلبی، هر دانش و فنّ عمَلی که در راستای تأسیس شهر/پولیس نباشد، فاقد دلالت و معنای تاریخی است. لیکن برای آن‌که جهتِ تاریخیِ تنسیقِ دانش‌های عملی به سمت پولیس از بنیاد و خودآگاهانه باشد، باید براساس تفکّر و دانش نظری بنا شود. این اشتراط را در کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس (ر.ک: ارسطو، ۱۳۸۵: بخش‌های ۱۱، ۱۲، ۱۳) می‌بینیم. در فرجام، عقلانیتِ خِرد پولیس‌محور را می‌توان در سه چیز خلاصه نمود: شهروند، قانون و اخلاق، حکومت. این سه به‌ترتیب، بدن، نفس و عقلِ پولیس را مشخّص می‌نمایند. اندیشیدن به همه‌ی این‌ها سیاست است. از این چشم‌انداز، باید گفت هر نگاه و فعلی که ویرانیِ این اضلاع را می‌طلبد، فقط از ذهن

دَد تراوش می‌کند- چه در چهره‌ی داعش و طالب، یا در سیمای اربابانِ انحصار و استبداد. تنها دَد دیگری ندارد و کمر به حذف و انتحار آن می‌بندَد.

اینک به تأسیسِ منطق نزد ارسطو توجّه می‌کنیم. ارسطو را مُبدع تفکّر منطقی دانسته‌اند. ولی توجّه داشته باشیم که منطقِ ارسطو حدوث از کتم عدم نبود. منطقْ مسبوق و برپایه‌ی گفتگو شکل گرفت که می‌توان آن‌را ذات فرهنگ یونان دانست و نیز مسبوق به صورتِ اصیلِ تفلسف سقراطی-افلاطونی. پولیسْ محطّ تجلّی و عینیّت گفتگو به‌شمار می‌آمد. فیلسوفان، قانون‌گذاران، حاکمان، شاعران، نمایش‌نامه‌نویسان، مورخان، روشنفکران، متنفذان و شهروندان عادی همگی هرکدام به اندازه‌ی تحقق و ظهور روح فرهنگ یونان در آن‌ها درباب تقدیر جمعی، سرنوشت تاریخی و همه‌ی مسائلِ انسانِ یونانی باهم گفت‌وگو می‌کردند. سقراط، افلاطون و ارسطو خود نمونه‌های برجسته‌ی یونانیانی بودند که به شکل اساسی در آثار خود از گفت‌وگو به عنوان ذات فرهنگ یونان نمایندگی می‌کنند. اگر گفت‌وگو نبود، یقیناً ارسطو قادر به تأسیس منطق نمی‌گردید.

نظامِ منطقیِ ارسطو (اُرگانون) حاوی شش رساله‌ای است که اینک در دست داریم: مقوله‌ها، پیرامون گزارش (آموزه‌ی گزاره‌ها)، آنالوطیقای اول (دستگاه قیاس‌های اقترانی)، آنالوطیقای دوم (آموزه‌ی برهان)، جدل (طوبیقا)، درباره‌ی ابطال‌های سوفیستی). ظاهراً در سنّت تفکّر غربی همین شش رساله را اجزای منطق ارسطو می‌دانند. اما در فلسفه در فرهنگ اسلامی خطابه (ریطوریقا) و شعر (بوطیقا) را نیز جزء منطق دانسته‌اند؛ و از این‌رو در کتاب‌های درسی نیز خطابه و شعر را گنجانده‌اند.

منطق ارسطو را منطق صوری نام داده‌اند؛ از آن جهت که ارسطو به صورت تفکّر توجّه داشت. اما ندای حقیقیِ منطقِ ارسطو دعوتِ تفکّر به انسجام و نظمِ درونی بر پایه‌ی جوهر و حدود اشیا بود. تنها از طریق این نظمْ تفکّر با واقعیت رابطه‌ی اساسی برقرار کرده و به زبان آن گوش می‌سپُرد. به این دلیل منطق شأن معرفتی داشت و برهان در مقام معرفتِ حقیقی در جوهر منطق قرار گرفته و صورتِ اصیلِ معرفتِ فلسفی نام گرفت

خلاصه کنیم. آن‌چه در هسته‌ی تجربه‌ی مذکور بر بستر فرهنگ یونان و فعالیّت مؤسسانه‌ی فیلسوفان به‌وقوع پیوست، شکل‌گیری یا تأسیسِ جهان یونانی برمبنای پرسش

از وجود بود. اینک پرسش این است که از طریق ترجمه چه چیزی به جهان اسلام منتقل شد و فارابی با تجربه‌ی عقل از وجود در یونان چگونه مواجه می‌گردد، چگونه آن را از آنِ خویش می‌سازد و در نهایت از آن فراتر گام می‌نهد؟

نهضت ترجمه و موضوع انتقال

نهضت ترجمه در کلّیت آن سویه‌های مبهم، ناپرسیده و چراهای فراوان دارد. لذا این‌که چرا در کنار ترجمه‌ی متون منطقی و فلسفی متون سیاسی، نمایشنامه‌های اوریپیدُس و تراژدی‌های آیسخولوس، سوفوکلوس، و آثار هومر و هسیودُس ترجمه نشد، واسطه‌ی مسیحی و یهودی تا چه اندازه در تقدیر ترجمه و انتقال دخالت داشت، عدم رویارویی عریان با فرهنگ یونان در تمامیّت آن، نارسایی‌ها در ترجمه‌ی مفاهیم بنیادین و... همگی داوری درباره‌ی نهضت ترجمه و موضوع آن را دشوار می‌سازد. منتها ترجمه را باید چونان رخداد و تحوّلی در آگاهی که در جهان روحی اتفاق می‌افتد، درنظر گرفت.

از حیث دیگر، تفکّر فلسفی از کوره‌راه‌ها، کوهستان‌ها و سنگلاخ‌های پرمشقّتی عبور کرده است: همان‌اندازه که نهضت ترجمه و مترجمان با علایق اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکیِ خود بر سرنوشت تفکّر فلسفی اثر نهاده، مدارس و جغرافیای ترجمه، نبردهای سیاسیِ خلافت‌ها و امپراطوری‌ها، ویرانی و آبادیِ شهرها، امکانات اقتصادی، مدارا یا تصلّب دینی و دیگر شرایط بین‌المللی، از زمان تأسیس اسکندریه در ۳۳۲ ق.م تا بیت‌الحکمه‌ی دوران مأمون بر تقدیر آن سایه افکنده است. به‌نظرم فراز و فرود این تحولات عظیم موجب می‌شود تفکّر فلسفی همچون یک روح زخمی همراه با عارضه‌های تاریخی وارد جهان اسلام شود و به دست وارثان اصلیِ آن برسد. مطالعه‌ی برهان (آنالوطیقای دوم) نخستین‌بار توسط فارابی نزد یوحنّابن حیلان حکایت از این دارد که او از این زخم آگاهی داشته و با مطالعه و بسط آن کوشش نموده تاحد ممکن خلأها و

