پل کراوس
فرانتس روزنتال
عبدالرحمن بدوی
دیمیتری گوتاس و ...

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

دکتر سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

نشر علم

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

آثاری از:

پل کراوس، فرانتس روزنتال، عبدالرحمن بدوی،

دیمیتری گوتاس و...

ترجمه:

دکتر سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

نشر علم

۱۳۹۱

عنوان و نام پدیدآور : فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی/آثاری از پل کراوس...[و دیگران] ؛ ترجمه مهدی حسینی‌اسفیدواجانی.
مشخصات نشر : تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.
مشخصات ظاهری : ۳۷۲ ص.
شابک : 978-964-224-376-1
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : آثاری از پل کراوس ، فرانتس روزنتال ، عبدالرحمن بدوی ، دیمیتری گوتاس....
موضوع : فلسفه یونانی — تاثیر ایران
موضوع : فلسفه اسلامی -- تاثیر یونان
موضوع : تمدن اسلامی --تاثیر یونان
موضوع : یونان -- تمدن — تاثیر ایران
موضوع : ایران — تمدن -- تاثیر یونان
شناسه افزوده : کراوس، پل، ۱۹۰۴ - ۱۹۴۴م.
شناسه افزوده : Kraus, Paul
شناسه افزوده : حسینی اسفیدواجانی، سیدمهدی، ۱۳۴۸ - مترجم
رده بندی کنگره : ۱۳۹۰ ۴۵ ف/۱۴۰ DSR
رده بندی دیویی : ۹۵۵/۰۱
شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۰۷۸۰۳

نشر علم

فرهنگ ایرانی و اندیشه یونانی

مقالاتی از: پل کراوس، فرانتس روزنتال، عبدالرحمن بدوی،
دیمیتری گوتاس و ...

ترجمه: دکتر سید مهدی حسینی اسفیدواجانی
امورفنی و هنری و طراحی جلد: محسن رزاقی
چاپ اول ۱۳۹۱
تیراژ ۱۱۰۰ نسخه
لیتوگرافی اردلان
چاپ رامین
شابک ۱-۳۷۶-۲۲۴-۹۶۴-۹۷۸

حق چاپ محفوظ است.

مرکز پخش: خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، بن‌بست گرانفر، پلاک ۴ تلفن: ۶۶۴۱۲۳۵۸

تقدیم به:

حکیم، طبیب، منجم وادیب جامع العلوم

مرحوم آقا مرتضی مدرس گیلانی

فهرست مطالب

درآمد ۹

تاریخچه مجادلات روحانیان مسیحی سریانی با مسلمانان/ سیدنی گریفیت ۱۲

رساله منسوب به فارابی درباره اسامی و القاب برخی اندیشمندان یونان/ فرانتس روزنتال ۵۳

ابن مقفع و ترجمه کتابهای منطق ارسطو/ پل کراوس ۶۷

زمینه های یونانی و ایرانی دانشنامه نویسی در اسلام/ دیمیتری گوتاس ۹۷

اندیشه یونانی در نظریه عدالت مسکویه/ یاسین محمد ۱۱۹

شرح حال جالینوس در منابع اسلامی/ پیتر استار ۱۵۵

مبانی اسلامی و غیراسلامی فلسفه اخلاق معتزله/ جورج حورانی ۱۸۱

ابن طفیل وحکمت مشرقی ابن سینا/ دیمیتری گوتاس ۲۳۷

منابع یونانی غزالی/ عبد الرحمن بدوی ۲۷۷

افلاطون و ارسطو و آموزش موسیقی در یونان باستان/ للودا استامو ۳۰۵

نظریه پردازان موسیقی یونان در ترجمه های عربی/ هنری جورج فارمر ۳۳۹

فهرست ها ۳۵۹

درآمد

بیش از دو هزاره قبل دو سرزمین ایران و یونان خاستگاه تحولات عمده سیاسی وفرهنگی زمانه بودند اما اثرات فرهنگی این دو سرزمین بر یکدیگر توانست بیش از تاثیرات سیاسی آنها دوام یابد. اندیشه یونانی توانست با جذب میراث سایر ملت ها از جمله ایرانیان و با همت و قابلیت متفکران آن سرزمین پایه های حکمت و دانش را به نحوی استحکام بخشد که اثرات آن بر جوامع بشری پس از گذشت بیش از دو هزاره هنوز هویدا است. اندیشه یونانی تنها از طریق آموزش و کتاب توسعه نیافت بلکه بخشی از این رسالت بر دوش قدرت سیاسی اسکندر و جانشینانش و سپس سلاطین رومی نهاده شد. اما رومیان تنها اقوامی نبودند که اندیشه یونانی به آنان به ارث رسید. سرزمین ایران در دوران ساسانیان هنوز خریدار اندیشه یونانی بود و با ترجمه آثار بزرگان آن سرزمین به زبان پهلوی این مهم را برآورده می ساخت. ظهور اسلام و ورود اعراب به سرزمین ایران فرصتی را برای مسلمانان فراهم ساخت تا ایرانیان با رویکردی نوین به میراث یونانیان بنگرند. اعراب در گذشته قادر به بهره برداری از علوم یونانی نبودند و بدون زمینه های ایرانی پس از ظهور اسلام نیز این فرصت برای آنان حاصل نمی شد. نگاه یونانیان به اعراب تفاوت بسیار فاحشی با نگاه آنان به ایرانیان داشت. قدرت و عظمت ایران

و شاه شاهان آن همواره مورد احترام یونانیان بود و ایرانیان نیز قومی بودند که نزد آنان به شجاعت و عشق به حقیقت و راستی شهره بودند. اما ظاهرا اعراب از این گونه تمجیدات نزد یونانیان بی بهره بودند. در یکی از قصه های ایزوپ حکایتی با عنوان *هرمس و اعراب* آورده شده است. در این حکایت هرمس که خدای حکمت است یک گاری را از دروغ و ناراستی و همه انواع حیله های پلید آکنده می سازد و با آن به سفر می پردازد و به هر قبیله ای که می رسد پاره اندکی از بار خویش را پخش می کند. وقتی هرمس به سرزمین اعراب می رسد گاری اش در راه می شکند و از حرکت می افتد. عرب ها همه بار گاری را غارت می کنند گویی که آن کالای ارزشمند تجاری است. هرمس از سفر باز می ماند. نتیجه ای که ایزوپ از این داستان می گیرد این است: «چنانکه من خود به تجربه دریافته ام اعراب دروغگو و نیرنگ باز هستند و یک حرف راست و حق از دهان آنان بیرون نمی آید».

با ورود عرب های مسلمان به سرزمین ایران و هم مرز شدن آنان با رومیان تحول عمده ای در دیوانسالاری و علوم اداری روی می دهد. با ترجمه مدارک واسناد پهلوی به کمک ایرانیان و ترجمه متون یونانی و لاتین با حضور افرادی در دربار امویان و ضرورت فراگیری زبان همسایگان هم مرز امکان آشنایی مسلمانان با اندیشه های ایرانی و یونانی فراهم می گردد. در عین حال گرایش و فعالیت جدی برای ترجمه آثار حکمی و علمی یونانیان در واقع از اوایل دوره عباسی آغاز شد. خاندان های ایرانی نوبختی و برمکی نقش چشمگیری در ترغیب به ترجمه آثار یونانی داشتند. ترجمه آثار علمی از یونانی و سریانی و سانسکریت و پهلوی به زبان عربی فرصتی را برای متفکران ایرانی تبار سرزمین های اسلامی

فراهم کرد تا بتوانند با مطالعه آنها حکمت و دانش های تجربی را با دیدگاه و رویکردی جدید ارائه دهند. اکثر علما و فلاسفه ایرانی و عرب خود به زبان یونانی آشنایی نداشتند و شناخت و فهم این آثار از طریق ترجمه کتب یونانیان به دست مترجمین برجسته ای همچون حنین بن اسحاق و پسرش و دیگر مترجمان مسیحی عرب به زبان عربی حاصل می شد. بنابراین امکان تفاوت برداشت از عبارات همواره وجود داشت. شاید در برخی موارد همین تفاوت در برداشت ها موجب ارائه مطلب و نظر جدیدی از سوی اندیشمندان مسلمان می شد که با اصل یونانی آن نیز همسان نبود. علاوه بر آن حکما و دانشمندان مسلمان خود نیز با استفاده از تعالیم دین اسلام یا بر اساس تجربه شخصی نظرات قابل توجهی متفاوت با نظرات حکمای یونان داشتند. همین تفاسیر حکمای مسلمان به زبان لاتین ترجمه شد و به میراث خواران دیگر علوم یونانی در سرزمین های رومی منتشر گشت. بنابراین ممکن است اندیشه واقعی حکمای یونان که با فرهنگ اسطوره گرای یونانی رشد کرده بودند لزوماً همانی که حکمای اسلام برداشت کرده بودند نباشد. استاد گرانقدرم مرحوم آقا مرتضی مدرس گیلانی که این کتاب به ایشان تقدیم شده است گاهی به مزاح از «آیة الله افلاطون» یاد می کرد. ابن مقفع، ابن سینا، ابن مسکویه، زکریای رازی و حتی غزالی و بسیاری دیگر از حکمای ایران زمین جزو کسانی هستند که مستقیم یا غیر مستقیم از اندیشه های یونانی متاثر گردیدند.

کتابی که اکنون پیش روی خوانندگان عزیز است دربردارنده برخی مقالات این جانب است که تعدادی از آنها قبلاً در مجله *اطلاعات حکمت و معرفت* (۷ مقاله) و *کیهان اندیشه* (یک مقاله) به چاپ رسیده است. از

دوست عزیز اهل علم و قلم جناب آقای مسعود رضوی سپاسگزاری نمایم که اگر همت و مشورت ایشان نبود این مجموعه به منصه ظهور نمی رسید. اما از دوست گرامی ام جناب آقای غلامرضا دادخواه که زحمت تدوین و انتخاب و مطالعه مقالات بر دوش ایشان بود بسیار قدردانی می کنم. سپاس خود را از هنرمند با ذوق جناب آقای محسن رزاقی نیز ابراز می نمایم. از جناب آقای علمی مدیر محترم مسئول انتشارات علم که همواره در توسعه دانش و معرفت اهتمام بلیغ داشته اند کمال امتنان را دارم. بی تردید این سخن بدون سپاسگزاری از همسر صبوری که پوییدن مسیر سنگلاخ دانش جویی و فعالیت علمی بدون همراهی او امکان پذیر نبود به پایان نمی رسد.

مایلم تاکید نمایم که هرگونه قصور و تقصیری در محتوای مقالات تنها بر عهده این جانب است.

قبا گر حریر است و گر پرنیان به ناچار حشوش بود در میان

از خوانندگان تقاضا دارم که حشوم را نپوشانند. مایه بسی مسرت خواهد بود اگر نقد و اشکالی هست حقیر را نیز از آن مطلع نمایند.

سید مهدی حسینی اسفیدواجانی

وین ـ ۱۳۹۰

تاریخچه مجادلات روحانیان مسیحی سریانی با مسلمانان

سیدنی گریفیت

-۱

اگرچه اسلام در محیط جوامع سریانی‌زبان در حوزه بطریق‌نشین[۱] مسیحیان شرقی ظهور کرد معذلک درباره اهمیت فرهنگ سریانی در سال های نخستین شکل گیری دین اسلام یا درباره نفوذ مؤثر نهادهای آموزشی و ادبی کلیساهای سریانی زبان بر شکوفایی فرهنگ اسلامی در اوایل ظهور اسلام خصوصاً در عراق و شام مطالعات اندکی صورت گرفته است. به نظر می رسد جهان علم و تحقیق نظرات نویسندگان مسلمان قرون هشتم و نهم میلادی را که در دفاع از خود بیان می کردند پذیرفته است. یعنی این نظر که تا آن لحظه سرنوشت ساز که جبرئیل نخستین سطور قرآن را از آسمان بر محمد [ص] مجذوب درگاه الهی نازل کند در آن روزگار تنها جاهلیت و بت پرستی در مناطق دور دست حجاز وجود داشت[۲]. البته هم قرآن و هم اسلام‌شناسان معاصر حضور یهودیان و مسیحیان را در موطن اسلام می پذیرند. برخی تحقیقات ماجراجویانه نیز در زمینه «واژگان دخیل در قرآن» (به اصطلاح یکی از نویسندگان)[۳] و همچنین نظرات خیال پرورانه ای

درباره ریشه های یهودی یا سامری[۴] و یا حتی مانوی در اسلام دوره های نخستین وجود داشته است[۵]. اما در دوران معاصر تا حد زیادی درباره محیط گسترده تر فرهنگی ـ مذهبی که محمد[ص] از آن ظهور کرده خصوصاً آن بخشی که حاوی میراث آرامی مردم سریانی زبان می باشد سکوت عالمانه ای وجود داشته است[۶]. مسوولیت این امر را می توان تا حد زیادی بر عهده محدودیت هایی دانست که عالمان معاصر با آن مواجهند و نه بی میلی به مطالعه اسلام از نقطه نظر روش های «تاریخ دین»[۷]. تنها تعداد اندکی از اسلام شناسان هستند که به زبان سریانی آشنایی دارند چه رسد به اینکه بخواهند فهم مسلمی از تاریخ و فرهنگ دینی کل آرامی زبانان هم داشته باشند. تعداد معدودی محققان سریانی نیز هستند که تسلط آنها به زبان عربی و آگاهی آنها به اسلام دوره های نخستین برای یک مطالعه تطبیقی در این زمینه کافی باشد. اما این قضیه در مورد نویسندگان سریانی زبان کلیساهای شرقی که از قرن هشتم تا سیزدهم در جهان اسلام زندگی می کردند صادق نیست. این افراد نه تنها گزارش هایی را درباره ریشه و منشأ اسلام بلکه آثار متعدد و جذابی از خود به جای گذاشتند که به منظور دفاع از عقاید مسیحی در برابر چالش های دینی مسلمانان و قطع جریان گرویدن افراد به دین اسلام فراهم شده بود.

هدف از نوشتار حاضر این است که با مروری سریع خلاصه ای از این آثار ارائه دهد سپس بر یکی از آثار جذابی که هنوز منتشر نشده است متمرکز گردد. این اثر، خواننده معاصر را قادر می سازد تا نظری اجمالی و غیر معمول به چگونگی برخورد مسیحیان سریانی زبان با چالش های اسلام در اوایل قرن هشتم میلادی، داشته باشد.

-۲

گذشته از اشارات مختصر وجسته وگریخته[۸]، توجه به ظهور اسلام و چالش های دینی آن تا مدت های مدیدی قبل از سال های اولیه قرن هشتم میلادی در متون مسیحی یونانی، سریانی یا عربی پدیدار نگشت. البته در این زمان مدت ها بود که فتوحات اعراب خاتمه یافته بود و موج خروشان خلاقیت های توانمند در راه بود. حکمروایی خلیفه عبدالملک (۶۸۵ـ۷۰۵م.) نشانه آغاز نظم نوینی بود. یکی از وقایع نگاران متأخر زمان حکمروایی خلیفه مزبور را آغاز دورانی برای مردم خود به نام «بردگی مصری» می داند و می گوید: «وی فرمان سختگیرانه ای را منتشر ساخت که در آن دستور داده بود هر فردی باید به کشور و روستای مسقط الرأس خود بازگردد و نام خود، پدر و فرزندانش، تاکستان و درختان زیتون و اموال وکل دارایی هایش را در آنجا ثبت نماید. منشأ أخذ خراج و مالیات سرانه و تمام بدبختی هایی که به سر مسیحیان آمد از اینجا بود. تا آن موقع پادشاهان از زمین خراج می گرفتند نه از افراد. از آن زمان به بعد فرزندان هاجر تحمیل بردگی مصری را بر فرزندان آرام[۹] شروع کردند.»[۱۰]

با ساخت گنبد صخره، برنامه های شگرف ساخت وساز از این زمان در بیت المقدس در دست اقدام قرار می گیرد و مسجد اموی در دمشق این نکته را به نحو چشمگیری نشان می دهد.[۱۱] این دو اثر تاریخی نه تنها نمادی از تصاحب سرزمین های فتح شده از سوی اسلام بود بلکه تجسّم چالشی دینی با یهودیان ومسیحیان نیز به شمار می رفت زیرا این دو بنا دقیقاً بر جای ساختمان های مذهبی قبلی بنا شده بودند و هر

دوی آنها علناً گواه و شاهدی بر حضور اسلام در این سرزمین ها بودند.[۱۲] هنگامی که قدرت امویان در اواسط قرن هشتم میلادی جای خود را به سلسله جدید و توانمند عباسیان دادند شرایط از قبل برای تحکیم کامل سیاسی و اجتماعی سرزمین جدید مشترک المنافع اسلامی مهیّا بود.[۱۳] از این پس برای عناصر مترقّی اجتماعی در جوامع مسیحی که در حکم رعیت بودند فشار برای پذیرش اسلام خیلی سخت شد. در قرن نهم سیل پذیرش اسلام در نخستین مرحله از شور واشتیاق خود قرار داشت.[۱۴] یکی از مورخان سریانی بی‌نام از دیر طور عابدین[۱۵] که روایت خود را حول و حوش سال ۷۷۵ میلادی به انجام رسانده است مطالب زیر را درباره رفتار برخی مسیحیان معاصرش نقل می کند. وی می‌نویسد: «دروازه ها برای ورود آنان به دین اسلام باز بود .... آنان بدون ضرب و شکنجه با شتابزدگی بسیار به سوی ارتداد لغزیدند، آنها بدون هیچ‌گونه اجباری گروه‌های ده، بیست، سی، صد، دویست یا سیصد نفره تشکیل دادند .... و به حران رفتند و در حضور مقامات [حکومتی] مسلمان شدند. خیل عظیمی از مردم نواحی ادسا، حرّان، تلّا و رشینه[۱۶] چنین کردند.»[۱۷]

این وضعیت، دفاعیه ها و مجادلاتی را از سوی نویسندگان سریانی در دوران نخستین اسلامی می طلبید. مورّخان، فتوحات و اشغال نظامی اعراب را به رشته تحریر درآوردند و برخی روایت ها از مبانی و شعارهای اصلی اسلام به دست دادند. وعاظ و رساله‌نویسان و شارحان کتاب مقدس تا آنجا که برای موضوعات کارشان لازم به نظر می رسید به تعالیم اسلام توجه کردند. برخی نویسندگان رساله‌هایی متضمّن پیشگویی آینده تالیف کردند و در آنجا تلاش نمودند تا از نگاه تفاسیر

سنتی مسیحی درباره پیشگویی های دانیال نبی استیلای اسلام را قابل فهم کنند. اهل جدل هم بعضاً رساله های جدلی و دفاعیه هایی را به زبان سریانی نوشتند وت وجه خود را به استدلال های دینی که بین مسلمانان و مسیحیان تبادل می شد معطوف ساختند.