شکاف‌ها را پر نماید. جغرافیای ترجمه وسیع است: اسکندریه[۱]، انطاکیه[۲]، اِدِسا (الرُّها)[۳]، دیر قُنّا و حَیره[۴]، نصیبین[۵]، حَرّان[۶]، مَرو[۷]، جُندی شاپور[۱] و بغداد[۲] مهم‌ترین مراکز تـألیف،

۱. دومین شهر بزرگ مصر واقع در کناره‌ی دریـای مدیترانـه و کرانـه‌ی بـاختری دلتـای نیـل، توسـط اسـکندر در ۳۳۲ق.م به‌عنوان پایتختی برای متصرفات جدید او تأسیس گردید. بطلمیوس اول سوتر سردار مشهور اسکندر در ۲۸۰ق.م مرکز عملی بزرگی به نام "موسئوم museum" در اسکندریه تأسیس نمود که تا سال ۱۰۰ هجری یعنـی دوران عمر بن عبدالعزیز ادامه داشته و از آن در منابع اسلامی به مدرسه‌ی اسکندریه یاد می‌شود. اسکندریه پـس از فتح مصر توسط مسلمانان به انطاکیه انتقال پیدا می‌کند. در این بنیاد علمـی علـوم مختلـف ریاضـی، فلسـفه، نجوم، طب، جغرافیا و تاریخ تدریس و تحقیق می‌شد. بطلمیوس کتاب‌خانه‌ی برای آن ایجـاد نمـود کـه در آن از سراسر مصر و آسیا حدود ۷۰۰ هزار جلد کتاب جمع آوری شد. طی ۷ قرن مبدأ مهم‌ترین تحولات علمی بـود. اقلیدس، ارشـمیدس، آپولونیـوس، بطلمیـوس القلـوذی، جـالینوس و دیوفـانتوس از مشـهورترین ریاضـی‌دانان، هندسه‌دانان و طبیبان اسکندریه بوده‌اند. باری، فلسفه در اسکندریه دچار تحولات شدید می‌شود. فیلون یهـودی (۲۵ ق.م) کانونی‌ترین چهره‌ی این مرکز اصلی‌ترین تلاش خود را براساس جمع وحی و فلسـفه بنـا نهـاد، و ایـن ترکیب بعدها توسط آمونیوس ساکاس و فلوطین و فرفوریوس از شاگردان او تداوم یافت. (دایـره المعـارف بـزرگ جهان اسلام، صص ۳۷۷-۳۷۸-۳۵۰-۳۸۱. اولیری، دلیسی، انتقال علوم یونـانی بـه عـالم اسـلامی، ترجمـه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲، صص ۳۲-۳۳، محسن مهاجرنیـا، اندیشـه‌ی سیاسـی فـارابی، قـم، بوسـتان کتـاب، ۱۳۸۰، اول، صص ۴۲-۴۴.

۲. انطاکیه شهری مرزی سوریه‌ی فعلی و واسـطه‌ی امپراطـوری عـرب و بیـزانس آن زمـان بـود کـه بـه تقلیـد از اسکندریه ائوستاثیوس مدرسه‌ی در انطاکیه تأسیس نمود. گفته می ود این انتقال علوم یونانی بـه عـالم اسـلامی، ص ۷۶. و صفا، ذبیح‌الله، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، مجید، ۱۳۸۴، ص ۲۱-۲۳.

۳. اِدِسا مرکز مسیحیت سُریانی زبان و نقش آن در ترجمه‌ی علوم یونانی به سُریانی بسیار پراهمیت است. از باب نمونه، کتاب العباره و آنالوطیقای اول از ارسطو و ایساغوجی از فورفوریوس به دست ربّولا (rabbula) و هیب‌ها (hibha) مدیر مدرسه ترجمه شد و جزء برنامه‌ی درسی مدرسه قرار گرفت. لیلا هوشنگی، نسـطوریان، تهـران، بصیرت، ۱۳۸۹. صص ۶۱- ۶۳- ۷۳-۷۴. و انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ص: ۸۰-۸۳.

۴. حَیره محل بزرگ سُریانیان نسطوری از جمله حُنین بن اسحاق و یکی از مراکز یونانی‌مآبی بوده است. اولیری، دلیسی، انتقال علم یونانی به جهان اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۶. و گوتاس، دیمتری، تفکّر یونانی، و فرهنگ عربی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱، ص ۱۹.

۵. شهری سرحدی و شاهراه میان بین النهرین و دمشق بود که در سال ۲۹۸ میلادی به دست رومیان افتاد. علاوه بـر آنکه مرکز مسیحیت شناخته شده بود؛ اما در آکادمیِ آن به تبـع از اسـکندریه آمـوزش داده می‌شـد. البتـه آموزش‌هـا بیشتر الاهیاتی بوده و به الاهیاتی یونانی توجّه می‌شد. انتقال علوم یونانی به جهان اسلامی، ص ۷۵-۷۶.

۶. حَرّان در جنوب بین النهرین و جنوب الرُّها در کنار نهر بلیاس شاخه‌ی کوچکی از فرات قرار دارد کـه احتمـالا در زمان متوکل عباسی مرکز تعلیم از انطاکیه به آن‌جا انتقال یافته است. حَرّان یکی از مهم‌ترین شـهر یونانی‌مـآبی در تعلیم و انتقال علوم است. گفته شده حُنین بن اسحاق از جمله در حرّان و حلب به دنبال نُسـخ خطـی یونـانی می‌گشته است. گوتاس، ص۲۰، اولیری، ص ۲۶۷، ذبیح الله صفا، ص ۲۱-۲۴.

۷. مَرو در شمال‌شرقی‌ترین نقطه‌ی ایران در دروازه‌های آسیای مرکزی قرار دارد. مَرو با بلخ پایتخت باکتریا ارتباط داشـت و این نشان می‌دهد که مَرو اصالتا مرکز ایدئولوژی زرتشتی بود. اما مَرو به‌عنوان جغرافیای ترجمه از فارسی بـه عربـی نیـز ☜

تعلیم و ترجمه- و به‌واقع حامل روح آگاهیِ مردمان حوزه‌ی مدیترانه و آسیای میانه- بوده است[۳]. اما پیش از مکتب بغداد و آغاز دوره‌ی اسلامی، در دیگر مراکز یونانی‌مآبی مانند مَرو، بلخ و سغد و در زمان خلافت امویان برخی از آثار منطقیِ ارسطو و کم و بیش متون علمی ترجمه می‌شود. این مراکز به‌خصوص سنّت فلسفیِ بلخ و روحِ فرهنگیِ آن در پشت صحنه و به‌شکل ناپیدا نهضت ترجمه را راه می‌بُرد. آغاز حکومت عباسیان با انتقال خلافت از سوریه به عراق و پایتخت از دمشق به بغداد سرآغاز واقعی نهضت ترجمه از یونانی به عربی است (گوتاس، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۴). یعنی نه ترجمه‌ها از یونانی به سُریانی، نه ازسانسکریت به عربی، نه از یونانی به فارسی و از فارسی به عربی قابل قیاس با ترجمه در دوره‌ی عباسیان نیست (گوتاس، ۱۳۸۱: ۳۴-۳۹). با این وجود، آن‌ها به‌طور قطع زمینه‌ساز تاریخیِ نهضت ترجمه محسوب می‌شوند.

☞

شناخته می‌شود. با این وجود، در هنگام یونانی مآبی، مَرو تا پایان، در مقام شاخه‌ی زرتشتیِ یونانی‌مآبی باقی ماند و به دلیل کتابخانه‌های متعدد مورد توجّه قرار داشت. گوتاس، ۲۰. ذبیح الله صفا، ص۱۷۹.

۸. جُندی شاپور در جنوب شرقی و شمال غربی شوشتر کنونی واقع است و گفته می‌شود بانیِ آن شاپور اول (۲۴۱-۲۷۱) بوده که توسط اسیران رومی ساخته شده است. گفته شده برخی از کتب یونانی به دستور شاپور از یونانی به پهلوی ترجمه شد. جُندی‌شاپور مرکز مهم طبّ یونانی و هندی بوده و این حکایت از توجّه جدّی ساسانیان به علوم یونانی، هندی و بابلی است. ذبیح‌الله صفا، ص۲۷-۲۹. و اولیری، ص۲۲-۲۳.

۹. بغداد به‌عنوان پایتخت خلافت اسلامی طبق تصمیم منصور دومین خلیفه‌ی عباسی و البته با مشوره‌ی خالد برمکی و به کمک منجّمان در سال ۷۶۲/۱۴۵ تأسیس گردید. وقتی هارون الرشید در ۱۷۰/ ۷۸۶ بر کرسی خلافت نشست، بغداد در مقام جغرافیای مهمّ تعلیم و ترجمه و پویاییِ علوم استقرار یافته بود. برمکیان اصالتا بلخی بودند و سپس در مَرو سکنا گزیدند. آن‌ها سابقه‌ی بودایی، زرتشتی و نهایتاً اسلامی یافتند و در تأسیس بغداد و توجّه تام به علوم یونانی نقش نخست را در دستگاه خلافت بازی می‌کردند. با تصمیم سرنوشت‌ساز منصور و حمایت گسترده‌ی هارون الرّشید تمامی دانشمندان و علما و نحویان در بغداد دعوت و ساکن شدند و رفته رفته نهضت عظیم و پربار علمی شکل گرفت. هارون بیت الحکمه‌ی بغداد را تأسیس نمود و کتب علمی و فلسفی از هرکجای ممکن در آن‌جا جمع‌آوری و استنساخ می‌گردید، و برپایه‌ی همین منابع و حمایت حاکمان عباسی و اشتیاق نیرومند دانشمندان بود که بغداد کانون و مبدأ آگاهیِ دوران‌ساز در جهان اسلام گردید. اولیری، ص ۲۳۲-۲۴۰. ذبیح الله صفا، ص ۶۶-۶۹.

۱. قنّسرین، دیر قَنّا و حیره در عراق را نیز باید بر این مراکز افزود. تقریبا در تمامیِ این مراکز این مسیحیت شرقی یا همان سّریانی‌زبانان نسطوری بودند که بیشترین سهم را در ترجمه‌ی دانش یونانی داشتند. ظاهرا نخستین ترجمه‌ی سُریانیِ فلسفه‌ی ارسطو (چند کتاب اول ارغنون) به سرگیوس رِشعَینانی کشیش، پزشک و مترجم مدرسه‌ی اسکندریه بازمی‌گردد. گوتاس، همان، ص۲۹.

به گفته‌ی گوتاس نهضت ترجمه در اروپا در ۱۲۰۰ میلادی طبق درک متعارف توسط طبقه‌ی متوسط شکل گرفت که نه به دانش کلیسایی بل به یک نوع دانشِ تازه‌ای نیاز داشت. به عبارت دیگر، ترجمه بنیان درحال تغییر جامعه‌ی غرب را نشان می‌داد (گوتاس، ۱۳۸۱: ۶). حال در مقایسه با نهضت رنسانس، آیا می‌توان گفت نهضت ترجمه در جهان اسلام محصول یا نشانه‌ی تکوین یک بنیان جدید بود؟ یعنی پرسشِ معرفت‌شناسانه‌ی که مورخان و شرق‌شناسان مطرح کردند، بدین صورت که آیا عرب‌ها و مسلمانان فرهنگ یونانی و یونانی‌مآبیِ را که اقتباس و منتقل کردند، به‌درستی فهمیدند یا نه (کرمر، ۱۳۷۵: ۱۳)، چه پاسخی دارد؟ به گفته‌ی گوتاس ترجمه‌ی دانش‌های یونانی طی دو قرن در دوران عباسیان اوج گرفت و نهایتاً پایان پذیرفت. پس از آن در دروان حکومت آل بویه، تقاضا و اشتیاق نه برای ترجمه بلکه برای تألیف آثار اصیل عربی بود که این کار توسط دانشمندانی بسیاری از جمله فارابی، ابن‌سینا، بتّانی، بیرونی، خوارزمی، ابن هیثم آغاز گردیده بود. اکنون نگاهی واپس‌نگرانه به نهضت ترجمه و کم و بیش نقد آن به میان می‌آمد (گوتاس، ۱۳۸۱: ۲۱۲-۲۱۶). این واقعه در اصل حکایت از قسمی خودآگاهی میان دانشمندان و فیلسوفان داشت. پس اگر تکوینِ بنیانِ جدید خود را در بحبوحه‌ی ترجمه نشان نمی‌دهد، آیا می‌توان در نگاهی واپس‌نگرانه به ترجمه ردّپای آن را یافت؟ ولی در کجا؟ گوتاس دو قرن نخست خلافت عباسیان را رنسانسِ انتقال و ترجمه‌ی دانش‌های یونانی، و دوره‌ی آل بویه را رنسانس فرهنگی می‌داند (گوتاس، ۱۳۸۱: ۲۱۷). اما واقعیت این است که اگر دانش‌های یونانی حامل روحی بوده باشد که آن را قسمی خودآگاهیِ تاریخی و برقراریِ نسبت خودآگاهانه با جهان و دیگری بنامیم، می‌توان مدّعی شد دوران آل بویه آشکارشدن حقیقت آگاهی و تولّد روح فلسفی است. فارابی و ابن‌سینا می‌توانند بزرگترین شاهدان این مدّعا باشند.