-۳

مورخان و وقایع نگاران کسانی بودند که گزارش های مختصری از ظهور اسلام وگاهی تصویری ساده از محمد[ص] ارائه دادند. اما روایت های آنان غالباً روی ثبت آن دسته از وقایع جاری که بر جوامع مسیحی تأثیر داشت متمرکز بود. در این زمینه آنها به ندرت به ذکر صدمات و مشقت هایی که اربابان مسلمان بر جمع رعایای خود وارد می کـــردند می پرداختند و همواره به خصوصیات برجسته حکومت مسلمانان توجه داشتند.[۱۸] بدیهی است که این مورخان به طور کلی ورود حکومت اسلامی را به منزله مجازاتی تلقی می کردند که خداوند به دلیل گناهان مردم بر آنان جاری کرده بود. در تواریخ این نویسندگان هیچ مدرکی دال بر وجود نظریه ای که گاهی محققان معاصر طرح کرده اند نمی توان یافت. بر اساس این نظریه مسیحیان سریانی زبان، از هجوم اعراب و فتوحات اسلامی برای رهایی از سیاست های ظالمانه مالی و مذهبی حکومت بیزانس استقبال کردند. البته این درست است که حکومت بیزانس بخش اعظم مردم را کافر «مونوفیزیت» یا «نسطوری»[۱۹] به حساب می آورد. اما در متونی که از خود جوامع مسیحی ارتدکس در شام و کلیسای شرق سرچشمه گرفته است می توان دریافت که اصولاً خصومت زیادی نسبت به حکومت بیزانس وجود نداشت و تمایلی هم به وحدت عقیده

در میان جوامع هم زبان وکسانی که در یک حوزه بطریق نشین زندگی می کردند نبود. بلکه نگرانی تا حدی ناشی از الحاد و خلافکاری ها در رفتار و عملکرد حکام بیزانس در امر کلیسا یا حوزه مدنی بود. نمی دانم آیا اصلاً می توان این را عملی ضد بیزانسی تلقی کرد.[۲۰] بلکه برعکس هیچ چیزی را نمی توان یافت که لزوماً ضد بیزانسی یا ضد رومی باشد حتی در برخی اظهاراتی که به نفع اعراب است مانند آنچه که به بطریق ایشویاهب سوم[۲۱] نسبت داده شده است. وی در سال ۶۵۰ میلادی در گرماگرم جنجال های داخلی مسیحیان در آن زمـــان به طـــرف خطاب و مکاتبه خود سیمون اهل ریوارداشیر[۲۲] می نویسد: «اما در مورد اعراب که خداوند در این زمان سلطه بر جهـــان را به آنها ارزانی داشته است شما خـــوب می دانید که با ما چگونه رفتار می کنند. آنها نه تنها با مسیحیت مخالفت نمی کنند بلکه عقیده ما را تحسین می کنند، به روحانیون و اولیای مسیح احترام می گذارند و به کلیساها و صومعه ها کمک می نمایند.»[۲۳]

-۴

احتمالاً قدیمی ترین نویسندگان سریانی که استیلای اسلام را در زمینه زبان دینی مد نظر قرار داده اند آنهایی بودند که در پی توجیه فتوحات و اشغالگری اعراب بر حسب پیشگویی های کتاب دانیال بودند. همانطور که از کسی که کتاب دانیال را راهنمای خود قرار دهد انتظار می رود شیوه نگارش آنها هم پیشگویانه بود. مشهورترین آثار از این دست، کتاب *متودیوس دروغین*[۲۴] بود که به زبان سریانی نوشته شده بود ولی بعداً به زبان های یونانی و لاتین و برخی زبان های اروپایی دیگر

ترجمه شد. طبق گفته گ. ج. ری نینک[۲۵] آخرین مصحّح این کتاب، متن آن نخستین بار حدود سال ۶۹۲/۶۹۱ میلادی در زمان حکومت خلیفه عبدالملک نوشته شد. بنا به نظر ری نینک که مبتنی بر تحلیل دقیق وی از متن می باشد این اثر در یک محیط مسیحی ارتدکس سریانی زبان و در مرز میان بیزانس و ایران در اطراف شهر سنجار[۲۶] و احتمالا در واکنش به برخی تحولات سیاسی و اجتماعی منطقه در آن زمان نوشته شده است. در حال حاضر نویسنده این کتاب کاملا ناشناخته است اما در طول زمان به شخصی به نام متودیوس پترایی (شهری در لیسیا واقع در آسیای صغیر)[۲۷] که هم اسقف و هم از شهدا بود منسوب گردید. در واقع این نویسنده اهل شام شدیداً روی آثار قدیمی تر سریانی مانند *زاغه گنج*، *افسانه اسکندر* و *قصه عاشقانه جولیان* تکیه دارد. به نظر وی خداوند در موقع مناسب پس از رنج و محنت مسایل جهان را درست خواهد کرد و در آخرالزمان هم امپراتور روم، دین مسیح و نماد آن صلیب را به اورشلیم باز خواهد گرداند و جهان برگشته از مسیحیت را به مسیحی که دوباره ظهور می کند تحویل خواهد داد. برای تشریح اینکه چگونه همه این وقایع اتفاق می افتد مولف کتاب نمایش از خود می سازد که تا اندازه ای پیچیده است و ضمن آن نگرش تاریخی پیشگویانه‌ای را که در کتاب دانیال تبلیغ می شود به کار می گیرد و بدین وسیله سرنوشت چهار سلسله پادشاهی مادها، پارسیان، یونانیان و رومیان را در آن دخیل می کند و سپس آن را با حکمفرمایی اعـــراب وفق می دهد.[۲۸]

سایر نویسندگان سریانی نیز برای توجیه حکومت اعراب بر مسیحیان از همین گزینه پیشگویانه استفاده کردند تا ضمن آن نشان دهند که

آنچه پیش بینی می کردند نتیجه همین امر بوده است. در حالی که همه آنها با این امر موافق بودند که ریشه اصلی بدبختی های آنها فسق و گناهکاری و خصوصاً بی ایمانی و کفر جامعه است با این حال، همه نویسندگان سریانی مانند متودیوس دروغین به سرانجام کار خوشبین نبودند. شاهد مدعای ما کتاب پیشگویانه دیگری از دوره عبدالملک به نام *انجیل دوازده حواری* است.[۲۹] به نظر می رسد که نویسنده این اثر خیلی بدبین است و گویا فکر می کرده که بلای سلطه اعراب مجازاتی همیشگی است که به علت گناهان مسیحیان بر آنها نازل شده است.[۳۰]

سبک پیشگویانه که در ادبیات سریانی محفوظ مانده است در زمان های بعد حتی با انواع دیگری از مکتوبات جدلی و دفاعیه ها ترکیب شد از قبیل روایت سریانی دیگری متعلق به یک راهب مسیحی از دین برگشته به نام بحیرا یا سرجیس که گفته اند معلم[۳۱] محمد[ص] بود.[۳۲] این سبک ریشه در سنت های اولیا و آباء کلیسا در زمینه تفسیر کتاب مقدس دانیال داشت چنانکه لااقل از زمان یفرایم مقدس در میان سرزمین های سریانی زبان رایج بود.[۳۳]

۵-

اما موضوع فراتر از حوزه تفسیرهای پیشگویانه بود. فشار اسلام نویسندگان مسیحی را نیز وادار کرد تا تفسیر سنتی خود از کتاب های مقدس را به صورتی همگانی تر نظام مند سازند و به شکل ملخص و قابل استفاده ارائه دهند. یک نمونه جالب از این دست اثر قابل توجه یکی از علمای کلیسای شرق در اواخر قرن هشتم میلادی به نام تئودور بارکونی (حدود ۷۹۲ میلادی)[۳۴] است. وی تعالیم کلیسای خود را به شکل شرح مفصلی بر عهد قدیم و جدید گزارش نمود و نام آن را *اسکولیون*[۳۵] گذاشت زیرا به صورت «اسکولیا» یا شرح هایی

که بر قطعات مشکل کتاب های مقدس نوشته می شد ارائه گردیده بود. در واقع این اثر شامل تعاریف متعددی از اصطلاحات فلسفی است که برای فهم درست تعالیم کلیسا و اعتقادیات اهمیت دارد. این کتاب دارای یازده فصل است که نه فصل اول آن بر اساس نظم و ترتیب عهد قدیم و جدید است و تعالیم مذهبی را به سبک پرسش و پاسخ بیان می کند به گونه‌ای که طلبه‌ای پرسش هایی را مطرح می سازد و استاد آنها را پاسخ می گوید. همین سبک ادبی در فصل دهم هم ظاهر می شود و مفاد آن پاسخ مسیحیان به اعتراضاتی است که عادتاً از سوی مسلمانان اواخر قرن هشتم میلادی علیه اعمال و آموزه های مسیحی بیان می شد. فصل یازدهم به نوعی ضمیمه ای است بر کتاب *اسکولیون* که فهرستی از بدعت ها و بدعت گذاران را به همراه تقریراتی از تعالیم آنان در بر دارد.[۳۶]

آنچه مورد توجه خاص مقاله حاضر است فصل دهم از کتاب *اسکولیون* می باشد. بارکونی در مقدمه، هدف این فصل را بیان می کند و در یک جمله به طور مجمل مشکلی را که مسیحیان در محیط اسلامی روزگار او با آن مواجه بودند توضیح می دهد. وی می گوید: «علیه کسانی می نویسم که اگر چه به عهد قدیم باور دارند و به ظهور مسیح، خداوندگارمان، اذعان می کنند ولی از هر دوی اینها خیلی دور افتاده اند. آنها از ما برای عقایدمان دفاعیه می خواهند البته نه برای همه کتاب های مقدس بلکه برای آن مواردی که آنها قبول دارند.»[۳۷]

در جمله فوق می توان عبارت تئودور بارکونی را درباره مسلمانان که او آنها را حانیه[۳۸] می نامد مشاهده کرد آنجا که می گوید :«آنها از ما برای عقایدمان دفاعیه[۳۹] می خواهند» و این صراحتاً همان کاری است که او در فصل دهم اسکولیون انجام می دهد و جوابیه مستدلی را در مقابل چالش های اسلام به

شکل پرسش و پاسخ در مکالمه ای به همین سبک میان یک استاد و شاگردش فراهم می سازد. این سبک مطابق خصوصیت جدلی است که علم کلام در جهان اسلام بر عهده دارد و در این سبک دورنمای پرسش هایی که مسلمانان مطرح می سازند ضرورتاً حیات فردی مسیحیان را نشان می دهد. موضوعاتی که در این گفتگو بحث می شود عبارتند از: عهد قدیم وجدید ومسیح، آیین غسل تعمید، اسرار عشاء ربانی، تقدیس صلیب، اعمال مذهبی، پسر خدا و البته اصل فراگیر تثلیث که به همهٔ این موضوعات مربوط است.[۴۰] این مسایل با اندک تغییراتی همان هایی هستند که در رئوس مطالب وموضوعات تقریباً همه رساله های مختص کلام مسیحی که به چالش با اسلام می پردازند دیده می شود. آنچه در مورد فهرست موضوعات فوق قابل توجه می باشد اختلاط آشکار مسایل مربوط به عقیده و عمل به شیوه ای است که از قرار معلوم الزام به دفاع شکل کلام و الهیات در چنین محیطی را تعیین می کند تا باورهای دینی و اعمال مذهبی را که در پی آن باورها می آیند توجیه نماید. این موضوع جزو برنامه تقریباً تمامی رساله های کلامی قرار گرفت که مسیحیان سریانی زبان از قرن هشتم به بعد نوشتند[۴۱] خصوصاً متن هایی که حاکی از منازعه بود یعنی متن هایی که با هدف اولیه جدال با مسلمانان یا مسیحیان مجذوب اسلام نوشته شده بود.[۴۲]

۶-

قدیمی ترین متن جدلی سریانی در محیط اسلامی احتمالاً گزارشی از اوایل قرن هشتم میلادی است که روایتی از پرسش های یک امیر مسلمان از بطریق یوحنای سوم (۶۳۱-۶۴۸ میلادی) از اهالی انطاکیه را در تاریخ یک شنبه ۹ مه ۶۴۴ میلادی بیان می کند. اکنون مشخص

شده که این امیر مسلمان مطمئناً عمیر بن سعد الأنباری[۴۳] است.[۴۴] اما مشهورترین متن جدلی قدیمی بی تردید همانی است که پاسخ های بطریق تیموتی اول[۴۵] (۷۸۰-۸۲۳ میلادی) را در پاسخ به سوالات خلیفه مهدی (۷۷۵-۷۸۵میلادی) در دو نشست متوالی در حضور دیگران روایت می کند. این سوالات درباره موضوعات متداولی است که در گفتگوهای میان مسلمانان و مسیحیان درباره مسایل مذهبی مطرح می گردد. خلیفه اعتراضات متداول در اسلام را علیه عقاید و اعمال مسیحی طرح می کند و روحانی مسیحی نیز پاسخ های مقتضی را در دفاع از خود بیان می نماید. از لحاظ ادبی شرح این گفتگو در جامعه مسیحی محبوبیت قابل توجهی به دست آورد. متن کامل و خلاصه این گفتگو به زبان اصلی سریانی میان مردم انتشار پیدا کرد وخیلی زود به زبان عربی نیز ترجمه شد و از محبوبیتی طولانی در این زبان برخوردار گردید.[۴۶] از لحاظ ادبـــی این گفتگو به صورت نامه ای از تیموتی به عنوان شخصی گمنام است.[۴۷] اگرچه این متن بی تردید از مناسبتی نشأت گرفته و این مناسبت هم در واقع پرسش های خلیفه از شخص روحانی مذکور درباره اعمال و عقاید دین مسیحی است مع ذلک روشن است که روایت این گفتگو حیات ادبی خاص خود را داشته است. این متن گفتگویی است که دارای سبک خاصی می باشد. نویسنده متن نقش شاگردی را به خلیفه می دهد که سوالات موجز و مهم طرح می کند، در حالی که روحانی مسیحی در مقام یک استاد پاسخ های منطقی را تحویل می دهد. در واقع نوع ادبی این گفتگو دارای حیات و هدف خاص خود و مستقل از گزارش تیموتی در لحظه ای که در مجلس مهدی حضور دارد می باشد. این گفتگو که در قالب یک نامه یا رساله

می باشد در حکم نوعی دستورالعمل دفاعی برای استفاده مسیحیانی که در جهان اسلام زندگی می کردند به شمار می رود. ذکر عبارت نامه یا رساله یادآور این نکته است که نوع ادبی مزبور در واقع سلیقه خود بطریق تیموتی بود. وی نامه های متعددی درباره موضوعات کلامی و حتی فلسفی نوشت. اگرچه این نوشته ها از سوی برخی محققان معاصر مورد توجه قرار گرفته است اما اندکی از آنان فهمیده اند که چقدر اسلام و اشتغالات ذهنی مسلمانان بر اندیشه این روحانی مسیحی تاثیر گذاشته و به معرفی او از تعالیم سنتی مسیحی شکل داده است.[۴۸]

اگرچه متونی که گفتگوهای یوحنای اول از مسیحیت ارتدکس سریانی و تیموتی اول از کلیسای شرق را با مقامات مسلمان نقل می کنند نخستین و مشهورترین نمونه های متون جدلی سریانی در محیط اسلامی هستند اما متن مشابه دیگری که اصل آن به قرن هشتم میلادی می رسد و دارای شهرت بسیار کمتری است وجود دارد. این متن از لحاظ مطالعه رشد و سیر ادبیات جدلی و دفاعیه های مسیحی در جهان اسلام دارای اهمیت بسیار زیادی است. اکنون به عنوان موضوع شاخص مقاله حاضر به شرح گفتگوی راهبی از دیر بیت حاله با یک امیر مسلمان که به زبان سریانی نقل شده است می پردازیم.

-۷

محققان مدت های مدیدی نسبت به گزارشی که از مجادله ای علیه اعراب روایت شده و ضمن آن راهبی به نام ابراهیم از دیر بیت حاله[۴۹] به پرسش ها و اعتراضات یک مسلمان عرب درباره اعمال و عقاید مسیحی پاسخ می دهد آگاهی داشته اند.[۵۰] در سال های اخیر اعضای بخش

«زبان ها و فرهنگ های خاورمیانه» در دانشگاه گرونینگن[۵۱] هلند عکسی از این متن را فراهم کرده اند و در آینده نزدیک تصحیح، ترجمه و شرحی علمی از این اثر با راهنمایی پروفسور هان ج. و. دریورس[۵۲] از گرونینگن عرضه خواهد شد.[۵۳] در عین حال، اکنون که به لطف پروفسور دریورس دسترسی به متن مزبور حاصل شد هدفم در اینجا این است که به طور خلاصه مفاد این گفتگو را بررسی نمایم و اهمیت آن را برای تحقیق درباره سیر و تحول نوع خاصی از دفاعیه های مسیحی عامه پسند در جهان اسلامی نشان دهم. من در جای دیگری این دفاعیه را «راهبی در مجلس امیر» نامیده ام.[۵۴] چیزی را که می خواهم اینجا مخصوصاً پررنگ نشان دهم این واقعیت است که نه تنها نوع ادبی بلکه موضوعات اصلی این مباحثه در یک اثر سریانی خود را نمایان می سازد که ممکن است از قرن هشتم میلادی سرچشمه گرفته باشد و می توان آن را پیشرو تحولاتی دانست که پس از آن در زمینه شکل و سبک کلام جدلی مسیحی در خاورمیانه به وجود آمد. از قرن نهم میلادی به بعد این نوع ادبی و موضوعات آن در زبان و ادب عربی به عنوان محبوب ترین نوع ادبی در دفاعیه های مسیحی در جهان اسلام کاملاً شکوفا شد.

با فرض یکپارچگی متن در نسخه های خطی متأخر که در حال حاضر موجود می باشد، درباره رویارویی راهب با امیر مسلمان در روایتی که گزارش شده دو امر مبهم وجود دارد که باید مورد بحث قرار گیرد:[۵۵] یکی محل بیت حاله و دیگری زمان رویارویی. در مورد محل بیت حاله که متن از آن سخن می گوید به نظر می رسد می توان فرض کرد که این محل همان مکانی است که به «دیر مار عبده» واقع در نزدیکی کوفه و حیره در عراق شهرت دارد مگر اینکه تحقیقات بیشتر خلاف آن را

نشان دهد. -- زیرا در مقدمه این اثر راهب می گوید مسلمانی که طرف گفتگوی او است عربی از افراد برجسته و اطرافیان امیر مسلمه است. در این باره بلافاصله مسلمه بن عبدالملک (م.۷۳۸)[۵۷] به یادمان می آید که برای مدت کوتاهی در اوایل دهه ۷۲۰ حاکم عراق بود امری که هم محل و هم تاریخ رویارویی راهب و امیر را به ذهن متبادر می سازد وهر دو امر نیز محتمل می باشد.[۵۸]

شرایط گفتگو که نویسنده در مقدمه گزارش خود بیان می کند آموزنده است. وی می گوید فرد مسلمان که شخص مهمی بود به دلیل بیماری مدت ده روز را در دیر به سر برد. نویسنده می افزاید که این شخص به مسایل دینی علاقه مند و«به کتب مقدس ما و قرآن خودشان عالم» بود. در آغاز وی تنها از طریق مترجم با راهبان صحبت می کرد که البته به دلیل مقام بالای او در حکومت کار درستی بود. راهب هم نقل می کند که او نیز در مباحثات خود درباره مسایل دینی با این گونه افراد مطابق عرف و عادتش سکوت را بر صراحت لهجه ترجیح می داد. اما در این مباحثه صداقت و عشق به حقیقت غالب شده بود وگفتگو بدون کمک مترجم پیش می رفت. گمان می رود که مباحثه به زبان عربی باشد اگرچه شرح و روایت آن به زبان سریانی است.

متن رساله یک دفاعیه ساده و ناب مسیحی است. از مقدمه پیداست راهبی که در گفتگو دخیل است و نامی از او هم در متن برده نمی شود خود نویسنده متن است. وی می گوید که در پاسخ به درخواست شخصی به نام پدر یعقوب گزارشی از این مباحثه را نوشته است. وی می نویسد: «تحقیقات ما درباره عقاید قدما به درخواست یکی از پسران اسماعیل است. و از آنجا که به نظرم برای شما مفید است که توجه برادرانتان را

به این موضوع جلب کنید و چون می دانم برای شما هم سودمند خواهد بود قصد دارم آن را به شکل سوال و جواب بنویسم.»[۵۹]

بنابراین در سراسر روایت، مرد عرب[۶۰] پرسش ها را مطرح می سازد و راهب[۶۱] با توضیحات طولانی درباره اعمال و عقاید مسیحی پاسخ می دهد. در پایان مرد عرب می گوید: «گواهی می دهم که اگر از ترس حکومت و شرمندگی از مردم نبود افراد بسیاری مسیحی می شدند.»[۶۲]

پرسش ها موقعی آغاز می شود که مرد عرب با ایرادگیری می گوید اگرچه راهبان در ادای نماز زحمت بسیاری متحمل می شوند ولی «عقیده شما نمی گذارد که نمازهایتان مقبول افتد.»[۶۳] پاسخ راهب در این چالش چنین است که از مرد عرب می خواهد که هر سوالی مایل است بپرسد و او پیشنهاد می کند پاسخ ها یا از کتاب مقدس و یا از تدبیر عقل داده شود.[۶۴] سپس مرد عرب به قطع و یقین می گوید که اسلام بهترین دین است زیرا «ما اوامر محمد[ص] و[مراسم] قربانی ابراهیم[ع] را به دقت اجرا می کنیم .... ما به خداوند فرزند پسری که مانند ما مرئی و میرا باشد نسبت نمی دهیم. چیزهای دیگری هم هست از جمله اینکه ما برخلاف شما نه چلیپا می پرستیم، نه استخوان های شهیدان را، نه تصاویر را ... . اما نشانه ای وجود دارد مبنی بر اینکه خداوند ما را دوست دارد و از دین[۶۵] ما راضی است زیرا او تسلط بر همه ادیان و تمام ملت ها را به ما ارزانی داشته است وآنها همگی بردگان و رعایای ما هستند.»[۶۶]

با این اظهارنظر مرد عرب برنامه کل گفتگو تعیین می گردد. اما قبل از اینکه او وارد بحث از مسایل دینی شود راهب یادآوری می کند که وقتی از منظر تاریخ جهان سلطه اسلام را مطرح می سازیم «شما اسماعیلی ها کوچکترین بخش از زمین را در اختیار دارید. تمام مخلوقات تابع سلطه شما نیستند.»[۶۷]

بنابراین نخستین پرسش جدی به ابراهیم[ع] مربوط می شود. مرد عرب می پرسد: «چرا شما ابراهیم[ع] و فرامین او را تصدیق نمی کنید؟»[۶۸] راهب در پاسخ به شرح دورنمایی از تاریخ بردگی می پردازد و ضمن آن توضیح می دهد که زندگی و اعمال ابراهیم[ع] نمونه ای از زندگی و فضایل مسیح است خصوصاً داستان قربانی شدن اسحاق نمونه ای از مصایب، مرگ وحیات دوباره مسیح است. بر این اساس مرد عرب درباره مصلوب ساختن مسیح می پرسد: «آن گونه که شما می گویید چگونه ممکن است خداوند روی صلیب و در گور با او [مسیح] باشد و نه رنجی ببیند و نه آسیب وگزندی متحمل شود؟»[۶۹] سپس راهب توضیح می دهد که خداوند به راستی با مسیح بود ولی آن گونه که بدعت گذاران می گویند نه امتزاج، نه آمیختگی و نه اختلاطی نبود بلکه به واسطه اراده بود که رنجی نمی دید و آسیبی به او زده نمی شد.[۷۰] در مورد قربانی هم راهب توضیح می دهد که این امر همه روزه در مراسم عشاء ربانی ادامه دارد سپس مختصراً درباره آن صحبت می کند.

مرد عرب رضایت خود را از توضیحات راهب اعلان می نماید و به مسأله مسیح به عنوان پسر خدا و اعتقاد مسیحیان به خدا به منزله پدر، پسر و روح القدس بر می گردد. راهب با این بیان پاسخ می دهد که خداونـد یکتا است. خداونـد در سه اقنوم[۷۱] معرفی می شود.[۷۲] راهب قطعاتی از عهد قدیم و جدید را نقل می کند تا این نکته را نشان دهد سپس از مرد مسلمان درباره رابطه فرزندی جویا می شود و می پرسد: «به من بگو ای فرزند اسماعیل، تو او [مسیح] را فرزند چه کسی می دانی، عیسی پسر مریم است که شما چنین می نامیدش یا عیسی مسیح موعود است که ما چنینش می نامیم؟»[۷۳] مرد عرب با نقل

آیه ای از قرآن درباره کلمة الله و روح الله بودن عیسی (نساء/۱۷۱)[۷۴] پاسخ می دهد. پس از آن راهب استدلال می کند که با تصدیق این موضوع در واقع محمد[ص] تعالیم انجیل لوقا را در قطعه مربوط به بشارت مسیح تأیید کرده است. در آنجا جبرئیل به مریم چنین بشارت می دهد: «السلام علیک، لطف کامل خدا شامل حال تو باد، خداوندمان در کنار تو باد و در میان زنان مبارک باشی. روح القدس خواهد آمد و قوّت حضرت اعلی تو را محافظت خواهد کرد. به همین دلیل کسی که از تو زاده می شود مقدس است و او پسر حضرت اعلی نامیده می شود.» (لوقا/۳۰:۱)[۷۵]

راهب با لحاظ کردن همین قطعه سپس به چالش با مرد عرب می پردازد و می گوید: «یا کلمة الله و روح القدس بودن را از او جدا می کنی یا به پسر خدا بودن او صراحتاً اعتراف می کنی.»[۷۶] در اینجا مرد عرب ترجیح می دهد سکوت کند و از راهب می پرسد نظرش درباره محمد[ص] چیست. راهب نظرش را درباره محمد[ص] چنین بیان می کند که «محمد[ص] انسانی خردمند و خداترس بود که شما [یعنی اعراب] را از پرستش دیوان رهایی بخشید و به شما فهماند که خدای حقیقی یکتا است.»[۷۷] در این حال مرد عرب می خواهد بداند چرا محمد[ص] به پیروانش درباره آموزه تثلیث چیزی نیاموخت. پاسخ راهب این است که اعراب در آن زمان در زمینه شناخت خدا در حالتی کودکانه به سر می بردند و هنوز برای آموختن تثلیث که مخصوص افراد بالغ است آماده نبودند. بنابراین محمد[ص] تنها آموزه هایی را که از سرجیس بحیرا دریافت کرده بود موعظه می کرد.[۷۸] این نام راهبی است که هم در روایت های اسلامی و هم مسیحی گفته اند که به محمد [ص] جوان

مسایل دینی را تعلیم داده و نبوت او را نیز در آینده تشخیص داده بود.

راهب می گوید یکی از دلایلی که محمد[ص] آموزه تثلیث را به اعراب نیاموخت ترس از این بود که آنها در حالت رشدنیافتگی خود آن را بهانه‌ای برای بت پرستی قرار دهند. این نگرانی مرد عرب را به یاد اعتراضش به رفتار دینی مسیحیان و خصوصاً این گفته اش که «شما تصاویر و صلیب و استخوان های شهیدان را می پرستید»[۷۹] می اندازد. در پاسخ به این اعتراض راهب مثال های متعددی از عهد قدیم نقل می کند. متون عهد قدیم مواردی را به روش گونه شناسی نقل می کند که در زمان اقتصاد برده داری پدران [روحانی] و پیامبران در برابر اشیاء مادی به خاک می افتادند و بدین وسیله قصد داشتند احترام بسیار خود را به خداوند نشان دهند. راهب درباره مسیح می گوید: «ما در برابر تصویر او به خاک می افتیم و احترام بسیاری برای آن قایل هستیم زیرا این تصاویر با سیمای[۸۰] او نشان گذاری شده و به ما رسیده است. هر زمان که به شمایلش[۸۱] می نگریم او را می بینیم. ما برای خاطر شخص پادشاه به تصویرش احترام می گذاریم.»[۸۲]

در این زمینه مرد عرب در ادامه می گوید که وی اطلاع دارد که مسیح دیگران را واداشت که از وی شمایلی بسازند وآن را برای آبگار[۸۳] پادشاه ادسا فرستاد.[۸۴] گویا اشاره به همین شمایل مشهور رضایت خاطر مرد عرب را برای تبیین موضوع فراهم کرد که در ادامه می پرسد چرا مسیحیان صلیب را تقدیس می کنند در حالی که هیچ فرمانی برای انجام این عمل در انجیل وجود ندارد؟ در ارتباط با دفاع راهب از تقدیس صلیب است که موضوعی از سوی او مطرح می شود. این موضوع مورد علاقه مورخان اوایل دوره اسلامی تا این زمان که متن سریانی کنونی

برای محققان شناخته شده بوده است. راهب به مرد عرب می گوید: «در
مورد دین شما فکر می کنم محمد[ص] همه قوانین و فرامین را در قرآن
تعلیم نداده است اما شما برخی را از قرآن آموخته اید، برخی از این
تعالیم در سوره بقره و در G-y-g-y و در T-w-r-h وجود دارد.»[۸۵]

ظاهراً به نظر می رسد که این اظهارات میان قرآن و سوره دومِ [قرآن
تمایز قایل شده است. اگر کسی فرض کند که حروف همخوان سریانی
در جریان انتقال مطلب درست نمایان نشده است قضیه را می توان
اینطور تعبیر کرد که دو عبارت [ناخوانای] بعدی نیز به سوره های قرآن
اشاره دارند برای مثال به سوره های عنکبوت (به سریانی gwagay) و
توبه (به سریانی tyabutha). اما نظر پروفسور دریورس احتمالاً به مقصود
نزدیک تر است. به نظر ایشان از این دو عبارت اینطور می توان فهمید
که به انجیل و تورات اشاره دارند. این قرائت از نظر فقه اللغه کمترین
مشکل را دارد و یک جفت واژه را که در قرآن رایج است تکرار می کند.[۸۶]
اما هر یک از این نظرات را که در نظر بگیریم اشاره به قرآن و به لااقل
یکی از اجزاء و سوره های قرآن به نحوی که گویا از هم متمایز و دو منبع
متفاوت فقه اسلامی هستند کماکان باقی می ماند. بنابراین از نگاه یک
مورخ سوال این خواهد بود که آیا این نوع اشاره شاهد و مدرکی را از
قرن هشتم میلادی در زمینه جمع آوری قرآن فراهم می کند بدین معنی
که ممکن است این موضوع برای چالش با دیدگاه عرفی و مرسوم درباره
زمان و چگونگی فراهم شدن شکل کنونی قرآن به کار گرفته شود؟ با
عبارت دیگر آیا بقره و سایر سوره ها که زمانی به عنوان اجزاء مستقل
رواج داشتند جدا و متمایز از قرآن بودند؟[۸۷] در این زمینه جالب توجه
است که در برخی متون مسیحی دیگر متعلق به اوایل دوره اسلامی با

سوره بقره به نحوی اشاره شده که گویی اصالتاً یک اثر مستقل است خصوصاً در استدلال های یوحنای دمشقی در رد اسلام مندرج در فصل صدویک کتاب وی با عنوان *درباره بدعت ها*.[۸۸]

نویسنده رساله پس از وقفه کوتاهی که در بحث از تقدیس صلیب رخ می دهد دوباره به موضوع بر می گردد و توضیح می دهد که اگرچه هیچ سند آشکاری برای انجام چنین عملی در انجیل وجود ندارد اما مسیحیان اشاره های نمادین بسیاری به صلیب در عالم واقع یافته اند وی حتی قضیه پیروزی مشهور کنستانتین در نبرد پل میلویان[۸۹] را شاهدی برای قدرت صلیب می آورد.[۹۰] نویسنده از این سخن چنین نتیجه می گیرد: «هر آن کس که مسیحی است ولی صلیب را نمی پرستد[۹۱] همچون کسی است که مسیح را محترم نمی شمارد. چنین شخصی حقیقتاً در ظلمات به سر می برد. ما صلیب را نه بدان معنا که چوب یا آهن یا برنج یا طلا یا نقره است می پرستیم بلکه ما خداوند خود مسیح، آن کلمه الهی را می پرستیم که در پرستشگاه و در این بیرق پیروزی وجود دارد.»[۹۲]

پس از آن مرد عرب درباره تقدیس استخوان های شهیدان از سوی مسیحیان استفسار می کند. راهب توضیح می دهد که «ما آن چیزی را می پرستیم که درون آنها است و کارهای شگفت انگیز می کند و این استخوان ها نشانه هایی از آن هستند.»[۹۳] وی شهیدان را به مشاوران و دوستان یک پادشاه زمینی تشبیه می کند که مردم عادتاً از طریق آنها درصدد جلب لطف و مرحمت شاه هستند.