با عبارت و عبرت دیگر، از منظر تغییر در فرهنگ عمومی، بنیانی جدیدی در حوزه‌ی فرهنگ عمومی تأسیس نگردید، طوری که بتوان تجلّی آن را عملاً در افکار و رفتار روزمره‌ی مسلمانان به‌گونه‌ی موسّع مشاهده نمود. اما آن‌چه رخ داد در قلمرو معرفت و مراکزِ آگاهی بود نه در حوزه‌ی فرهنگ عمومی. یعنی امتناع مذکور در حوزه‌ی

فردی ممکن شد؛ ولی آن‌جا بنیادِ فرهنگ شکل گرفت. با این وجود، باید بپرسیم امتناع در حوزه‌ی عمومی از کجا نشأت می‌گرفت؟ آیا قسمی تقابل میان ایمان دینی و علوم به‌خصوص فلسفه وجود داشت؟ گوتاس تقابل عقل و ایمان را- آن‌چنان که در غرب وجود داشت- در سراسر نهضت ترجمه معدوم می‌داند و می‌گوید در بغداد از هر عقیده و ایدئولوژیِ نماینده‌ی وجود داشت و چندان گفتمان غالب شکل نگرفته بود. لذا تمایزات عقل و ایمان یا سالم‌اعتقادی در این دوره نادرست به‌نظر می‌رسد (گوتاس، ۱۳۸۱: ۲۲۲. از این‌رو، گوتاس نظر گولدتسیهر (در نگرش سالم‌اعتقادی قدیم اسلامی نسبت به علوم قدما) مبنی بر تأیید تقابل مذکور را کاملاً اسطوره دانسته و ردّ می‌کند (گوتاس، ۱۳۸۱: ۲۳۲ به بعد). به‌نظرم نقص نگاه گوتاس این است که تنها به حوزه‌ی بغداد خیره می‌شود و ایدئولوژیِ غالب در فرهنگ عمومی در کلیّت جغرافیای اسلام را نادیده می‌گیرد، و ضمناً نمی‌تواند شکستِ روحِ کثرت‌گرایانه و غلبه‌ی نوعِ تفکّر اشعری بر فرهنگ اسلامی را در دوره‌های بعدی توضیح دهد.

از قضا، چه آنانی که تمدّن اسلامی را در سپهر فرهنگیِ اروپای غربی فهم می‌کنند و یا متعلق به حوزه منحصراً جدا و مستقل می‌دانند، هردو معتقدند تمدّن اسلامی در فهم میراث فرهنگی باستان به‌طور عام و مؤلفه‌های انسان‌گرایانه و آموزشیِ آن به‌طور خاص ناکام ماند، و برخلاف رومی‌ها- که با دید آگاهانه فرهنگ یونانی را humanitas نامیدند و از سرشت انسان‌گرایانه‌ای آن مطلع شدند- روح یونانی را درک نکردند و لذا سطح عمومیِ فرهنگ آن‌ها بدون تغییر باقی ماند (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۰۲). زیرا به قول معتقدان به انفصال مذکور، تمدّن اسلامی با مفهوم انسان و شهروندِ آزاد بیگانه بود، نهایتاً تصور آن‌ها از انسان‌گرایی قسمی تلاش برای رسیدن به انسان کامل بود که در مشرب نوافلاطونی و مسیحیت و نه یونان ریشه می‌گرفت. به‌گفته‌ی کِرمر این عده از مستشرقان مدّعی‌اند:

> جهان اسلام هیچ‌گاه خصلت سیاسیِ این شهرها [سلوکیه، اسکندریه، انطاکیه] را که مهاجر نشین‌هایی با شهروندان آزاد بودند تجربه نکرد بلکه یا خصلت آن‌ها را

از میان برد یا در نظام سیاسیِ استبداد شرقی جذب کرد. در شرق تصوّری از شهروند آزاد وجود نداشت و حتی بدان اندیشیده نشده بود (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۰۳).

افزون براین، میراث رسیده به جهان اسلامی میراث سوفوکلس و افلاطون یا ارسطو- با توجّه به آثار منحولی مانند اُثولوجیا- حقیقی نبود. میراث قدما فقط در عرصه‌های دانش‌های ایدئولوژیک مانند کلام و فلسفه‌ی عامه‌پسند زندگیِ آگاهانه پرورده شد. مسأله‌ی شرق نه آزادی بل بندگی، رستگاری و نجات فرد بود و این به‌غایت متفاوت بود با هومَنیتاس رومی-یونانی. یونانیان فضیلت را تنها در سپهر آزادی ممکن می‌دانستند. جای که آزادی وجود نداشته باشد، هیچ چیزی شکل نمی‌گیرد. آزادی شرطِ امکانِ عقل و فضیلت است. آن‌ها این را قسمی سترونیِ تراژیک می‌نامند. لذا این محققان دریافت جهان اسلام را سراپا فایده‌گرایانه می‌دانند (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۰۴). گویی لوگوس هرچند در همه‌جای تمدّن اسلامی پا گذاشت، اما زندگی نکرد، احیا نشد و روحِ شرقیان را دگرگون نساخت.

بنابراین، اغلب مستشرقان معتقدند غیاب هومر، سوفوکلس، توسیدیدس، پلوتارک، لیویوس، ویرژیل، و سوئتونیوس، و فقدان انسان‌گرایی، و وجود بدل‌های مانند فلسفه‌ی نوافلاطونی به جای افلاطون، فرفوریوس و پروکلوس به جای افلوطین، حضور ارسطو از خلال شارحان و مترجمان کم‌مایه و از آن‌طرف وجود نیرومند عقاید اسلامی و تصوّر غیرآزاد و بندگی‌وار از انسان مانع فهمِ حقیقیِ فرهنگ یونان باستان شدند. از این‌رو، آن‌ها به‌جای عطف توجّه به امور انضمامی، به رستگاری شخصی و نسبت فرد با خدا محدود گشتند (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۰۴-۴۰۹). هگل نیز در تاریخ فلسفه‌اش مقدّم بر مستشرقان گفته بود در شرق تنها یک نفر می‌توانست آزاد باشد.

همان‌طور که دیده شد ما جایگاه منطقیِ پرسش معرفت‌شناسانه‌ی شرق‌شناسان و پاسخ آن را در حوزه‌ی عام و فرهنگ عمومی درنظر گرفتیم. باید تصدیق کرد که در حوزه‌ی عمومی افزون بر عجز از فهمِ روح علوم یونانی، بنیادی برای فرهنگ اسلامی نیز تأسیس نگردید، و بهتر است بگوییم این حوزه رخداد اصلی را از خودش راند. حتی در گفتمان‌های علمیِ که در بغداد رواج داشت، کمتر به این روحِ خودبنیاد و آزاد به‌نحو

خودآگاهانه پرداخته شد.

اما در مقابلِ ورنر بِگر، کارل هاینریش بِکِر، هانس هاینریش شِدِر، رودی پارت، برتولد اشپولر، یورگ کرمر، گوستاو ا. فون گرونه‌باوم که به یک معنا معتقدند خورشید هومر هرگز در شرق لبخند نزد- در بالا نظرات آن‌ها را متذکّر شدیم- کسانی مانند فرانتس روزنتال را داریم که از نظریه‌ی مقابل دفاع می‌کنند. روزنتال وظیفه علم را چونان نیروی پیش‌برنده در دین و در هر سپهر زندگی انسانی مهم شمرده و این اقدام علمی را در جهان اسلام اساسی می‌داند. اما این اقدام را می‌توان نتیجه‌ی همان فایده‌گرایی علمی و نظری دانست که به شکوفایی مسأله‌محورانه‌ی علوم و تفکّر فلسفی کمک نمود (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۱۰).