سپس مرد عرب موضوع را تغییر می دهد و می خواهد بداند چرا مسیحیان موقع نماز به سمت شرق رو می نمایند. راهب در پاسخ

می گوید: «سرور ما مسیح به سمت شرق نماز می خواند. حواریون مقدس نیز همین عمل عبادت به سمت شرق را از او گرفتند تا به ما رسید. گواه واقعی که نشان می دهد آنها این عمل را از سرورمان مسیح گرفته اند این واقعیت است که همه کلیساهای روی زمین به سمت شرق عبادت می کنند.»[۹۴] مرد عرب که تحت تاثیر استدلال های راهب قرار گرفته بود گفت: «به راستی که حقیقت نزد شماست و نه خطا آن طور که برخی افراد می اندیشند. حتی محمد[ص] پیامبر ما درباره دیرنشینان و کوه نشینان گفت که آنان از سلطنت برخوردار خواهند بود.»[۹۵] این سخن مرد عرب بسیار جالب توجه است زیرا مطالب مثبتی را درباره مسیحیان و خصوصاً راهبان در قرآن و حدیث و سنت نبوی منعکس می سازد.[۹۶]

سرانجام مرد عرب به این سوال که بیش از هر مساله دیگری او را حیران کرده بود می رسد. بی تردید این مسأله خوانندگان مسیحی گفتگوی حاضر را نیز متحیّر ساخته است. بدین ترتیب مرد عرب می پرسد: «اگرچه من می دانم که دین شما بر حق است و شیوه اندیشیدن شما حتی برتر از ماست اما به چه علت خداوند شما را در قبضه اختیار ما قرار داده و ما شما را مانند گوسفند به سلاخی می کشیم و اسقف ها و کشیشان شما کشته م شوند و مابقی هم با تکالیف تحمیلی پادشاه شب و روز به انقیاد و بردگی درمی آیند که از مرگ تلخ تر است.»[۹۷]

راهب نیز در حالی که نمونه های درخوری را از کتاب مقدس به خاطر می آورد به این سوال چنین پاسخ می دهد: «خداوند سلطه بر ما را نه به علت درستکاری شما فرزندان اسماعیل بلکه به دلیل گناهان ما نصیب مان کرده است.»[۹۸] در پایان مرد عرب تنها یک چیز دیگر را

می خواهد بداند. وی می پرسد: «آیا فرزندان هاجر وارد ملکوت خواهند شد یا نه؟»[۹۹] راهب با آیه ای از انجیل یوحنا چنین پاسخ می دهد «اگر کسی از آب و روح مولود نگردد ممکن نیست که داخل ملکوت خدا شود.» (انجیل یوحنا، ۳:۵) اما بلافاصله می افزاید: «اگر کسی نیکوکار باشد در نیکی و خوشی و در اماکنی دور از رنج و عذاب زندگی خواهد کرد. اما خود را احمر خواهد دانست نه فرزند پسر.[۱۰۰] گفتگو با این سخن خاتمه می یابد و در پایان مرد عرب چنین شهادت می دهد: «گواهی می دهم که اگر از ترس حکومت و شرمندگی از مردم نبود افراد بسیاری مسیحی می شدند. اما این موهبت از خداوند نصیب شما شد که به واسطه گفتگویتان با من خوشنودی مرا فراهم کردید.»[۱۰۱]

-۸

ظاهراً این گفتگو به زبان سریانی بدین منظور نوشته شده است که خوانندگان مسیحی را مخاطب قرار دهد و این فکر را القا می کند که مسیحیان در برابر چالش های دینی اسلام جواب هایی دارند و حتی خود مسلمانان هم اگر جرأت داشته باشند آن را می پذیرند. متن رساله تلویحاً می فهماند که آن را راهبی نوشته که با مردی عرب گفتگو داشته است و راهب گزارش آن را به شکل سوال و جواب و بنا به درخواست شخصی به نام پدر یعقوب نوشته است چنانکه نویسنده می گوید: «به نظرم برای شما مفید است که توجه برادرانتان را به این موضوع جلب کنید و چون می دانم برای شما هم سودمند خواهد بود قصد دارم آن را به شکل سوال وجواب بنویسم.»[۱۰۲]

محیط و محلی که نویسنده، گفتگو را در آن قرار می دهد حقیقت

مطلب را به خوبی نشان می دهد زیرا دیرها و صومعه ها در اشعار عربی دوره اسلامی به منزله اماکنی که می توان در آنجا از مشکلات زندگی قدری آرامش و فراغت یافت مورد ستایش قرار گرفته است.[۱۰۳] البته نام مسلمه بن عبدالملک (م.۷۳۸ میلادی) برای مسلمانان و مسیحیان به یک اندازه شناخته شده بود. بنابراین آن بخش از گفتگو که ضمن آن یک مرد عرب که یکی از اشخاص برجسته و جزو اطرافیان امیر مسلمه است برای بهبود از بیماری و مراقبت[۱۰۴] به دیر می رود واقع گرایانه است. از نظر یک خواننده مسیحی این قضیه حتی ممکن است حاکی از نوعی برتری فرهنگی مسیحیت آرامی بین‌النهرین در قرن هشتم میلادی باشد.

نویسنده جزئیات مهم دیگری به روایت خود می افزاید که این قضیه را که نویسنده حقیقت مطلب را می گوید تقویت می کند. وی تفاوت های زبانی را ذکر می کند و درباره مهمان برجسته دیر می گوید: «چون او از مقامات حکومتی بود اکثر اوقات در امور اداری حکمروایی دخیل بود و به دلیل مقام عالی رتبه‌اش و تحقیر من به وسیله یک مترجم با ما گفتگو می کرد.»[۱۰۵] واژه پردازی های این جزء دال بر آن است که راهبان می توانستند با مهمانان خود به زبان عربی گفتگو کنند ولی شرایط اجتماعی راهبان مسیحی در یک جامعه اسلامی در وهله اول مانع از این کار می شد. (ظاهراً بعید است که اعراب می توانستند به زبان سریانی گفتگو کنند هرچند محال نیست.) اینکه این شرایط اجتماعی اکراه رعایای مسیحی را هم برای اینکه با یک مسلمان به صراحت درباره دین صحبت کنند شامل بشود، در ادامه روایت مورد تأیید قرار می گیرد. زیرا نویسنده در آغاز راهبی را به تصویر می کشد

که مایل نیست مستقیماً با مرد عرب درباره مسایل دینی گفتگو کند. حتی راهب به مرد عرب می گوید: «چون شما به شیوه گذری سوالاتی را می پرسید ما ترجیح می دهیم به سکوت پناه ببریم .... اما اگر شما به درستی و دقیقاً می خواهید حقیقت را بدانید بدون مترجم با من صحبت کنید.»[۱۰۶] وقتی مرد عرب با این تقاضا موافقت می کند، راهب می گوید: «از آنجا که شما مرد بسیار بزرگی هستید می دانم که درباره هر مسأله ای، هرچه که باشد، باید به دلیل برجستگی و مقام عالیتان به شما احترام بگذارم. معذلک وقتی شما درباره حقیقت اعتقاداتم مرا تحت فشار می گذارید می دانم که نباید با چاپلوسی لطف و مرحمت شما را به دست آورم.»[۱۰۷]

این بیان از سوی راهب به گونه ای استادانه بر جایگاه مادون راهب در جامعه و هم بر شجاعت وی زمانی که در مقام دفاع از عقاید خود برمی آید گواهی می دهد. این دو خصیصه در سایر روایت ها و آثار سریانی و عربی در نوع ادبی که من آن را «راهب در مجلس امیر» می نامم عناصر روایتی مهمی به شمار می روند. این دو خصیصه به همراه راهبردهای دفاعی و جدلی می آیند و نویسنده رساله آنها را به کار می گیرد تا به خواننده مسیحی بفهماند که علی رغم تسلط اجتماعی و سیاسی مسلمانان عقاید مسیحی بر اسلام برتری دارد.

راست نمایی این روایت از نظر اجتماعی به گونه ای اجتناب ناپذیر مسأله واقعیت تاریخی داشتن آن را پیش می کشد. هر شخصی متوجه می شود که این اثر در واقع دارای مولفی با نام مستعار است. نام ابراهیم از یادداشت متأخری در یک فهرست کتاب شناسی اقتباس شده است.[۱۰۸] نسخه های خطی شناخته شده از این متن هم متأخر هستند

و به ترتیب به قرون هجدهم و نوزدهم تعلق دارند.[۱۰۹] ذکر نام امیر مسلمه به هدف روایت در قرار دادن داستان در مکان و زمان قابل باور کمک می کند. این روایت لزوماً زمان تألیف متن را به دهه ۷۲۰ میلادی نمی رساند. نویسندگان سریانی متأخر هم می توانند این اثر را با همان جزئیات برای تقویت راست نمایی آن نوشته باشند. اما تا زمانی که متن تصحیح، منتشر و کاملاً تحقیق نشده باشد هیچ پاسخ درستی نمی توان به این مسأله داد.

در مورد این دفاعیه مسیحی سریانی در محیط اسلامی چیزی که انگیزه مرا تحریک می کند این است که چقدر این متن بر روش های دفاعیه نویسی دیگر پیشی می گیرد مقصودم دفاعیه های مسیحی مشهورتر به زبان عربی است که از قرن نهم میلادی به بعد تألیف شده است. به خصوص بسیاری از جزئیات این متن مباحثی را که در آثار عربی تئودور ابو قرّه (حدود ۷۵۵-۸۳۰ میلادی)[۱۱۰]یافت می شود از پیش بیان می کند. وی مطالب بسیاری در محیط سریانی زبان نگاشته است.[۱۱۱] در واقع اگر این اثر آن طور که نویسنده اش به آن اشاره دارد از ربع اول قرن هشتم اخذ شده باشد بنابراین در کنار سایر متون سریانی که در اینجا نام بردیم یعنی متون که در قرن هشتم میلادی نوشته شده اند قرار می گیرد و بر این اساس در مجموع می توان تا حد زیادی آن را تعیین کننده موضعی دانست که مسیحیان به زبان عربی نسبت به اسلام اتخاذ می کردند و نیز می توان آن را تعیین کننده راهبردهای دفاعی دانست که مسیحیان در قرن نهم میلادی در گفتگوهایی که به زبان عربی میان مسلمانان و مسیحیان ادامه یافت به کار می گرفتند.

-۹

البته نویسندگان سریانی حتی پس از رواج علم کلام مسیحی به زبان عربی و زمانی که نویسندگان مسیحی خودشان را با روش های اسلامی کلامی منطبق ساختند نیز به نگارش متون دفاعی و جدلی در محیط اسلامی ادامه دادند. نمونه بارز یک متفکر مسیحی که در قرن نهم به زبان سریانی می نوشت و تقریباً روش دفاعی یکسانی با متکلمان مسلمان هم‌عصرش داشت نونوس اهل نصیبین (وفات حدود ۸۷۰ میلادی)[۱۱۲] بود. وی نویسنده ای دو زبانه بود که هم به سریانی و هم به عربی آثاری از خود به جا گذاشته بود. او به نفع جامعه سریانی ارتدکس می نوشت و از تعالیم خاص آنها نه تنها علیه مسلمانان بلکه در برابر مسیحیان نسطوری و ملکایی[۱۱۳] نیز با جدیت دفاع می کرد. اثری که وی در آنجا به چالش فکری با اسلام پرداخته رساله ای سریانی است که مصحح کنونی رساله آن را *رساله دفاعیه* نامیده است.[۱۱۴] به دلایل انتقادی ادبی و دلایل موجود در متن رساله، تألیف این اثر را باید در تاریخی بین ۸۵۰ و ۸۷۰ میلادی دانست. اثر مزبور رساله‌ای دفاعی درباره موضوعات توحید، آموزه تثلیث و عقیده به حلول [تجسم خداوند به صورت انسان در پیکر عیسی] می باشد. چیزی که فوراً توجه خواننده این رساله را جلب می کند این واقعیت است که اگر چه نونوس به زبان سریانی و تنها از دید یک مسیحی می نوشت معذلک او تفکراتش را به سبک متکلمان مسلمان روزگار خود بیان می نمود. اثر او به وضوح نشان می دهد که چگونه در نیمه دوم قرن نهم میلادی الهیات مسیحی در جهان اسلام حتی به زبان سریانی به محیط فکری مسلمانان کاملاً انتقال فرهنگی پیدا کرده بود.[۱۱۵] این وجهه از رساله مزبور گامی فراتر از سبک دفاعی مباحثات راهب بیت حاله است. تا حد زیادی طولانی ترین و کامل ترین متن به زبان سریانی در خصوص مجادلات

با مسلمانان همانی است که دیونیسیوس بار صلیبی[۱۱۶] (م. ۱۱۷۱ میلادی) اسقف و عالم ارتدکس سریانی اهل آمد[۱۱۷] و یکی از شخصیت های درخشان علم و ادبیات سریانی نوشته است. دیونیسیوس رساله بلندی به نام *علیه طیّایی* [اعراب] داشت که از جهت اینکه یک رساله تطبیقی است می توانیم آن را *علیه کفار*[۱۱۸] بنامیم. این رساله دارای سیزده فصل است که سه بخش عمده در آن جای داده شده است. در واقع ممکن است این سه بخش در اصل هر کدام آثار جداگانه‌ای بوده باشند و برای اینکه یک رساله واحد را تشکیل دهند در یک جا جمع آوری شده اند. دیونیسیوس در بخش اول گزارشی از ظهور، گسترش و دسته بندی ها و فرقه های مسلمانان ارائه می دهد و در کنار آن گزارشی نیز از اعتراضاتی که معمولاً مسلمانان در برابر مسیحیان مطرح می سازند به همراه پاسخ های مقتضی که می توان به آنها داد می دهد. بخش دوم پاسخ های مفصل تری را در مقابل چالش های مسلمانان که معمولاً علیه مسیحیت بیان می شود در برمی گیرد. این بخش سیر تعالیم اسلامی در میان مسیحیان را نیز در بر دارد. بخش سوم شامل نقل قول هایی از قرآن که به سریانی ترجمه شده به همراه شرح و ابطال آن از سوی بار صلیبا می باشد. آنچه که رساله دیونیسیوس بار صلیبا را، غیر از طول مطالب و تطبیقی بودن آن، از سایر رساله ها متمایز می سازد، مقدار اطلاعاتی است که این رساله درباره مسلمانان، تاریخشان، قرآن و مکاتب گوناگون تفکر اسلامی در خود دارد. این خصوصیت رساله نه تنها آن را در میان متون جدلی سریانی بلکه در میان آثار مسیحی که به طور کلی در عصر میانه درباره اسلام نوشته شده است نیز بی همتا می سازد.[۱۱۹] خوشبختانه پروفسور جوزف پ. عمر[۱۲۰] از دانشگاه نوتردام در حاضر مشغول کار برای تصحیح انتقادی و ترجمه انگلیسی متن رساله مزبور می باشد.

• مقاله حاضر بر گرفته از منبع زیر می باشد:

Sidney H. Griffith. "Disputing with Islam in Syriac: The Case of the Monk of Bet Hale and a Muslim Emir". In Hugoye: journal of Syriac Studies . (Washington D.C. : Institute of Christian Oriental Research, January 2000), Vol. 3,No.1

پی نوشت ها:

۱- Patriarchate به معنای بطریق نشین است و عنوان پاتریارک یا بطریق از قرن شش میلادی به اسقف ها و رهبران مذهبی مسیحی در پنج مرکز یا کرسی عمده مسیحی نشین که در واقع از ایالت های امپراتوری روم بودند اطلاق می شد. این پنج ناحیه عبارت بودند از روم، اسکندریه، انطاکیه، قسطنطنیه و بیت المقدس که هر کدام یک بطریق نشین را تشکیل می دادند. علاوه بر آن به تعدادی از رهبران کلیساهای شرقی از جمله کلیساهای ارتدکس و آشوری نیز بطریق می گفتند. ر.ک:

John Bowker (ed.) . *The Oxford Dictionary of World Religions* . (Oxford: Oxford university Press, 1997), p. 740. (مترجم)

۲ـ درباره نظرات دفاعی و جدلی اسلام بنگرید به:

John E. Wansbrough , *The Sectarian Milieu: content and composition of Islamic Salvation History* (London Oriental Series, v. 32; Oxford: New york: 1978)

۳ـ برای مثال بنگرید به:

A. Jeffrey , *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1938); J. Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin, 1926)

۴ـ Samaritans سامریان اهالی یکی از قبایل اسرائیلی هستند که یهودیان آنها را بدعت گذار می دانند. مطابق کتاب های مقدس یهود این قبیله پس از سال ۷۲۱ میلادی که به دست آشوریان شکست خوردند با مهاجران غیر اسرائیلی وصلت کردند. در عهد جدید دشمنی میان یهودیان و سامریان به مناسبت های مختلف نشان داده شده است. ر.ک:

John Bowker , Op.Cit., p. 846 (مترجم)

۵ـ درباره ریشه های مفروض مسیحی بنگرید به:

Günther Lüling, über den Ur-Qur'an: Ansätze zur Rekonstruktion Vorislamischer Christlicher Strophenlieder im Qur'an (Erlangen: H. Lüling, 1974); *idem -Der Christliche Kult an der Vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und Christlichen Theologie* (Erlangen: H. Lüling, 1977), *idem -Die Wiederentdeckung des propheten Muhammad; eine Kritik am "Christlichen" Abendland* (Erlangen, 1981).

درباره ریشه های مفروض یهودی و سامری بنگرید به:

P. Crone and M. *Crook, Hagarism; the Making of the Islamic World* (Cambridge, 1977).

درباره مانویت و تاریخ اوایل اسلام بنگرید به:

Moshe Gil, "The Creed of Abu Amir", Israel Oriental Studies 12 (1992), pp. 9-47.

۶ـ البته در مورد این غفلت کتاب زیر استثناء قابل توجهی است:

Tor Andrae, *Les Origines de l'islam et le Christianisme* (trans. J. Roche; Paris,1955).

آندره این تحقیق را در اصل در سال های ۱۹۲۳-۱۹۲۵ به زبان آلمانی نوشت و آن را در مجله Kzrdohistoric Arsskrift منتشر کرد که در حال حاضر به آن دسترسی

ندارم. تعدادی از نخستین آثار ادموند بک نیز در همین ارتباط قابل توجه است:
Dom Edmund Beck,"Das Christliche Mönchtum im Koran", Studia Orientalia 13 (1946), pp. 3-29; idem, "Eine Christliche Parallele zu den Paradiesesjungfrauen des Korans?" Orientiala Christiana Periodica 14 (1948), pp. 398-405; idem,"Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds; Analyse von Sure 2, 118(124)-135(141)," Le Museon 65 (1952), pp. 73-94; idem,"Iblis und Mensch, Satan und Adam; der Werdegang einer Koranischen Erzälung," Le Museon 89 (1976), pp. 195-244.

۷ـ Religionsgeschichte «تاریخ دین» نام مکتب و شیوه ای است که در اصل در گوتینگن آلمان رشد یافت و هدف آن این بود که ادیان را به منزله بخشی از یک سیر و تحول تاریخی مطالعه نماید و تمرکز آن بیشتر بر مطالعه اوایل مسیحیت و وضعیت آن در محیط مذاهب یهودی و هلنی بود. ر. ک:
John Bowker , Op. Cit., p. 810 (مترجم)

۸ـ برای مثال یعقوب ادسایی (۶۳۳ـ۷۰۸ میلادی) در نامه ای درباره اصل و نسب مریم باکره به مسلمانان اشاره ای دارد. بنگرید به:
F. Nau, "Traduction des Lettres XII et XIII de Jacques d'Edesse," Revue de l'Orient Chretien 10 (1905), pp. 197-208, 258-282. See also Han J. W. Drijvers, "The Testament of the lord: Jacob of Edessa's Response to Islam," ARAM 6 (1994), pp. 104-114.

ایشویاب کبیر (۵۸۰ـ۶۵۹ میلادی) نیز در نامه ای به اختصار درباره مسلمانان صحبت می کند. بنگرید به:
H. Suermann,"Orientalische Christen und der Islam; Christlische Texte aus der Zeit von 632-750," Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 67 (1983), pp. 128-131; idem,"Bibliographie du dialogue islamo-chretien huitieme partie); auteurs chretiens de langue syriaque: une controverse de Johannan de Litharb," Islamochristiana 15 (1989), pp. 169-174.

و نیز بنگرید به سایر منابعی که در کتاب زیر ذکر شده است:
Rober G. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It; A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 13; Princeton: the Darwin Press, 1997), pp. 116-215.

۹ـ مقصود از فرزندان هاجر در اینجا اعراب مسلمانی هستند که نسبشان مانند پیامبر اسلام به اسماعیل فرزند هاجر می رسد و مقصود از پسران آرام در اینجا مسیحیان هستند زیرا آرام یکی از اجداد عیسی مسیح بوده است. ر. ک.: مستر هاکس . *قاموس کتاب مقدس* . (تهران: انتشارات اساطیر،۱۳۸۳، چاپ دوم)، ص.۳۱ (مترجم)

10- J.B. Chabot, Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum Vulgo Dictum (part II, CSCO, vol. 104; 1933, reprint 1952), p. 154. *The English translation is that of D.C. Dennet, Conversion and the Poll Tax in Early Islam* (Cambridge, Mass., 1950), 45-46, as quoted in W. Witakowski, The Syriac Chronicle of Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre; A Study in the history of historiography (Uppsala, 1987), p. 45

۱۱ـ قبه الصخره یا گنبد صخره در واقع یکی از چهار گنبد مسجد الاقصی در بیت المقدس بود که به شکل بسیار زیبایی به دستور عبدالملک بن مروان ساخت

شد. مقدسی که در قرن چهارم از آنجا دیدن کرده است می نویسد که مانندش را نه در اسلام و نه در جهان شرک ندیده است. ابوالمعالی مقدسی نیز به تفصیل داستان ساخته شدن این گنبد را در کتاب خود شرح می دهد. ابوالفدا صاحب *تقویم البلدان* می نویسد که قبه الصخره در زمان ولید بن عبدالملک ساخته شده است. مقصود از مسجد اموی یا مسجد بنی امیه نیز مسجد جامع دمشق است که ساخت آن به دستور ولید بن عبدالملک از سال ۸۷ هجری آغاز شد و مدت ده سال به طول انجامید. هزینه بسیار زیادی صرف آن شد که مورد اعتراض برخی مسلمانان نیز قرار گرفته بود. این مسجد در محل کلیسایی ساخته شد که برای منظور فوق در سال ۸۶ هجری آن را تخریب کرده بودند و سر حضرت یحیی نیز در همان محل یافت شد که ابن کثیر داستان آن را در تاریخ خود نقل می کند. این مسجد یکی از نمونه های عظمت معماری اسلامی محسوب می شد و معتقد بودند که عیسی مسیح پس از نزول در آخر الزمان در این مسجد نماز خواهد خواند و به مهدی (ع) اقتدا خواهد کرد. مقدسی می گوید این دو بنا در واقع بدین دلیل ساخته شدند که شام و بیت المقدس پایگاه نصارا بودند و کلیساهای زیبایی در آنجا ساخته شده بود بنابراین لازم بود چشم و دل مسلمانان نیز در این زمینه سیر باشد. ن. ک.: ابوعبدالله محمد بن احمد مقدسی . *احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم*. ترجمه علینقی منزوی . (تهران: شرکت مؤلفان و مترجمان ایران ، ۱۳۶۱، جلد دوم) ص. ۲۲۱-۲۳۷. و ابوالمعالی المقدسی. *فضائل بیت المقدس* . تحقیق ایمن نصرالدین الازهری . (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۲)، ص. ۷۱-۷۸ و ابن کثیر . *البدایه و النهایه* . حققه علی شیری. (بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۸۸، المجلد التاسع)، ص. ۱۷۵-۱۸۲. و مسعودی. *مروج الذهب ومعادن الجوهر*. ترجمه ابوالقاسم پاینده . (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۷، جلد دوم)، ص. ۱۶۱. و ابوالفدا . *تقویم البلدان*. ترجمه عبدالمحمد آیتی. (تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹)، ص. ۲۶۱ . (مترجم)

12- See Sidney H. Griffith, "Images, Islam and Christian Icons: a Moment in the Christian/ Muslim Encounter in Early Islamic Times," in P. Canivet & J.P. Rey-Coquais (eds.), *La Syrie de Byzance a L'islam VIIe-VIIIe siecles: Actes du Colloque international Lyon-Maison de l'Orient Mediterraneen*, Paris-Institut du Monde Arabe, 11-15 septembre 1990 (Damas, 1992), pp. 121-138. See also Oleg Grabar, *The Shape of the Holy; Early Islamic Jerusalem* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

13- See Garth Fowden, *Empire to Commonwealth; Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press,1993).

14- See Richard Bulliet, *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History* (Cambridge: MA, 1979), Idem, Islam; *The View from the Edge* (New York, 1994).

۱۵- Tur Abdin از دیرهای مهم مونوفیزیتی واقع در شمال رودخانه فرات بود و از قدیمی ترین دیرهای بین النهرین به شمار می آمد. ر. ک.: دلیسی اولیری . *انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی*. ترجمه احمد آرام. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲)، ص. ۱۴۲. (مترجم)

۱۶- این مناطق به ترتیب Edessa و Harran و Tolla و Resaina بودند. صاحب *معجم البلدان* می نویسد که اذاسا (ادسا) همان «رها» است. در ترکیه کنونی نیز این

ناحیه رها یا اورفا خوانده می شود. شهر قدیمی آن ویران شده و در نزدیکی آن شهر کنونی اورفا واقع است. ادسا در فاصله نزدیک ۲۰ کیلومتری شمال غربی حران است. نام قدیم حران نیز Carrhae بود و اکنون نزدیک ویرانه های آن در جنوب ترکیه دهی به نام هران وجود دارد. *معجم البلدان* نیز می نویسد که حران اقامتگاه صابئین است و در مسیر موصل و شام و روم قرار دارد و بین آن و رها یک روز فاصله است. تلا که به آن کنستانتینا نیز می گفتند به همراه رشینه در نزدیکی همین نواحی همواره در کنار ادسا و حران محل جنگ و نزاع میان ایرانیان و رومیان قبل از اسلام بود. ر.ک. به: دلیسی اولیری، پیشین، ص. ۴ و ۱۲ و ۱۳۷ و یاقوت حموی ، *معجم البلدان* . تحقیق فرید عبدالعزیز الجندی. (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۰، المجلد الثانی و الثالث) ص. ۱۲۰ و ۲۷۱ (مترجم)

17- Translation of J.B. Segal, *Edessa the Blessed City* (Oxford, 1970), p. 206, from J.B. Chabot, Incerti Auctoris Chronicon Pseudo-Dionysianum vulgo Dictum (CSCO,vol. 104; Louvain, 1952), pp. 381-385. See now the version of Amir Harrak, The Chronicle of Zuqnin; Parts III and IV, A.D. 488-775 (Medieval Sources in Translation, 36; Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1999), p. 324.

18- See Andrew Palmer, *The Seventh Century in the West-Syrian Chronicles* (translated texts for historians, 15; Liverpool: Liverpool University Press, 1993). Seeing Islam as Others Saw It, pp. 116-215; Harrak, the Chronicle of Zuqnin.

۱۹ـ مونوفیزیت ها یا یعقوبیان کسانی بودند که به پیروی از سیریل اسکندرانی اعتقاد داشتند در وجود مسیح تنها یک ذات موجود است. این شاخه از مسیحیت در شام و مصر پرورش یافت و پیروان آن تا زمان حمله مسلمانان تحت تعقیب امپراتوری روم بودند. نسطوری ها کسانی بودند که به پیروی از نسطوریوس، بطریق قسطنطنیه از سال ۴۲۸ میلادی اعتقاد داشتند که مسیح دارای دو شخصیت جداگانه الهی و بشری است. نسطوریوس عنوان «تئوتوکوس» به معنای حمل کننده خداوند را برای حضرت مریم نپذیرفت که مرد اعتراض سیریل اسکندرانی قرار گرفت. کلیسای نسطوری که امروزه از آن به عنوان کلیسای شرق یاد می کنند در حوزه امپراتوری ایران بود ولی توانست فعالیت خود را تا هند و چین نیز گسترش دهد. از قرن پنجم میلادی نسطوریان و مونوفیزیت ها همواره به ضدیت با یکدیگر برخاستند. ن. ک.: John Bowker. Op. Cit.,pp. 692, 653 (مترجم)

20- See C. Cahen, "Fiscalite, propriete, antagonismes sociaux en Haute-Mesopotamie au temps des premiers Abbasides d'apres Denys de Tell-Mahre." Arabica 1 (1954), pp. 136-152; J.B. Segal, "Syriac Chronicles as Source Material for the History of Islamic Peoples," in B. Lewis & P.M. holt (eds.), *Historians of the Middle East* (london, 1962), pp. 246-258; M. Benedicte Landron, "Les relation originelles entre Chretiens de l'est (Nestoriens) et musulmans," Parole de l'Orient 10 (1981-1982), pp. 191-222; J. Moorhead, "The monophysite Pesponse to the Arab Invasions," Byzantion 51 (1981), pp. 579-591; S.P. Brock, "Syriac Views of Emegent Islam," in G.H.A. Juynboll (ed.), *Studies on the First Century of Islamic Society* (Carbondale, Ill., 1982), pp. 87-97; S.P. Brock, "North Mesopotamia in the Late Seventh Century: Book XV of john bar Penkaye's Rish Melle," Jerusalem Studies in Arabic and Islam 9 (1987), pp. 51-75.

21- Patriarch Ishoyahb III.

۲۲ـ Simeon Rewardashir، ریو اردشیر که به صورت خلاصه ریشهر نیز در متون آمده است از شهرهای ایالت ازجان است. طبری نوشته است که اردشیر هشت شهر بنا کرد و یکی از آنها ریو اردشیر در فارس بود. در این ناحیه یک دارالعلم ایرانی نیز فعالیت داشت. ر. ک.: *یاقوت حموی* ، پیشین، جلد ۳، ص. ۱۲۷ و دلیسی اولیری. پیشین. ص. ۱۱۰ و پیگولوسکایا. *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*. ترجمه عنایت‌الله رضا. (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی،۱۳۶۷)، ص. ۲۲۳ (مترجم)

23- Holyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 181.

24 Pseudo-Methodius.

25- G. J. Reinink.

26- Sinjar.

۲۷ـ Methodius of Patara غیر از این پترا شهر دیگری به همین نام در نبطیه وجود داشت. (مترجم)

28- See G. J. Reinink, "Ps.-Methodius: a Concept of History in Response to the Rise of Islam," in A. Cameron & L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East; Problems in the Literary Source Material* (Studies in Late Antiquity and Early Islam, I; Princeton: The Darwin Press, 1992), pp. 149-187; idem, *Die syriasche Apokalypse des Pseudo-Methodius* (CSCO, vols. 540 & 541; Louvain: peeters, 1993).

کتاب اخیر شامل کتابشناسی کاملی از مطالعات بسیار زیادی است که قبل از سال ۱۹۹۳ به این متن اختصاص یافته است.

29- *The Gospel of the Twelve Apostles.*

30- See H.J.W. Drijvers, "Christians, Jews and muslims in Northern Mesopotamia in Early Islamic Times; the Gospel of the Twelve Apostles and related Texts," in Canivet & Rey Coquais, (eds.), *la Syrie de byzance a l'Islam*, pp. 67-74; idem, "The Gospel of the Twelve Apostles: a syriac Apocalypse from the Early Islamic Period," in Cameron & Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near east I*, pp. 189-213. See also *Palmer, the Seventh Century*, pp. 222-253.

۳۱ـ نام این راهب در اکثر منابع اسلامی بحیرا و در برخی منابع نیز سرجیس یا سرجیوس نوشته شده است. اما چند سوالی که بحیرا از محمد [ص] کرده او را تبدیل به معلم پیامبر اسلام نمی کند. در منابع اصلی هم از تلمذ پیامبر نزد این شخص ذکری به میان نیامده است. (مترجم)

32- See Richard Gottheil, "A Christian Bahira Legend," Zeitschrift fur Assyriologie 13 (1898), pp. 189-292; 14 (1899), pp. 203-298; 15 (1900), pp. 56-102; 17 (1903), pp. 125-166. See also Sidney H. Griffith, "Muhammad and the Monk Bahira: Reflections on Syriac and Arabic text from Early Abbasid Times," Oriens Christianus 79 (1995), pp. 146-174.

33- See Sidney H. Griffith, "Ephraem the Syrian's Hymns 'Against Julian,' Meditations on History and Imperial Power," Vigiliae Christianae 41 (1987), pp. 238-266.

34- Theodore bar Koni .

35 - *Scholion.*

36 - Text: A. Scher, *Theodorus Bar koni, liber Scholiorum* (CSCO, vols. 55 & 69; Paris, 1910 & 1912). Versions: R. Hespel & R. Draguet, *Theodore Bar koni, Livre des Scolies* (2 vols., CSCO, vols. 431 & 432; Louvain: Peeters, 1981 & 1982.) For the Scholion in another text tradition see R. Hespel, *Theodore Bar Koni, Livre des Scolies* (CSCO, vols. 447 & 448; Louvain: Peeters, 1983). See also Lutz Brade, Untersuchungen zum Scholienbuch des Theodoros Bar Koni; der Übernahme des Erbes von Theodoros von Mopsuestia in der Nestorianischen Kirche (Wiesbaden, 1975); Sidney H. Griffith, „Theodore Bar koni's Scholion: A Nestorian Summa contra Gentiles from the First Abbasid Century," in N. Garsoian et al. (eds.), East of Byzantium : Syria and Armenia in the Formative Period(Washington Dumbarton Oaks, 1982), pp. 53-72.

37 - Scher, *Liber Scholiorum*, CSCO, vol. 69, p. 231.

۳۸ـ واژه سریانی Hanpe در زبان معمول گذشتگان به معنای «مشرک» بود. پس از ظهور اسلام این واژه غالباً به مسلمانان اطلاق می شد البته بی تردید معنای دو پهلویی از آن مد نظر قرار داشت که ناشی از کاربرد اصطلاح عربی هم خانواده آن «حنیف» (جمع آن حنفا) در قرآن بود که با صفت «مسلم» در یک سطح قرار داشت و به معنای پیرو خدای واحد ابراهیم بود. بنگرید به سوره آل عمران (۶۷/۳). برای بحث بیشتر در این زمینه نیز بنگرید به:

Sidney H. Griffith, "The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message according to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century," in T. Fahd (ed.), *Vie du Prophete Mahomet* (Colloque de Strasbourg, 1980) (Paris: Presses Universitaires de France, 1983), pp. 99-146.

۳۹ـ دفاعیه را در زبان سریانی Mappaqbruha گویند. برای یافتن بحث های مفصل تر درباره ریشه واژه حنیف نیز بنگرید به: آرتور جفری . *واژه های دخیل در قرآن مجید*. ترجمه فریدون بدره ای. (تهران: انتشارات توس، ۱۳۷۲)، ص. ۱۸۲ـ۱۸۶. (مترجم)

40- See the discussion in Sidney H. Griffith, "Chapter Ten of the Scholion: Theodore Bar koni's Apology for Christianity," Orientalia Christiana periodica 47 (1981), pp. 158-188.