محمد ارکون و عبدالرحمن بدوی به امتناع انسان‌گرایی در فرهنگ اسلامی پاسخ داده و در تلاش‌های فکری‌شان ابوسلیمان سجستانی، ابوحیان توحیدی و ابن مسکویه را به‌عنوان متفکّران انسان‌گرا در قرن چهارم معرفی کرده‌اند (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۱۱). جوئل. ل. کرمر از جمله کسانی است که سرسختانه از انسان‌گرایی اسلامی دفاع می‌نماید و فردگرایی، جهان وطنی، دنیاخواهی= دیانت‌گریزی را مهم‌ترین مؤلفه‌های درونیِ آن برمی‌شمرد (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۲-۴۶). کرمر خصوصیات سه‌گانه‌ی مذکور را روحیات و ذهنیات عصر ترجمه و آل‌بویه نیز می‌نامد (کرمر، ۱۳۷۵: ۵۴).

به‌هر تقدیر، گمان می‌کنم تمایز میان عرصه‌ی عمومی و کانون‌های آگاهی، فهم منطقی‌تری از ماجرا میسّر می‌سازد. بدین ترتیب، بنیاد فرهنگِ عمومیِ که در آن آزادی و خودآگاهی می‌توانست انضمامیت یابد، متفاوت با صورتِ فعلیت‌یافته‌ی ادبِ مسلمانان در عرصه‌ی فردی تأسیس می‌گردد. این‌جا همان مکانی است که کار فارابی آغاز می‌شود.

اکنونیّت فارابی و اراده‌ی تأسیس

رخدادی که عرصه‌ی عمومی ممتنع بود به‌عنوان صورتش بپذیرد، در عرصه‌ی فردی و حلقات علمیِ زمانه محقَق شده بود. معلّم ثانی همان کسی بود که به روح دانش‌های یونانی عطف توجّه نمود و پرسش بنیادین متافیزیک- پرسش از وجود بماهو وجود- را

کشف کرده و به ندای آن عمیقاً گوش سپرد. ازاین‌رو، فلسفه یا تأسیسِ اُنتولوژی را به اکنونیّت خویش بدل نمود. نسبت او با یونان را به جز تلخیص نوامیس افلاطون و اغراض مابعدالطبیعه‌ی ارسطو در همه‌ی آثار سیاسی، منطقی و متافیزیکی‌اش می‌توان دید. طبق آن‌چه از رساله‌ی ظهور فلسفه آشکار می‌شود، فارابی با تطوّرات و تقدیر تاریخیِ فلسفه پس از ارسطو عمیقاً آشنایی و توجّه دارد. مسلماً او از مراکز تعلیم و کانون‌های آگاهی نیز کاملاً اطلاع داشته است. پس به ماجرای تفکّر فلسفی پیش از خود اشراف دارد. از طرفی، او به ماهیت آگاهیِ کلامی-دینی، فقهی، مذهبی و منازعات برساخته‌ی آن‌ها در زیست جهان خویش کاملاً واقف است. بحث فارابی در احصاء العلوم راجع به علم کلام و فقه و منطقی‌سازیِ آن‌ها، بیان تکوینِ تاریخیِ دانش‌ها از جمله دانش دینی در الحروف و تلاش او در منطق (القیاس الصغیر) برای بازگرداندن گزاره‌ها و استنباط احکام فقهی به قیاس منطقیْ، شواهدِ صریحِ این مطلب‌اند. احتمالاً او منازعه‌ی ابوسعید سیرافی نحوی با ابوبشر متّی بن یونس منطقی را نیز نشانه و سرنمون جدّی یک تضاد و رویارویی سخت و دشوار برای خویش قلمداد کرده است. به ظن قوی این نزاع را سرنخ بسیاری از منازعات بالقوه که پس از فارابی در جهان اسلام رخ نمود، قرار داده است. از قضا، خصومت‌های دینی، سیاسی، مذهبی، اجتماعی، و ویرانی شهر بغداد در اثر رقابت سنّیان، شعیان، و سپاهیان تُرک و دیلمی، منازعات کلامی، مجادلات متکلمان و فقها و مشاجرات شدید برسر علوم اوائل از خصوصیات مهم عصر فارابی به‌شمار می‌آیند. در نتیجه، فارابی به تلاقیِ دو فرهنگ اسلام و یونان از یک‌سو، و منازعات درحال رشد در جهان اسلام از سوی دیگر آگاهی کامل و اشراف عمیق دارد. او به موقعیت‌اش در بحبوحه‌ی انبوهی از مسائل و پرسش‌های حل‌ناشده‌ی آتی، به بحران چندسویه و جدّی عصر خویش، آگاهی دارد و می‌داند که نمی‌تواند پاسخ ایدئولوژیک، سطحی و مصلحت‌اندیشانه فراهم آورد. لذا از حیث تاریخی در موضع یک تصمیم ایستاده است؛ یک تصمیم فلسفی، غیرقابل تقلیل و مؤسسانه. زیرا به بحران عصر خویش باید از موضع پرسش از حقیقت پاسخی فراهم آوَرَد. بدین‌سان، در پرتو نیرویِ فاتحِ پرسش از حقیقت، به بنیاد امور روی می‌آورد و حل مسائل را در بنیادها جستجو/تأسیس می‌نماید. طرحِ

مجدّدِ این پرسش و تأسیس نسبت انسان با جهان مسأله‌ی اکنونیّت فارابی به شمار می‌آید. او انسان زمانه‌ی خویش را عاری از نسبتِ به پرسش نهاده شده و اندیشیده با جهان می‌دید؛ نسبتی که بر بنیاد عقل تکوین و تقویم نگردیده است. اما تأسیسِ این نسبت در یک لحظه‌ی معیّن اهمّیت و ضرورت می‌یابد: لحظه-سنتز. اراده‌ی تأسیس امری در پاسخ به همه‌ی ماجراها در مقام کلّ. زیرا آن‌چه نسبت را در پیکره‌ی فراگیرش ممکن می‌سازد، لحظه-سنتز است، امری هم‌هنگام زمان و موقعیتِ آفرینش، و نیز سنتز و تجمیع، یا تجمیعی که نقش زمان را دارد. فلسفه سوژه‌ی تأسیسِ خودش است؛ زیرا به‌واقع تولّدی است در چنین موقعیتی. این‌که فارابی به تقدّم عقل بر دین معتقد بود، نشان می‌دهد از نسبت متخیّل و غیر برهانی با جهان تجاوز می‌کند[1]. زیرا تأسیسِ نسبتْ زمانی واجد معنای حقیقی می‌شود که عاملیّت آزادانه و آگاهانه‌ی انسان سرچشمه‌ی اصلیِ آن محسوب گردد. به‌عبارت واضح‌تر، فارابی امری پیشینیِ را مفروض نمی‌گیرد. زیرا در این‌صورت، نمی‌توانست به قلمروسازیِ تفکّر فائق شود و منطق آن را به‌دست دهد. به‌هرروی، فارابی نسبتِ جهانِ انسانِ زمانه‌اش را فروپاشیده می‌دید و تأسیسِ عقلانیّت/فلسفه پاسخ صریح او به این فروپاشی و نااندیشگی بود.

پرداخت فارابی در رساله‌ی اغراض، صراحتاً میان عقل/فلسفه و ایمان/دین خط تمایز کشید، هرچند خود غالباً در دام این تلفیق محصور می‌ماند. ولی نفس تمایز مهم بود/هست. در ادامه‌ی این تمایز است که فارابی از بند ۸۸ الحروف به بعد به مفهوم وجود و اطلاقات گوناگون آن می‌پردازد (الفارابی، ۱۹۹۰: ۱۱۵ به بعد). سپس به نحوه‌ی حدوث فلسفه و فهم آن از طریق ترجمه‌ی دقیق مفاهیم فلسفی در یک جامعه‌ی جدید می‌پردازد (الفارابی، ۱۹۹۰: ۱۵۷-۱۶۱). الحروف بحث مستقل می‌طلبد؛ اما نکته‌ی

---

۱. فارابی در بندهای ۱۵۲ و ۱۵۳ الحروف آشکارا ممنوعیت تفکّر فلسفی و نظری از سوی دین را به اتکای متصلّبانه‌ی اهل دین به معرفت مثالیِ حق و امور صرفاً عملی بازمی‌گرداند. به نظر فارابی آن‌ها قادر به تکامل و عبور از تأدیب مثالیِ حق نیستند. ازاین‌رو، تفکّر نظری را ممنوع می‌کنند و به‌تبع کلام نیز از این ممنوعیت دفاع خواهد کرد. ابونصر فارابی، الحروف، تحقیق، تقدیم و تعلیق، محسن مهدی، بیروت، لبنان، دارالمشرق، الثانیه، ۱۹۹۰، صص ۱۵۶-۱۵۷.

مهمِ کوششِ نظریِ الحروف این است که آشکارا وجود را موضوع قرار داده و تنها از این منظر به تأسیس فلسفه می‌اندیشید. او صراحتاً با این پرسش مواجه است که ترجمه چگونه راه را بر از آن خودسازیِ فلسفه و تعیین نسبت هموار می‌کند. باری، تأسیس این نسبت عقلی و منطقی با جهان به قلمروهای گوناگون منقسم می‌شد و عظمت کار فارابی تأسیس بنیاد سیاست، اخلاق، تاریخ، زبان و منطق بود. این بنیادگذاری تنها در پرتو پرسش از وجود بماهو وجود ممکن بود. درنتیجه، موضوع نهضت ترجمه به معنای عام انتقال علوم یونانی بود، اما فارابی آن را واسطه‌ی می‌دانست که پرسش بنیادین متافیزیک را به او می‌رساند. مسئولیت تاریخیِ او نیز این بود که با عزیمت از پرسش مذکور نسبت خود و انسان روزگار خویش با جهان را تأسیس نماید.

برای ایضاح بیشتر مسأله، لازم است به رساله‌ی اغراض مابعدالطبیعه‌ی ارسطو بازگردیم، جایی که مقصود متافیزیکیِ هردو آشکارا بیان می‌شود و ابن‌سینا نیز بعدها توسط همین اثر به فهمِ حقیقیِ متافیزیک نائل می‌آید. او می‌گوید بسیاری دچار توهّم شده‌اند و گمان برده‌اند مابعدالطبیعه و علم التوحید/الاهیات یکی‌اند؛ اما از آن‌جا که محتوای مابعدالطبیعه به‌جز مقاله لامبدا را عاری از چنین مطلبی یافته‌اند، به سردرگمی افتاده‌اند (الفارابی، اغراض مابعدالطبیعه ارسطو: ۲۱۰-۲۱۱). از سوی دیگر، شرحی بر این کتاب، جز شرح ناقص اسکندر و شرح کامل ثامسطیوس ندیده‌اند؛ هرچند گفته شده که اسکندر تمام مابعدالطبیعه را شرح نموده اما این شرح یا احیاناً شروح دیگر به‌دست ما نرسیده است (الفارابی، اغراض مابعدالطبیعه ارسطو: ۲۱۱). ازاین‌جا فارابی به بیان مقصودِ اصلیِ مابعدالطبیعه عزیمت می‌کند. او می‌گوید علوم بر دو نوع‌اند: علم جزئی و علم کلّی. موضوع علمِ جزئی مانند هندسه و حساب و طب مثلاً، همواره یک امر جزئی (مقادیر، عدد، بدن) است؛ اما موضوع علم جزئی امر کلّی است که شامل جمیع موجودات می‌گردد، مانند وجود، وحدت و لواحق آن مانند قوه و فعل و تام و ناقص که مختص هیچ موجودی خاصی نی‌ستند. از سوی دیگر، علم کلّی تنها می‌تواند یکی باشد، زیرا فرض دو علم کلّی با دو موضوع متمایز موجب خلف می‌گردد و هردو موضوع نهایتاً جزئی از آب درمی‌آیند. بنابراین، الاهیات جزء این علم شمرده می‌شود که به مبدأ

موجودات یعنی موجود مطلق می‌پردازد. اما موضوع مابعدالطبیعه وجود مطلق است (الفارابی، اغراض مابعدالطبیعه ارسطو: ۲۱۲-۲۱۴). معنای کلام فارابی خصوصاً با توجّه به تعبیر موجود مطلق از موضوع الاهیات و وجود مطلق از موضوع متافیزیک این است که متافیزیک علم الوجود است و الاهیات که جزء آن محسوب می‌گردد علم الموجود. بنابراین فارابی از طریق ملاقات با کانونی‌ترین مسأله‌ی متافیزیک یعنی پرسش از وجود به‌مثابهِ بنیاد آن اکنونی‌ترین رسالت خود را صورت می‌دهد. در این‌جا به تأسیسِ چهار قلمرو اُنتولوژی به‌اجمال اشاره می‌کنیم: منطق، سیاست، مابعدالطبیعه، تقسیم‌بندیِ علوم.

الف) منطق: فارابی بدون تردید مؤسس منطق در جهان اسلام است. وقتی او در رساله‌ی ظهور الفلسفه از مطالعه‌ی برهان (آنالوطیقای دوم) برای نخستین‌بار سخن می‌گوید- رساله‌ی که پیش از آن در سنّت یهودی و مسیحی ممنوع بود- همزمان به زوال منطق پس از ارسطو و اینک احیای آن اشاره می‌کند. او نشان می‌دهد که جوهرِ منطق برهان است و در آن‌جاست که نه تنها جوهر منطق، بل هسته‌ی معرفت فلسفی سیمای حقیقی‌اش را آشکار می‌سازد. او همه‌ی شاخه‌های معرفت بشری را در چارچوب منطق تعیین می‌کند. از این‌رو، منطق را نه تنها ابزار بل منطقِ معرفت به‌معنای مطلق در نظر می‌گیرد. منطق نزد فارابی مدخل عقلی برای تأسیس نسبت خود با جهان و وجود است و منزلتِ صورتِ اصلیِ طریقت به وجود را دارا می‌شود.