۴۱ـ برای مثال بنگرید به متونی که در اثر زیر مورد بحث قرار گرفته است:

G.J. Reinink, "Communal Identity and the Systematisation of Knowledge in the Syriac 'Cause of all Causes'," in Peter Binkley (ed.), *Pre-Modern Encyclopaedic Texts; Proceedings of the Second COMERS Congress*, Groningen, 1-4 july 1996 (Leiden: Brill, 1997), pp. 275-288.

۴۲ـ برای استفاده از یکی از تحقیقات درباره این متون بنگرید به:

Sidney H. Griffith, "Disputes with Muslims in Syriac Christian Texts: from Patriarch John (d. 648) to Bar Hebraeus (d. 1286), " in F. Niewohner (ed.), *Religionsgespräche im Mittelalter* (Wolfenbütteler Mittelalter-Studien, 4; Wiesbaden, 1992), pp. 251-273.

۴۳ـ احتمالاً مقصود عمیر بن سعد انصاری است که نقش عمده ای در فتوحات نواحی شام و روم داشت و مدتی نیز عامل عمر در حمص بود. در برخی منابع از دو عمیر بن سعد بن شهید بن قیس الانصاری الاوسی و عمیر بن سعد بن النعمان بن ابوزید الانصاری الاوسی یاد شده و بعضا زندگی آنها نیز با هم خلط شده است. ر. ک.: *الحافظ الذهبی. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. (بیروت: دارالکتاب

العربی، ۱۹۸۷، عهد الخلفاء الراشدین) و ابن هشام. *السیره النبویه*. حققها مصطفی السقا، ابراهیم الابیاری و عبدالحفیظ شلبی. (بیروت: دارالکنوز العربیه، القسم الاول) و ابن سعد. *الطبقات الکبری*. (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۶، المجلد الرابع). (مترجم)

44- See F. Nau, "Un colloque du patriarche jean avec l'emir des Agareens," Journal Asiatique 11th series 5 (1915), pp. 225-279; Kh. Samir, "Qui est l'interlocuteur musulman du patriarche syrien Jean III (631-648)?" in H. J. W. Drijvers et al. (eds.), *IV Symposium Syriacum* – 1984 (Orientalia Christiana Analecta, 229; Rome, 1987), pp. 387-400; G.J. Reinink, „The Begining of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam," Oriens Christianus 77 (1993), pp. 164-187.

45- Patriarch timothy I.

46- A. Mingana, *Woodbrooke Studies; Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshuni, Edited and Translated with a critical Apparatus* (vol.II; Cambridge, 1928), pp. 1-162.

برای یک تحقیق جامع درباره تیموتی و این گفتگو به همراه تصحیح، ترجمه و شرح ترجمه عربی و نیز برای آشنایی با ملخص متن سریانی بنگرید به:

Hans Putnam, *L'eglise et l'islam sous Timothee I* (780-823)(Beyrouth, 1975). A. Van Roey, "Une apologie syriaque attribuee a Elie de Nisibe," Le Museon 59 (1946), pp. 381-397. See also Robert Caspar,"Les versions arabes du dialogue entre le Catholicos Timothee I et le calife al-Mahdi (IIe/VIIIe siecle)," Islamochristiana 3 (1977), pp. 107-175.

۴۷- شکل ادبی این نامه یا رساله سلیقه خود تیموتی است. بنگرید به:

O. Braun, *Timothei Patriarchea I Epistulae* (CSCO, vols. 74&75; Paris, 1914); R. Bidawid, *Les letters du patriarche Nestorian Timothee I* (Studi e Testi, 187; Citta del Vaticano, 1956); G. Chediath, *Letters of Patriarch Timothy I* (778-820 A.D.) (Kerala: Mar Thoma Darmo, 1982).

گفتگو با المهدی در این مجموعه منتشر نشده ولی کلاً به عنوان نامه شماره ۵۹ به حساب آمده است.

48- See the study of Thomas R. Hurst,"The Syriac Letters of Timothy I (727-823): A Study in Christian-Muslim Controversy," (Ph. D. Dissertation, The Catholic University of America; Washington, D.C., 1986).

49 - Abraham of the Monastry of Bet Hale .

50- See the notice of Abdisho bar Brika in J.S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* (vol. III, pt. 1; Rome, 1735), p. 205

آبدیشو بار بریکا در یادداشت خود از شخصی به نام ابراهیم از بیت حاله که مجادله ای را علیه اعراب به نگارش درآورده خبر داده است. نسخه خطی دیاربکر به شماره ۹۵ که به قرن هجدهم میلادی تعلق دارد نسخه ای از یک مجادله را شامل می شود که مقاله زیر به توصیف آن می پردازد:

A.Scher, "Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conserves a l'archeveche chaldeen de Diarbekir," Journal Asiatique 10th series 10 (1907), pp. 395-398.the disputation is no. 35 of 43 entries, p. 398.

51- "Talen en Culturen van het Midden-Oosten" at the Rijksuniversiteit Groningen

52- Han J. W. Drijvers.

53- See P. Jager, "Intended Edition of a Disputation between a Monk of the Monastery of Bet Hale and One of the Tayoye," in Drijvers et al. (eds.) IV Symposium Syriacum – 1984, pp. 401-402.

پروفسور دریورس طی گزارشی در کنفرانس آباء کلیسا که در سال ۱۹۹۱ در آکسفورد برگزار گردید نیز این اثر را مورد بحث قرار داد ولی تا وقتی این رساله را تصحیح و ترجمه نکرد گزارش خود را در Studia Patristica منتشر ننمود.

See the discussion of the work in Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It, pp. 465-472.

54- See Sidney Griffith, "the Monk in the Emir's Majlis; Reflections on a Popular Genre of Christian Literary Apologetics in Arabic in the Early Islamic Period," in Hava Lazarus Yafeh et. Al. (eds.), *The Majlis: Interreligious Encounters in Medieval Islam* (Studies in Arabic Language and Literature, 4; Wiesbaden: Harrassowitz, 1999, to appear.

۵۵- دو نسخه خطی موجود به ترتیب متعلق به تاریخ اوایل قرن هجدهم میلادی (از نسخه خطی شماره ۹۵ دیاربکر) و سال ۱۸۹۰ (ماردین) می باشند. بنگرید به مقاله سابق الذکر جیگر.

56- See J. M. Fiey, *Assyrie Chretienne* (vol. III; Beyrouth, 1968), 223. For other locations see Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, p. 465.

۵۷- مسلمه بن عبدالملک (متوفی ۱۲۰ هجری) از جمله افرادی بود که فتوحات بسیاری در روم کرد و مدتی نیز ولایت عراق را بر عهده داشت. وی توانست یزید بن المهلب را شکست دهد که از اقدامات جنگی مهم او محسوب می شد ولی با وجود محاصره طولانی قسطنطنیه از لاون بطریق فریب خورد و نتوانست این شهر را فتح نماید که حکایت آن را ابن العبری در کتاب خود آورده است. وی را به دلیل زردی روی جراده الصفرا می نامیدند. *حافظ الذهبی. تاریخ الاسلام و وفیات المشاهیر و الاعلام*. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری. (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۹۰)، حوادث وفیات ۱۰۱-۱۲۰، ص. ۴۶۸-۴۷۰، و ابن العبری. *تاریخ مختصر الدول*. ترجمه محمد علی تاجپور و حشمت الله ریاضی. (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴) ص. ۱۷۴-۱۷۵ (مترجم)

58- See H. Lammens, "Maslama ibn Abdalmalik," EL, 1st ed., vol. III, pp. 447-448.

۵۹- تمام نقل قول ها از متن، ترجمه نگارنده از نسخه دیاربکر از یک نسخه خصوصی و تایپ شده می باشد. مقدمه، ص. ۱-۲

۶۰- اصطلاح طیّایی(Tayyaye (p.1 در زبان سریانی از زمان های قدیم برای اطلاق به اعراب بدوی معمول بود و ریشه آن به یک قبیله عرب به نام «طی» بر می گردد. پس از ظهور اسلام نویسندگان سریانی این اصطلاح را صرفا به معنای «مسلمانان» به کار می بردند. بنگرید به:

J. S. Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times* (London: 1979), p. 312.

۶۱- به سریانی Ihidaya.

62- Transcript, p. 16.

63 - Transcript, p. 2.

64 - Transcript, p. 2.

۶۵- به سریانی Tawdithan.

66- Transcript, p. 3.

67- Transcript, p. 4.

68- Transcript, p. 4.

69- Transcript, p. 5.

۷۰ـ همان ، ص.۵ ، زبانی که در اینجا در باب تجسد به کار رفته و قایل به آن است که اتحاد الوهیت و بشریت از طریق «اراده» (sebyana'ith) انجام پذیرفته است بازتاب یک قاعده معروف نسطوری است که بر اساس آن اتحاد الوهیت و بشریت در مسیح از طریق اراده و Parsopaith بوده است. بنگرید به :

L. Abramowski , *A Nestorian Collection of Christological Texts* (2 vols.; Cambridge, 1972).

71- Qnome .

72- Transcript, p. 7.

73- Transcript, p. 8.

۷۴ـ یا اهل الکتاب لا تغلوا فی دینکم و لا تقولوا علی الله إلا الحق إنما المسیح عیسی ابن مریم رسول الله و کلمته القیها الی مریم و روح منه فآمنوا بالله و رسله و لا تقولوا تلاثه انتهوا خیرا لکم انما الله إله واحد سبحانه ان یکون له ولد له ما فی السموات و ما فی الارض و کفی بالله وکیلا (نساء/۱۷۱). (مترجم)

75- Transcript, p. 10.

76- Transcript, p. pp. 9/10.

77- Transcript, p. 9.

78- Transcript, p. 10.

79- Transcript, p. 9.

۸۰ـ به سریانی Parsopa .

۸۱ـ به سریانی Yuqna.

82- Transcript, p. 11.

83- Abgar.

84- Transcript, p. 11, On this image see Averil Cameron, "The History of the Image of Edessa: the Telling of a Story," Harvard Ukrainian Studies 7 (1983), pp. 80-94. See also H. J. W. Drigvers, "The Image of Edessa in the Syriac Tradition," in H.L. Kessler and G. Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation* (Villa Spelman Colloquia, vol. 6, Band, 1998), pp. 13-31.

85- Transcript, p. 11.

86- See also Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It*, pp. 471-472.

لااقل هفت مرتبه تورات و انجیل در کنار هم در قرآن بیان شده است مانند سوره آل عمران /۳.

87- See e.g. Crone&Cook, Hagarism, p. 12.

88- See John of Damascus, De Haeresibus, PG, XCIV, col. 772D.

درباره یوحنای دمشقی و بحث‌های کلامی مربوط به دوران او در عالم اسلام بنگرید به: جورج حورانی، *مبانی اسلامی و غیر اسلامی در فلسفه اخلاق معتزله*. ترجمه سید مهدی حسینی اسفیدواجانی. کیهان اندیشه. (قم: موسسه کیهان، مهر و آبان ۱۳۷۴)، شماره ۶۲، ص. ۳ـ۲۸ . (مترجم)

89- Milvian .

۹۰ـ کنستانتین قبل از اینکه حاکمیت کامل امپراتوری روم را به دست آورد مجبور گردید با ماگزنتیوس برادر زن خود که مدعی امپراتوری بود به رزم بپردازد. نیروهای ماگزنتیوس جلوی یک پل سنگی به نام پل میلویان که روی رودخانه تیبر در نزدیکی شهر رم بود اردو زدند. دو ارتش در تاریخ ۲۸ اکتبر سال ۳۱۲ میلادی درگیر شدند و نیروهای ماگزنتیوس به عقب رانده شد. ماگزنتیوس تصمیم داشت به رم پناه ببرد ولی تنها راه راه پل میلویان بود. کنستانتین نیروهای دشمن را به سمت رودخانه کشاند و خسارات جانی و مالی بسیاری بر آنها وارد کرد و ماگزنتیوس نیز کشته شد. برخی مورخان مسیحی نوشته اند که کنستانتین روز قبل از این جنگ علامت صلیب را روی قرص خورشید مشاهده کرده بود که به زبان یونانی روی آن نوشته شده بود «با این نشان پیروز خواهی شد». کنستانتین از آن پس مسیحیت را تحت حمایت گرفت و آن را دین رسمی امپراتوری روم کرد. البته مورخان مسیحی درباره این رؤیای کنستانتین اختلاف نظر دارند. (مترجم)

۹۱ـ به سریانی Saged از ریشه سجده.

92- Transcript, p. 12.

93- Transcript, p. 13.

94- Transcript, p. 14.

95. Transcript, p. 15 .

96- On this topic in particular see Jane Damman Mc Auliffe, *Qurunic Christians; an Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), esp. pp. 260-284.

97- Transcript, p. 15.

98- Transcript, p. 15.

99- Transcript, p. 16.

100- Transcript, p. 16.

101- Transcript, p. 16.

102- Transcript, p. 1.

۱۰۳ـ در ادبیات عرب دوره اسلامی بخشی از انواع شعری به توصیف «دیارات» می پردازد. اگرچه این تألیفات غالبا به شراب و عیاشی توجه دارد مع ذلک رواج اقامت های موقت در دیرها را نشان می دهند. برای مطالعه فهرستی از نویسندگان مسلمان که درباره دیارات به نگارش پرداخته اند بنگرید به:

Girgis Awwad, *Kitab ad-diyarat* (Baghdad, 1966), pp. 36-48. See also S. Munajid, "Morceau choisis du livre des moines," MIDEO 3 (1956), pp. 349-358; G. Troupeau, "Les couvents chretiens dans la literature arabe," La Nouvelle Revue de Caire 1 (1975), pp. 265-279.

104- Transcript, p. 1.

105- Transcript, p. 1-2

106 - Transcript, p. 2.

107- Transcript, p. 2.

108- See n. 50 above.

109- See above, n. 55.

۱۱۰- Theodore Abu Qurrah وی اسقف ملکایی حرّان بود و معروف است که نخستین نویسنده مسیحی برجسته ای است که به زبان عربی تألیف کرده بود. وی در ادسا به دنیا آمد و در نوشته هایش خود را از شاگردان یوحنای دمشقی می خواند. وی علاوه بر عربی به زبان های سریانی و یونانی نیز کتاب می نوشت. اکثر آثار وی رنگ جدلی و احتجاجی دارد. ر.ک. به: آرتور جفری، *ابوقرّه*. در دانشنامه ایران و اسلام. زیر نظر احسان یارشاطر. (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۷)، ص. ۱۰۸۶-۱۰۸۷ (مترجم)

111- In this connection see especially Sidney H. Griffith, "Faith and Reason in Christian Kalam: Theodore Abu Qurrah on Discerning the true Religion," in Samir Khalil Samir & Jorgen Nielsen (eds.), *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period* (750-1258) (Studies in the History of Religions, vol. 63; Leiden: E. J. Brill, 1994), pp. 1-43; idem, Theodore Abu Qurrah; *A Treatise on the Veneration of the Holy Icons* (Eastern Christian Texts in translation, 1; Louvain: Peeters, 1997).

۱۱۲- Nonnus of Nisibis نصیبین در حال حاضر جزو کشور ترکیه و بر کنار راه آهن مرزی میان ترکیه و سوریه قرار دارد. برای اطلاعات مفصل تر درباره شهر با اهمیت نصیبین ر. ک.: پیگولوسکایا. *شهرهای ایران در روزگار پارتیان و ساسانیان*. ترجمه عنایت الله رضا. (تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷) و دلیسی اولیری . پیشین. ص. ۱۸ (مترجم)

۱۱۳- Melkites از لغت سریانی Malkaya اخذ شده و به معنای مردان امپراتور است. اینها مسیحیان سوریه و مصر بودند که شورای کالسدون را پذیرفتند و پس از ظهور اسلام نیز زبان دینی و عبادی آنها به عربی تغییر یافت. امروزه این واژه را برای همه مسیحیان عربی زبان بیزانس به کار می برند. ر. ک.:

John Bowker, Op. Cit.,p. 633. (مترجم)

114- See A. Van roey, *Nonnus de nisibe; traite apologetique* (bibliotheque du Museon, 21; Louvain, 1948).

115- See Sidney H. Griffith, "The Apologetic Treatise of Nonnus of Nisibis," ARAM 3 (1991), pp. 115-138.

116- Dionysius Bar Salibi.

۱۱۷- Amida شهری در ایالت دیاربکر ترکیه حدود ۱۰۰کیلومتر در شمال غربی نصیبین واقع بر کنار راست رود دجله است. دلیسی اولیری. پیشین. ص. ۲۸ (مترجم)

118- Adversus Haereses.

119- For a discussion and further bibliography see Sidney H. Griffith, "Dionysius bar Salibi on the Muslims," in Drijvers et al. (eds.) IV Symposium Syriacum – 1984, pp. 353-365.

120- Joseph P. Amar.

رساله منسوب به فارابی درباره اسامی و القاب برخی اندیشمندان یونان

فرانتس روزنتال

در بخش تکمیلی (جلد اول،۳۷۷) کتاب *تاریخ ادبیات عرب*[1] بروکلمان[2] رساله ای با عنوان *تفسیر اسماء الحکما* جزو نوشته های فارابی قرار داده شده است. این رساله جزو نسخه های خطی مجموعه گارت (Garrett) به شماره ۷۹۴ (۲) متعلق به سال ۴۶۴ هجری قمری در دانشگاه پرینستون است. بر اساس صفحه آخر نسخه خطی این رساله از روی کتاب دیگری که به شیخ الاسلام مدینه تعلق داشت با تعجیل بسیار استنساخ شده است. استنساخ نسخه در تاریخ ۲۵ محرم ۱۲۷۵ (برابر۴ سپتامبر۱۸۵۸) به اتمام رسیده است.[3] رساله مورد بحث در این مجموعه در کنار رساله های دیگری از فارابی قرار گرفته است ولی عنوان و نام نویسنده در آن ذکر نشده است. اما عنوانی که بدان اشاره کردیم در فهرست مطالب آغاز نسخه آمده و در آنجا فارابی را نویسنده این اثر ذکر نموده است. پس از بیان آخرین اسم و مجزا از خود رساله برخی جزئیات درباره ارسطو و گفته ای منسوب به فارابی را می بینیم.

همین رساله را روی برگی از نسخه خطی کتابخانه بودلیان مجموعه شرقی پوکاک (Pocock) شماره۱۰۷ (فهرست یوری شماره ۴۶۱)، برگ

شماره۱۷۴ب مشاهده می کنیم. نوشته دیگری جز این رساله روی این برگ نیست. رساله با جوهری غیر از جوهر سایر نوشته های نسخه خطی نوشته شده است و از قرار معلوم نویسنده آن نیز متفاوت است. رساله همان عنوانی را که قبلاً اشاره کردیم دارد ولی قبل از واژه «الحکماء» واژه «کبار» را نیز به آن اضافه نموده است. نام نویسنده نیز در نسخه ذکر نشده است. لغت «تفسیر» پشت هر یک از اسامی ذکر شده در رساله آمده است. توالی اسامی نیز تا حدی با نسخه قبلی متفاوت است و ترتیب آن با توجه به شماره هایی که ذیلاً بیان شده و همان ترتیب نسخه پرینستون است بدین شرح می باشد: ۱، ۲، ۶، ۵، ۷، ۱۲، ۹، ۳، ۸، ۱۰، ۱۴، ۱۳، ۱۱، ۴. در نسخه بودلیان پس از بیان آخرین لقب این جمله آمده است: «رضوان الله علیهم اجمعین لأن بعضهم الانبیاء و الحکماء و السلاطین و بعضهم الحکماء و السلاطین و بعضهم الحکماء الالهیون».

روشن است که از روی نسخه نمی توان شاهدی برای انتساب این رساله به فارابی یافت. القاب مزبور نیز هیچ ردی از خود به جا نمی گذارد که حاکی از یک وثوق و اصالت یکنواخت باشد و لذا معیاری وجود ندارد تا بتوان به نحوی یک ارتباط احتمالی میان این اثر با فارابی ایجاد کرد. این القاب به قدری سردرگمی ایجاد می کند که حتی این فرض هم که فارابی (یا محقق دیگری از قدما) ممکن است آنها را برای اطلاع شخصی خود جمع آوری کرده باشد منتفی است. این القاب عبارتند از:[۴]

۱ـ افلاطون = الصادق الفصیح

۲ـ ارسطاطالیس = الکامل الفضیله

۳ـ ابقراط = ماسک الصحه
۴ـ جالینوس = فاعل العجائب
۵ـ هرمس = السعید الجد
۶ـ سقراط = المزین بالحکمه
۷ـ اسقلبیادس = المشتق من القوه الالهیه
۸ـ روفس = معدن الحکمه
۹ـ فرفوریوس = اللون السماوی
۱۰ـ الاسکندر = الشدید البأس
۱۱ـ خروساوریا = اللون الذهبی سمی بذلک لجوده رأیه
۱۲ـ اسقلبیوس = نافی الیبوسه
۱۳ـ اغلوقن = الازرق
۱۴ـ ثامسطیوس = المایح العباره

توضیحات[۵]

۱ـ افلاطون = الصادق الفصیح: یعنی کسی که صادق و راستگو است و دارای بیانی فصیح است. «فسیح» به معنای «پهن و وسیع» شکل به هم ریخته شده «فصیح» می باشد. (فهرست، ص. ۳۴۳).[۶]

۲ـ ارسطاطالیس: الکامل الفضیله: یعنی کسی که دارای فضیلت کامل است. این عبارت با اندک تفاوتی در سایر منابع نیز آمده است. (فهرست، ص. ۳۴۵؛ ترجمه اسپانیایی *مختار الحکم ابن فاتک*، ص. ۲۴۳ و ترجمه لاتینی آن، ص. ۹۶؛ برای معادل عربی آن بنگرید به کتاب *باوم اشتارک*[۷]؛ ابن قفطی، ص. ۲۷ و ۳۱؛ ابن ابی اصیبعه ج.۱، ص. ۵۴؛ طاش کبری زاده. *مفتاح السعاده*. حیدرآباد: ۱۹۱۱/۱۳۲۹،

ج. ۱، ص. ۲۵۹).[۸]

۳ـ ابقراط: ماسک الصحه: یعنی کسی که سلامتش را حفظ می کند. این ترجمه اسم سقراط است و به همین نحو در *فهرست* ابن ندیم ص. ۳۴۳ آمده است.[۹]

۴ـ جالینوس: فاعل العجائب: یعنی انجام‌دهنده امور عجیب و خارق‌العاده. همان گونه که در کتاب ابن ابی اصیبعه (جلد اول ص. ۸۵) نیز بیان شده است جالینوس در کتاب خود به نام *رساله به اپیگنس درباره پیش بینی بیماری* (فصل۸، جلد۱۴، ص.۶۴۱، تصحیح کوهن) می گوید که مردم او را بدین لقب می نامیدند.[۱۰]

۵ـ هرمس: السعید الجد: کسی که بسیار سعادتمند است. این در واقع ترجمه واژه Agathodaemon است که درباره هرمس بیان شده است. در کتاب ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه(ج. ۱، ص۱۶) هرمس به همین نحو توصیف شده است. واژه «سعادتمند» به دلیل بد فهمیده شدن ریشه سریانی آن چنین به کار رفته است. ممکن است واژه سریانی gadda [الجد در متن] معنای «سعادت و خوشبختی» هم بدهد اما در اینجا مقصود daimon یونانی [به معنای روح] است.[۱۱]

۶ـ سقراط: المزین بالحکمه: یعنی کسی که دارای زینت حکمت است.[۱۲]

۷ـ اسقلبیادس: المشتق من القوة الالهیة: یعنی کسی که خود شِق و جزوی از نیروی الهی است. به گفته ابن قفطی و ابن ابی اصیبعه (ج. ۱، ص. ۱۸)[۱۳] جالینوس در کتاب خود می گوید که اسقلبیوس را باید موجودی تعریف کرد که دارای نیروی الهی است و نام او هم از کنش این نیرو اخذ شده است یعنی «جلوگیری از (یا منع)

یبوست». ابن ابی اصیبعه (ج. ۱، ص. ۱۵) می گوید اسقلبیوس به معنای جلوگیری از یبوست و خشکی [منع الیبس] است و ریشه این نام هم در زبان یونانی از روشنایی و نور گرفته شده است. به نظر می رسد که نیروی الهی همانی است که در واژه یونانی epios به معنای «نیروی شفابخش» نشان داده شده است و اگرچه واژه یونانی Askeles خود به معنای «خشک» است مع ذلک احتمالاً حق با B. R. Sangu-netti (ژورنال اسیایی، ج. ۴، ۱۸۵۴، ص. ۱۸۱) است که اشتقاقی هم از واژه یونانی skello به معنای «کاملاً خشک کردن» به علاوه حرف الفای (a) نفی و سلب [در آغاز آن] را مدنظر قرار می دهد. واژه سریانی Kelyana هم به معنای «جلوگیری و منع» و هم «نفی و سلب» است. در مورد شماره دوازده همین فهرست واژه «نافی» را می بینیم.[۱۴]

۸ـ روفس: معدن الحکمه[۱۵]

۹ـ فرفوریوس: اللون السماوی[۱۶]

۱۰ـ الاسکندر: الشدید البأس: یعنی شخص شجاع و دلیر.[۱۷]

۱۱ـ خروساوریا: اللون الذهبی سمی بذلک لجوده رأیه: به معنای رنگ طلا است و علت این نامیدن نیز استدلال عالی او بود. خروساوریوس مخاطب فرفوریوس در کتاب *ایساغوجی* است. حالت نام نیز ندایی است. مقایسه کنید با کتاب *باوم شتارک* (همانجا، ص۲۲۸، وص۳۷ متن سریانی)[۱۸]

۱۲ـ اسقلبیوس: نافی الیبوسه: یعنی کسی که یبوست و خشکی را از میان می برد.[۱۹]

۱۳ـ اغلوقن: الازرق[۲۰]

۱۴ـ ثامسطیوس: المليح العباره: یعنی کسی که سخنان شیرین و شیوا می گوید. این لقب مناسبی است که در برابر واژه Eufrades یونانی قرار داده شده است.[۲۱]

پی نوشت ها:

* این مقاله برگردان فارسی مقاله زیر می باشد:

Franz Rosenthal. "A Short Treatise on the Meaning of the Names of Some Greek Scholars Attributed to al-Farabi". Journal of the American Oirental Society. Vol. 62. No. 1 (March 1942), pp. 73-74.

** در اینجا لازم می دانم از کتابخانه های آکسفورد و پرینستون که مجموعه های خود را در اختیار من گذاشتند تشکر کنم.

1- *Geschichte der arabischen Literatur.*

2- Carl Brockelmann.

۳- در نسخه خطی تاریخ استنساخ روز دوشنبه نوشته شده است اما از آنجا که ۴ سپتامبر روز شنبه است به نظر می رسد که تاریخ صحیح استنساخ ۶ سپتامبر باشد.

۴- من [برای توضیح اسامی] از این منابع استفاد کرده ام: ابن ندیم. کتاب *الفهرست*. (قاهره:۱۹۲۹/۱۳۴۸)؛ المبشر بن فاتک. *مختار الحکم*. متن عربی در اختیار من نبود بنا بر این از ترجمه اسپانیایی H. Knust (کتابخانه انجمن ادبی اشتوتگارت، ۱۸۷۹) و ترجمه لاتینی E. Francceschini (۱۹۳۲) که از روی ترجمه اسپانیایی صورت گرفته است بهره برده ام؛ ابن القفطی. *تاریخ الحکما*. چاپ J. Lippert (لایپزیک: ۱۹۰۳)؛ ابن ابی اصیبعه. *عیون الانباء*. چاپ A. Müller. (قاهره-کونیگسبرگ: ۱۸۸۲-۱۸۸۴). [از آنجا که نویسنده برای استفاده از این منابع از حروف مخفف آنها استفاده کرده است ولی به دلیل کم حجم بودن مقاله و درک بهتر مطلب از سوی خوانندگان در ترجمه متن از مخففات استفاده نشد و نام نویسنده یا کتاب عینا درج شده است. لذا این قسمت از پی نوشت نویسنده با اندکی تغییرات ترجمه شده است. علاوه بر آن نویسنده در تصحیح مطلب عبارات نسخه بدل را نیز آورده است که در اینجا به دلیل بی فایده بودنشان حذف گردید. مترجم]

۵- ذکر این نکته در اینجا خالی از فایده نیست که القاب معمولاً برگرفته از صفت یا خصوصیتی است که خود فرد دارای آن می باشد. ممکن است اسامی افراد که معمولا در کودکی از سوی والدین انتخاب می شود لزوما با خصوصیات مسمی همخوان نباشد. اگر القابی که به دلیل خصوصیات فرد بر آنان اطلاق گردیده به علت کاربردشان در طول سالیان متمادی حکم اسم را برای آنها پیدا کرده باشد در این صورت اسم و مسمی همخوانی خواهند داشت وگرنه همخوانی این دو را باید تصادفی تلقی کرد. در دین مصر باستان اعتقاد بر این بود که اسم افراد بر روحیات آنها در آینده اثر می گذارد. چه بسا افرادی به دلیل داشتن اسم خاصی خود را با مفهوم آن همساز نموده اند. اما در رساله مورد بحث به نظر می رسد کمی آشفتگی وجود داشته باشد زیرا نویسنده رساله در بیان اسامی یا القاب حکما در برخی موارد به تفسیر لغوی اسم حکما و در برخی موارد به خصوصیات آنها نظر داشته است. در نسخه بودلیان که پشت هر یک از اسامی واژه «تفسیر» قرار داده است نشان می دهد که نویسنده معنی اسامی حکما را مد نظر داشته است نه خصوصیات و ویژگی های آنان را ولی در برخی موارد خصوصیات حکما را در توضیح اسم آنان آورده است برای مثال در تفسیر اسم جالینوس و سقراط. (مترجم)

۶- واژه «فسیح» را به معنای «وسیع و فراخ» ابن ندیم برای افلاطون به کار برده

است. دیوجنس لائرتیوس از قول اسکندر ملطیه ای نقل می کند که افلاطون زیر نظر کشتی گیری به نام Ariston اهل آرگوس تمرینات بدنی را می آموخت. نام افلاطون (در انگلیسی Plato) در واقع Aristocles بود که از روی نام پدر بزرگش این نام را برای او برگزیده بودند. افلاطون نامی بود که این معلم کشتی گیر به دلیل هیکل تنومند و شانه پهن بودن افلاطون بر او نهاده بود. اما برخی معتقدند که نام افلاطون برگرفته از واژه یونانی Platutes به معنای «وسعت نظر» و به دلیل وسعت در روانی بیان و فصاحت او است. برخی دیگر نیز گفته اند که نام او بر گرفته از واژه Platus به معنای «وسعت و فسحت» به لیل بلندی پیشانی او بوده است. ابن ابی اصیبعه از قول مبشر بن فاتک «العمیم الواسع» را در تفسیر نام او ذکر می کند. (مترجم)

7- A. Baumstark. *Aristoteles bei den Syrern.* Vol. 1. (Leipzig: 1900), p. 39.

۸- قفطی و نیز ابن ابی اصیبعهٔ از قول مسعودی نقل می کنند که واژه ارسطوطالیس (Aristoteles) به معنای «تام الفضیله» است. این در حالی است که ابن ندیم معنای اسم ارسطالیس را «محب الحکمه» (دوستدار حکمت) ذکر می کند و اضافه می نماید که به او «الفاضل الکامل» و«التام الفاضل» هم می گفتند. در زبان یونانی نیز «آریستوتلس» اگر مشتق از Aristos و totalis باشد به معنای «از همه بهتر» است که شاید به فاضل کامل و تام نزدیک باشد. ولی اگر مشتق از aristos و telos باشد به معنا «بهترین هدف و غایت» است. (مترجم)

۹- واژه یونانی بقراط یا ابقراط (Hippokrates) از دو واژه Hippos به معنای «اسب» و Kratos به معنای «قدرت» تشکیل شده است. بنابراین هیپوکراتس به معنای «قدرت اسب» می باشد. ابن ندیم همان صفت «الکامل الفاضل» را برای بقراط نیز به کار می برد. (مترجم)

۱۰- کتاب *رساله به اپیگنس درباره پیش بینی امراض (Peri Progignoskein pros Epigenes)* جالینوس که به اختصار به آن «درباره پیش بینی امـراض» (on Prognosis) گویند در واقع خطاب به شخصی به نام «اپیگنس» نوشته شده است. این کتاب تقریبا در حکم نوعی زندگینامه خودنوشت جالینوس است. در رساله حنین بن اسحق که به شمارش کتاب های جالینوس پرداخته است نام این کتاب به صورت *نوادر تقدمه المعرفه* آمده است. قفطی و ابن ندیم نیز از کتابی به نام *تقدمه المعرفه* یاد می کنند که احتمال دارد همین کتاب باشد. خود جالینوس گمان می کرد که این کتاب مفقود شده است. جالینوس به دلیل همین پیش بینی امراض و کارهای عجیب دیگر گاهی جادوگری نیز به او منتسب می شد. نام یونانی جالینوس Claudius Galenos است و Galenos در این زبان به معنای «آرام» می باشد. در این قسمت نویسنده رساله فوق در واقع به تفسیر نام جالینوس نپرداخته بلکه لقب او را (فاعل العجائب) که ناشی از انجام امور عجیب و خارق العاده از سوی جالینوس است آورده است. (مترجم)

۱۱- ریشه واژه Hermes مانند کیش منسوب به آن در هاله ای از ابهام قرار دارد. در کتب تاریخ فلسفه اسلامی معمولا از سه هرمس یاد می کنند. ابن ابی اصیبعه آن را لقبی مانند کسری و قیصر می داند و معنی آن را «صاحب عدل» می نویسد. رومیان به او Mercury می گویند که با «عطارد» یکسان تلقی می شود. اهالی مصر باستان نیز او را با خدای Thot یکسان می پنداشتند. در کتب اسلامی هرمس حکیمی بود که گاهی او را همان ادریس نبی و گاهی اخنوخ نبی خوانده اند. برخی معتقدند

که هرمس اصلی همان هرمس مثلث است که در یونانی به آن Trismegistos می گفتند. نالینو معتقد است که هرمس حکیم مصری که برخی کتب کیمیا و سحر به او منسوب است شخصیتی خرافی است که اصلا وجود واقعی ندارد. هرمس یکی از خدایان یونان نیز می باشد. بسیاری امور از جمله خوشبختی و سعادت و ثروت و مودت و بسیاری مسایل دیگر در حوزه فعالیت این خدای یونانی قرار دارد. هرمس پیامبر زئوس است. و آگاتو دایمون یکی از صفات زئوس نیز می باشد. واژه Agathos به معنای «خوب» و Daemon به معنای «خدا» و «روح» می باشد. بنابراین این صفت به معنای «خدا یا روح خوب » است. اما خود هرمس را گفته اند احتمالا از Hermeneus به معنای «مفسر» گرفته شده است. برخی نیز هرگونه تفسیر و بیان و انتقال پیام و فعالیت های مربوط به قدرت بیان (dici) را با هرمس مرتبط می دانند. ها Daemon در یونان باستان موجودات خیرخواه و خوبی بودند که واسطه میان موجودات فانی و خدایان بودند. بعدها در مذاهب و مکاتب دیگر آنها مفهوم شریرانه نیز به خود گرفتند. به نظر می رسد با توجه به توضیحات مندرج در ذیل مدخل Gad (یکی از خدایان سامی) در دایره المعارف هیستینگز نظرات روزنتال در اینجا در مورد واژه «جد» در مقابل Gudda خیلی وافی به مقصود نباشد. هیستینگز Gadda را در کتیبه های نبطی، شکل آرامی شده همان «جد» در عربی به معنای «خوشبختی» می داند. (مترجم)

۱۲ـ Socrates نامی یونانی است که از دو واژه Sos به معنای «کل» و «سالم» و Kratos به معنای «قدرت» تشکیل شده است. بنابراین سقراط یعنی «کل قدرت». برخی قسمت اول را مأخوذ از فعل Sozo به معنای «نجات دادن» می دانند. بنابراین از آنجا که کشور و دولت با قدرت همخوانی دارد لذا سقراط به معنای «کسی که کشور را نجات می دهد» خواهد بود. بی تردید توصیف نویسنده رساله در اینجا تفسیر نام سقراط نیست بلکه صرفا لقبی برای وی بیان شده است و از آنجا که سقراط خود را فیلسوف و دوستدار حکمت می خواند این توصیف نیز معنادار خواهد بود. اما ابن ندیم همان تفسیری را که برای معنای نام بقراط داده شد ارائه می دهد و می گوید سقراطیس به معنای نگهدار تندرستی (ماسک الصحه) است. (مترجم)

13- Cf. also al-Biruni. India. Ed. And translated by Ed. Sachau. (London: 1887/8.), 109=I, 122.