ب) سیاست: درباب سیاست باید گفت فارابی برای نخستین‌بار در جهان اسلام پرسش سیاسی مطرح نمود و از ذات سیاست پرسید. او سوگ‌مند هویتی خاص نیست که رؤیای زوال گذشته بپروراند؛ بل فیلسوفی است که در جایگاه تأسیس ایستاده است. قسمت اعظم تلاش‌های فکری او را رسائل سیاسی تشکیل می‌دهند. فارابی در کارهای سیاسی خود به هستیِ تاریخی انسان و افعال او از بنیاد اُنتولوژیک تأمل می‌کند. دراین‌جاست که او تصویر تاریخی از فعل و اندیشه‌ی بشر ارائه نموده و به ایده‌ی درباب نفس تاریخ می‌رسد. رساله‌ی غامض الحروف به‌واقع سیمای بنیادین از هستی و شدنِ انسان در بطن تاریخ فراهم می‌آورد. ایده‌های که در این رساله تکوین می‌یابند، در حقیقت بنیادِ تأملاتِ سیاسیِ فارابی را شکل می‌دهند. سیاست برای او تنها

فضیلت‌محور نیست؛ بل محط تجلّی فعل و نظر آدمی در هماهنگی بنیادین با جهان است. سیاست و مدینه در مقام قلمرو انضمامیّت آن، به یک معنا، عرصه‌ی شکوفایی و تحقق ذاتی‌ترین امکان‌های آدمی به‌شمار می‌آید. به‌همین دلیل، او میان منطق و سیاست نسبت درونی، محکم و معطوف به آزادی برپا می‌سازد. ولی آن‌گونه که پیشتر گفته شد فلسفه‌ی سیاسیِ کلاسیک اندیشیدن به سیاست است و نه دولت. در دوره‌ی معاصر میان این دو از جوانب گوناگون خلط صورت گرفته و باب مباحثِ مغشوشی را گشوده است. مثلاً رویکرد محسن مهاجرنیا در کتاب دولت در اندیشه‌ی فارابی مانند بسیاری دیگر، کاملاً یک رویکردی برآمده از خطای فاحش مذکور است. به‌طور کلّی، خلط میان این دو خصوصاً در بررسی اندیشه‌های متفکّران پیشین مسلمان به نفهمی‌ها و اعوجاج‌های متکثّری منجر خواهد شد.

ج) مابعدالطبیعه: مابعدالطبیعه، ایده و دستگاه علمی درباب وجود است. در این‌جا از عالَم، بنیاد آن و مواجهه‌ی آدمی سخن می‌رود. فارابی در الحروف مهم‌ترین مباحث را راجع به وجود، ساختار و شیوه‌ی درک آن طرح و صورت‌بندی نموده است. این‌که او در الحروف از وجود آغاز می‌کند، مسائل آن را ساختار می‌بخشد، در دل طرح بحث وجودْ از زبان و تطوّر آن و سپس حدوث دانش‌های بشری سخن می‌گوید، همگی واجد معناها و لوازم به‌غایت بنیادین فلسفی‌اند که در جای خودش مورد بحث قرار خواهد گرفت. ایده‌های مابعدالطبیعی فارابی را مشخصاً در یک رساله نمی‌توان یافت. او ضمن آن‌که به تاریخ و سیاست پرداخته از ساختار جهان نیز بحث کرده است. ولی تجمیع و هم‌اُفُق‌ساختن مباحث نشان می‌دهد فارابی بحث سیاسی، تاریخی و حتی منطقی را ذاتاً قسمی تلاش معطوف به تأسیس نسبت خود با جهان/وجود می‌داند. او نمی‌توانست مباحث را کاملاً منفصل مطرح نماید. زیرا اولاً هرکدام از عرصه‌ها را چشم‌اندازی برای فهم عرصه‌ی دیگر در نظر می‌گیرد، ثانیاً در تمامیِ این مباحث تنها با یک پرسش مواجه است: پرسش از نسبت انسان با وجود و قلمروهای اصلیِ این نسبت.

د) علم‌شناسی: یکی از عرصه‌های کار فارابی تقسیم‌بندیِ علوم یا علم‌شناسی است. دانش‌های بشری عرصه‌ی نظام‌مند قلمروهای وجود محسوب می‌شوند. معلّم

ثانی دانش‌های بشری را به‌واقع منطقِ این قلمروها می‌داند. او در الحروف از پدیدارشدن تاریخیِ دانش‌های بشری سخن می‌گوید و تحولات آن را از طریقِ صیرورتِ درونیِ زبان پی می‌گیرد. اما در احصاء العلوم این پرسش را به‌میان می‌کشد که دانش چیست، انواع آن کدام‌اند، موضوع و روش معرفت به موضوع چیست. برای فارابی علوم، حدود و وحدت درونی و منطقیِ آن‌ها مسأله بوده و لذا مستقیماً آن را مورد تأمل قرار داده است. معلّم ثانی به تقسیم‌بندیِ علوم ذیل پرسش بنیادین متافیزیک می‌اندیشد. وهله‌ی حدوث این اندیشه‌ها را در اصیل‌ترین بخش منطق یعنی برهان می‌بینیم، جایی که فارابی از بنیاد و نسبتِ علوم به‌نحو شکوه‌مند، گسترده و حیرت‌انگیز بحث می‌نماید، دقیقاً ایده‌ی که بعدها در سایر رساله‌ها بسط پیدا می‌کند. اما پس از معلّم ثانی علوم چندان مورد پرسش فلسفی قرار نگرفت. ابن‌سینا در هیئت علم‌باورانه‌ی سفت و سخت به تقسیم علوم بسیار به‌طور مختصر پرداخت، بدون آن‌که به بسط و گسترش آن بپردازد. لذا کوشش نظریِ ابن‌سینا معطوفِ بسط و گسترش منطق، مابعدالطبیعه و فلسفه‌ی طبیعی شد. ابن‌سینا بسط فارابی در شاخه‌های مذکور بود؛ اما نه سیاست و نه خود علوم و مناسبات آن برای او در قیاس با فارابی چندان مسأله‌ی جدّی نبود. آن‌چه به‌اجمال مورد بررسی قرار گرفت می‌تواند پاسخ بدین پرسش آغازین باشد که فارابی پرسش از وجود بماهو وجود را به‌عنوان مهم‌ترین تجربه‌ی عقل از آن خویش می‌سازد. او به روح دانش‌های یونانی رسوخ می‌کند و جوهر تفکّر فلسفی را به‌دست می‌آورد. در نتیجه‌ی این کوشش‌ها فارابی تصمیم فکریِ خویش را محقَق می‌سازد: تأسیسِ نسبتِ عقلی-منطقی با جهان به‌مثابه‌ی اکنونیّتی که نام دیگرش اُنتولوژی است. او به‌روشنی اکنونیّت خویش را یافت و در راستای آن دست به اقدام جدّی زد. موقعیتِ اکنون ما نیز همان موقعیتِ دیروز فارابی است، جز آن‌که ما در عوض در رقّیت و انقیاد گذشته و بلاتکلیفی و آشفتگی نسبت به اکنون استقرار یافته‌ایم.

خلاصه و نتیجه‌گیری

پرسش از امکان فلسفه‌ی آینده عزیمت‌گاهی بود که اُفُق جستار را نشان می‌داد، که البته این‌جا پرداخته نشد. این پرسش که مقیّد به نظام فلسفیِ فارابی مطرح شد، مستلزم آن بود که قبلاً بپرسیم ما چگونه طرحِ او را می‌فهمیم. برای درکِ طرحِ فارابیْ خوانشِ بازسازانه‌ای را از او در پیش گرفتیم تا به قدر ممکن از روایت‌گریِ ذاتاً منحط مصون باشیم. بدین نمط، پرسش از چیستیِ عقل و بازسازیِ آن در فارابی را پیش آوردیم. عقل در فارابی از حیث الزامات تاریخی، فرهنگی و فکری هم تحت تأثیر عناصر فرهنگ اسلامی و فارسی قرار داشت و هم در تلاقی فرهنگ یونان و اسلام ظهور کرده بود. بدین‌سان، ضروری می‌نمود از ماهیتِ تجربه‌ی عقل در یونان آغاز کنیم. لذا جوانب و لوازماتِ منطقیِ بحث منجر به سه بحث کلّی گردید: الف) عقل و تجربه‌ی وجود در یونان، ب) عهد ترجمه و موضوعِ انتقال، ج) اکنونیّت فارابی و اراده‌ی او برای تأسیس.

در ادامه، کوشش فارابی را در چهار حوزه‌ی منطق، سیاست، مابعدالطبیعه و علم‌شناسی بررسی نمودیم و بسیار مختصر به ویژگی‌های رخدادین هرکدام تذکّر دادیم. اما پرسش اساسی این بود که فارابی چگونه با پرسش از وجود و بنیاد موجودات در مقام مهم‌ترین تجربه‌ی عقل در سنّت یونانی مواجه می‌شود. برای رسیدن به مقصود از اکنونیّت فارابی در دل رویارویی دو فرهنگ پرسیدیم. گفتیم فارابی به تطوّرات تاریخی فلسفه پس از ارسطو اشراف و آشنایی دارد، در دوره‌ی آشفتگیِ سیاسی و روحی زندگی می‌کند و انسان زمانه‌اش را بی‌نسبت با جهان می‌بیند. ازاین‌رو، مسئولیت فکری او ایجاب می‌نمود که به معضل چندبعدیِ زمانه پاسخی درخور فراهم آورد. اما اقدام فارابی ذیل پرسش از حقیقت و بنیاداندیشی صورت می‌گیرد و بدین دلیل او نهضت ترجمه را واسطه‌ی می‌دانست که از طریق آن پرسش بنیادین متافیزیک به او می‌رسید. اکنونیّت فارابی را در دو اقدام اساسی خلاصه نمودیم: او در وهله‌ی اول پرسش بنیادین متافیزیک را از آن خویش می‌کند و در قلب نهضت ترجمه چیزی عمیق‌تری را جست‌وجو می‌نماید، و در قدم دوم آشفتگی‌های روح و فرهنگِ زمانه‌اش را با اقدام از بنیاد و معطوف

به تأسیسِ نسبت تازه با جهان سامان می‌دهد. لُبّ کلام این‌که: فارابی یگانه کسی بود که اُنتولوژی- به معانیِ دیگر: پرسش از بنیادِ موجودات، نخستین پایه‌ای عقل، تأسیسِ نسبت انسان و جهان- را به اکنونیّت خویش بدل ساخت.

منابع

۱. ارسطو، (۱۳۶۹)، درباره‌ی نفس، ترجمه‌ی علی‌مردا داوودی، تهران، حکمت.

۲. ارسطو، (۱۳۸۱)، سیاست، ترجمه‌ی حمید عنایت، تهران، عملی و فرهنگی.

۳. ارسطو، (۱۳۸۵)، اخلاق نیکوماخوس، ترجمه‌ی حسن لطفی، تهران، طرح نو، دوم.

٤. ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، طرح نو، تهران، دوم.

۵. ارسطو، (۱۳۹۰)، منطق ارسطو (اُرگانون)، ترجمه میرشمس الدین ادیب سلطانی، تهران، نگاه.

٦. امیری، علی، (۱۳۹۲)، خِرد آواره؛ ظهور و زوال عقلانیت در جهان اسلام، کابل، انتشارات امیری.

۷. اولیری، دلیسی، (۱۳۷۴)، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، دوم.

۸. پورحسن، قاسم، (۱۳۹۷)، خوانشی نو از فلسفه‌ی فارابی، گسست بنیادین معرفتی از سنّت یونانی، تهران، نقد فرهنگ.

۹. چارلز، کریستوفر، تیلور، ویستن ، ویراستاران، (۱۳۹۲)، تاریخ فلسفه‌ی غرب از آغاز تا افلاطون، ترجمه‌ی حسن فتحی، تهران، حکمت، مؤسسه پژوهشی حکمت فلسفه‌ی ایران، اول.

۱۰. صفا، ذبیح‌الله، (۱۳۸۴)، تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، مجید.

۱۱. الفارابی، أبونصر، (۱۹۹۰)، الحروف، تحقیق، تقدیم و تعلیق، محسن مهدی، بیروت، لبنان، دارالمشرق، الثانیه.
۱۲. الفارابی، أبونصر، اغراض مابعدالطبیعة ارسطوطالیس، ضمن الثمرة المرضیة فی بعض الرسائل الفارابیة.
۱۳. کرمر، جول ل، (۱۳۷۵)، احیای فرهنگی در عهد آل بویه؛ انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱٤. کهندانی، مهدی، (۱۳۸۹)، جهان‌شناسیِ هراکلِتوس اِفِسُسی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، اول.
۱۵. گادامر، هانس گئورک، (۱۳۸۴)، آغاز فلسفه، ترجمه‌ی عزّت‌الله فولادوند، تهران، هرمس، دوم.
۱٦. گوتاس، دیمتری، (۱۳۸۱)، تفکّر یونانی و فرهنگ عربی، نهضت ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی به عربی در بغداد و جامعه‌ی آغازین عباسی (قرن‌هی دوم تا چهارم/ هشتم تا دهم)، ترجمه‌ی محمّد سعید حنّایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۷. محسن مهاجرنیا، (۱۳۸۰)، اندیشه‌ی سیاسی فارابی، قم، بوستان کتاب، اول.
۱۸. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سید محمد کاظم موسوی بجنوردی، (۱۳۷۷)، دایره المعارف بزرگ جهان اسلام، ج۸، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. نیچه، فردریش ویلهلم، (۱۳۵۴)، حکمت در دوران شکوفایی فکری یونانیان، ترجمه کامبیز گوتن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۲۰. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۷)، درآمدی بر پژوهش‌های منطقی، ترجمه محمدرضا قربانی، تهران، رخداد نو.

۲۱. هوسرل، ادموند، (۱۳۸۹)، فلسفه به‌مثابه علم متقن، ترجمه بهنام آقایی/ سیاوش مسلمی، تهران، مرکز.
۲۲. هوشنگی، لیلا، (۱۳۸۹)، نسطوریان، تهران، بصیرت.
۲۳. هَیدگر، مارتین، (۱۳۸۸)، چه باشد آن‌چه خوانندش تفکّر ؟، مترجم سیاوش جمادی، تهران، ققنوس.
۲٤. هَیدگر، مارتین، (۱۳۹۶)، درآمد به متافیزیک، متن و شرح، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.
۲۵. یگر، وِرنر، (۱۳۹۲)، ارسطو؛ مبانیِ تاریخ تحوّل اندیشه‌ی وی، ترجمه‌ی دکتر حسین کلباسی اشتری، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر.
26. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *LECTURES ON THE HISTORY OF PHILOSOPHY, VOL.* **1**, London, thoemmes press, 1895.