۱۴ـ در کتب تاریخ حکما که در گذشته در سرزمین های اسلامی نوشته شده میان اسقلبیادس (Asclepiades) و اسقلبیوس (Asclepius) خلط شده است و در برخی موارد مشخص نیست که کدام یک قبل از دیگری بوده است و یا اینها چند نفر بوده اند. یکی از علل این امر آن است که در یونان و روم هم در این زمینه برخی آشفتگی ها مشاهده می شود. آسکلپیوس (اسقلبیوس) خدای پزشکی در یونان باستان و فرزند آپولو بود. در متون هومری او همچون یک انسان و نه خدا مد نظر قرار داده شده است. برخی او را یکی از ملوک و از شاگردان هرمس دانسته اند. وی دارای معابدی بود و اعتقاد بر این بود که او نه تنها بیماران را شفا می بخشد بلکه مردگان را نیز زنده می کند و مردم به دلیل نیروی شفابخش آسکلبیوس برای رفع بیماری به معابد او متوسل می شدند. آخرالامر وی با آذرخش زئوس کشته می شود. نماد او که امروزه به نماد پزشکی معروف است عصایی است که ماری دور آن پیچیده است. نام او در متن اصلی قسم بقراط آمده است. اما در تاریخ یونان و روم از چندین آسکلپیادس نیز یاد

شده که تعدادی از آنها پزشک بودند و جالینوس از یکی از آنها که در داروشناسی استاد بود بارها نقل قول می کند. در مقطعی از تاریخ یونان آسکلپیوس نامی بود که به پزشکان اطلاق می شد و آسکلپیادس در واقع به کسی گفته می شد که از نسل او بود و یا به او منسوب بود. ریشه این نام مشخص نیست. برخی آن را به Skalops یا Aspalax به معنای موش کور که زمین را می کند و در تاریکی کار می کند نسبت می دهند. در متون اسلامی از اسقلبیوس اول و دوم یاد می کنند که به نظر می رسد احتمالا منظور آسکلپیادس اول و دوم که دو پزشک مشهور یونانی بودند باشد. (مترجم)

۱۵- Rufus یکی از اطبا و حکمای دوره میان بقراط و جالینوس است و او را معمولا به شهر افسوس از مراکز پزشکی در گذشته منسوب می سازند. قفطی نظرات او را ضعیف و دلایلش را قابل ایراد و تردید پذیر می شمارد و می گوید که ارسطو و جالینوس در کتاب هایشان بسیاری از نظرات او را رد کرده اند. البته حقیقت این است که جالینوس بسیار از او ستایش می کند. وی دارای رساله های طبی متعددی بوده و به برخی مسایل مغفول نیز از قبیل معالجه بردگان توجه داشته است. اطلاعات زیادی درباره زندگی او در دست نیست. برخی آثار او نیز تنها به زبان عربی باقی مانده است. وی از پیروان بقراط محسوب می شود ولی در عین حال انتقاداتی نیز به وی وارد می سازد. روفوس در زبان لاتین به معنای «سرخ» و «مو سرخ» است. علت لقب «معدن حکمت» در این رساله روشن نیست. ظاهرا ریشه یونانی آن برای روزنتال نیز مشخص نبوده است. (مترجم)

۱۶- Porphyrios نویسنده ایساغوجی و شاگرد معروف افلوطین است که در حدود سال ۲۳۳ میلادی از پدر و مادری فنیقی در شهر صور به دنیا آمد. نام اصلی او در زبان فنیقی مالکوس (Malchus) به معنی «پادشاه» بود. قفطی می نویسد که نام اصلی او آمونیوس بود. وی مدتی شاگرد متکلم مسیحی اریگن و خطیب و متکلم نو افلاطونی کاسیوس لانگینوس در آتن بود. نام Porphyrios را لانگینوس به او داد که به معنای رنگ «ارغوانی» یا «ملبس به ردای ارغوانی» است. زیرا این رنگ نماد سلطنت بود و شاید هم بدین علت این نام را به او داده بودند که وی همواره ردای ارغوانی می پوشید. (مترجم)

۱۷- در زبان یونانی اسکندر (Alexandros) مشتق از دو واژه alexein به معنای دفاع کردن و Andros حالت اضافی aner به معنای مرد است. بنابراین اسکندر یعنی «مدافع مردان». مونث آن Alexandra است و نامی است که به الهه Hera داده شده است زیرا او نجات دهنده و مدافع جنگجویان و سربازان بود. در ایلیاد هومر Paris نیز به نام Alexander شهرت داشت. اما پس از فتوحات اسکندر سوم که به اسکندر کبیر معروف است این عنوان بیشتر برازنده او گردیده است. (مترجم)

۱۸- Chrysaoreus برگرفته از نام Chrysaor خدای یونانی است که شمشیری از طلا در دست دارد. Chrysaoreus در این معنا یکی از القاب زئوس، آپولو، آرتمیس و دیمتر نیز می باشد. در زبان یونانی Xrusos یعنی طلا. (مترجم)

۱۹- به توضیحات پی نوشت شماره ۱۴ مراجعه کنید.

۲۰- Glaucon برادر بزرگ افلاطون و یکی از شاگردان حلقه سقراط بود. این نام برگرفته از صفت یونانی glaukommatos به معنای «روشن چشم» یا «جغد

چشم» است. این صفتی است که به آتنا، الهه حکمت و خدای حافظ شهر آتن داده شده است. اما ظاهراً در اینجا منظور گلاوکن که عرب ها به او أغلوقن یا غلوقن می گفتند و از فیلسوفان معاصر جالینوس بود می باشد. گلاوکن در فلسفه جزو اصحاب مکتب نوافلاطونی بود و در طب نیز ممارست داشت و از دوستان نزدیک جالینوس بود و جالینوس نظرات و راه های معالجه را با او مطرح می ساخت. گلاوکن از دوستداران آثار پزشکی جالینوس بود و از او خواسته بود تا کتابی در این زمینه برایش بنویسد. جالینوس نیز کتاب *الی أغلوقن فی التأتی لشفاء الامراض* را نوشت که حنین بن اسحق آن را ترجمه کرد و جزو کتاب های شانزده گانه جالینوس معروف به *جوامع الاسکندرانیین* است. ابن ابی اصیبعه معنی أغلوقن را «أزرق» (کبود) ذکر می کند ولی برخی معتقدند معنی آن «اخضر» یعنی «سبز» درست است و نه ازرق. (مترجم)

۲۱- Themistius یکی از فیلسوفان، سخنوران و سیاستمدارانی بود که در سال ۳۱۷ میلادی به دنیا آمد و در خدمت چندین پادشاه روم بود. شهرت او در میان دانشمندان اسلامی بیشتر به دلیل شروحی است که بر آثار ارسطو نوشته است و گفته شده است که وی بر تمام کتاب های ارسطو شرح نوشته است. ثامسطیوس را به دلیل مهارت در سخنوری Eufrades (یعنی فصیح و سخنور) می نامیدند. (مترجم)

ابن مقفّع و
ترجمه کتاب های منطق ارسطو

پل کراوس

فرانچسکو گابریلی توضیحات مفصلی را در مقاله خود درباره ابن مقفع بیان می‌کند و ضمن آن پرسشی را مورد بحث قرار می دهد: «آیا این سخن که ابن مقفع در کنار ترجمه کتاب های ادبی فارسی از قبیل کلیله ودمنه و خدای نامه و غیره، بخشی از نوشته های ارسطو را نیز ترجمه کرده است دارای پایه و اساس درستی است؟» با توجه به اینکه همه آثار ابن مقفع ادبی هستند نویسنده مقاله مزبور محتمل نمی داند که این نسبت صحیح باشد. البته وی دلیلی که مؤید نظر او باشد ارائه نمی دهد و خصوصاً تلاشی هم نمی کند که وجود نظرات با ارزش نویسندگان مسلمان را در این زمینه تفسیر نماید. عین کلام نویسنده به شرح زیر می‌باشد: «و از اینجا نمی توانیم نتیجه بگیریم که ابن مقفع زبان سریانی می دانست. زبان سریانی زبانی بود که این ترجمه ها و تلخیص های متون فلسفی یونان غالباً به آن زبان نوشته می شدند. اما در مورد امکان وجود ترجمه پهلوی از این کتاب ها چنانکه ونریچ ادعا کرده است و ترجمه های عربی و ایرانی نیز اشارات مختصری به آن داشته اند امری است که امروزه آن را مبتنی بر اسناد کافی نمی دانند.» بعداً خواهیم دید علت نسبت دادن ترجمه های ارسطو به ابن مقفع ناشی از خطایی است که تاریخ نویسان

اسلامی متأخر مرتکب شده اند. نخستین منبعی که آشکارا به این گونه ترجمه های ابن مقفع اشاره می کند کتاب *طبقات الأمم* صاعد اندلسی است.[۱] وی می گوید: «اما [علم] منطق، پس نخستین کسی که در این دولت [یعنی دولت عباسی] بدین علم شهرت یافت عبدالله بن مقفع، خطیب پارسی و کاتب ابوجعفر منصور بود.[۲] وی سه کتاب منطقی ارسطو را که در زمینه صورت منطق بودند ترجمه کرد و آنها عبارت بودند از کتاب *قاطیغوریاس*، کتاب *باری ارمیناس* و کتاب *آنالوطیقا*. و گفته اند که تا زمان ابن مقفع جز کتاب اول هیچ یک از کتاب های ارسطو ترجمه نشده بود. وی همچنین مدخل کتاب منطق را که از فرفوریوس صوری و به ایساغوجی معروف است نیز ترجمه کرد، و آنچه که در این ترجمه ها با عباراتی ساده بیان کرده است به مأخذ نزدیک می باشد. او کتاب هندی معروف به *کلیله ودمنه* را نیز ترجمه کرد. ابن مقفع نخستین شخصی است که از زبان فارسی به زبان عربی ترجمه کرده است. او دارای نوشته های خوبی است از قبیل رساله ای در باب «آداب» و«سیاست» و رساله معروف به *الیتیمه*[۳] درباره اطاعت از سلطان.[۴]

متأخران کاری بیش از این نکردند که متن قطعه فوق را عیناً نقل کنند. ابن قفطی در *تاریخ الحکما*[۵] این مطلب را کلمه‌به کلمه زیر نام «عبدالله بن مقفع» می آورد.[۶] ابن ابی اصیبعه نیز در کتاب *عیون الأنباء* [زیر نام برزویه] همین کار را کرده است.[۷]

پس صاعد این روایت را از کجا گرفته است؟ *الفهرست* ابن ندیم بخش طویلی درباره ابن مقفع دارد و نویسنده در آنجا درباره زندگی و نوشته های وی صحبت می کند ولی حتی یک کلمه هم درباره ترجمه های او از نوشته های فلسفی یاد نمی کند و به طور خاص می گوید ابن مقفع یکی

از مترجمان از فارسی بود. وی در صفحه دیگری از کتاب خود (ص. ۲۴۴) نیز ابن مقفع را در آغاز فهرست مترجمان فارسی به عربی قرار می دهد.

با وجود این در بخش دیگری از کتاب *الفهرست* عباراتی وجود دارد که در وهله اول شبیه گفته های صاعد به نظر می رسد.[۸] کتاب *الفهرست*، ابن مقفع جزو کسانی شمرده شده که *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* را مختصر کرده اند[۹] و این مطلب را سخن جاحظ در کتاب *الحیوان* نیز مورد تایید قرار می دهد.[۱۰] جاحظ (وفات۲۵۵ هـ) که به زمان این وقایع خیلی نزدیک بود و چه بسا اکثر مترجمان متأخر را نیز شخصاً می شناخت در همین بخش از کتابش نقدی تحلیلی از مسأله ترجمه و ارزش ترجمه هایی که از یونانی صورت گرفته است می آورد. برای مثال می گوید امکان ندارد ترجمه ها به طور مطلق آدمی را از متن اصلی بی نیاز کند ([و این نظری است که جدیداً آن را مدنظر قرار داده اند]) زیرا این امر بدین معنا است که فهم مترجم عیناً به اندازه درجه فهم کسی است که از متن او ترجمه می‌شود. جاحظ می گوید: «کی خدا بیامرز ابن بطریق[۱۱] و ابن ناعمه[۱۲] و ابو قره[۱۳] و ابن فهر[۱۴] و ابن وهیلی[۱۵] و ابن مقفع مانند ارسطو بودند و کی خالد[۱۶] مانند افلاطون بود.» مقاله حاضر جای بحث مفصل درباره گفته های بسیار مهم جاحظ در این زمینه نیست.[۱۷] در اینجا همین قدر کافی است که ثابت کردیم در کتابی که در نیمه اول قرن سوم هجری نوشته شده است از ابن مقفع به عنوان مترجم ارسطو یاد کرده اند.

بنابراین آیا شک و تردیدهای گابریلی توجیهی دارد؟ پاسخ این است که بله ولی حل این مسأله بسیار پیچیده است و تاکنون هم کشف نشده است. کتاب *الفهرست* راه میانه ای را برای ما روشن می کند. قبلاً گفتیم

که ابن ندیم در بخشی از کتابش که به عبدالله بن مقفع اختصاص داده بود حتی یک کلمه از ترجمه های یونانی او یاد نمی کند. ابن ندیم نباید از مسأله مهمی مانند این موضوع غفلت کرده باشد خصوصاً اینکه در جای دیگری از کتابش از آن یاد می کند. بنابراین به احتمال زیاد عدم ذکر این مطلب در بخشی از *الفهرست* که درباره عبدالله بن مقفع بحث می کند دلیلی بر آن است که ابن ندیم مترجم آثار ارسطو و ادیب مشهور را یک شخص نمی داند.[۱۸] و در ثبت ترجمه دو کتاب ارسطو یعنی *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* تنها از «ابن المقفع» یاد می کند نه «عبدالله بن المقفع». از اینجا باید فرض کنیم که دو شخص مختلف در برابر ما قرار دارد و شاید خویشاوند هم باشند که هر یک به این نام عجیب یعنی «مقفع» نامیده شده اند کما اینکه پیشینیان او نیز چنین نامیده می شدند.[۱۹]

این فرض از ناحیه دیگری نیز به راحتی قابل تحقق است. در نسخه خطی جدید و متأسفانه بسیار بدی از کتابخانه دانشکده سنت جوزف در بیروت به شماره ۳۳۸ که فرلانی سال ها پیش آن را توصیف کرده بود[۲۰] ترجمه ای عربی از *ایساغوجی*، *قاطیغوریاس*، *باری ارمیناس* و *آنالوطیقا* وجود دارد که به دست محمدبن عبدالله بن مقفع[۲۱] انجام گرفته است. و شکی نیست که مترجم موردنظر *الفهرست* و جاحظ همین شخص است.

در عین حال قبل از اینکه به نوشته های این شخص بپردازیم باید اندکی در مورد نام وی به شک و تردیدمان ادامه دهیم. به احتمال زیاد محمدبن عبدالله (بن) مقفع شخصی جز فرزند کاتب مشهور نیست[۲۲] و ما از منابع دیگر می فهمیم که ابن مقفع حقیقتاً دارای فرزندی به نام «محمد» بود. *الفهرست* می گوید که کنیه ابن‌مقفع قبل از مسلمان

شدنش «عمر» بود و سپس آن را به ابو محمد تغییر داد.[۲۳] علاوه بر آن ابن خلکان نیز به صراحت از فرزند وی «محمد» سخن می گوید.[۲۴] ما چیزی از زندگی او نمی دانیم. به گمان من این سخن که عبدالله بن مقفع کاتب منصور بود تنها سخن کسانی است که ترجمه کتاب های ارسطو را به او نسبت می‌دهند. به احتمال زیاد این نسبت در واقع به فرزند وی محمد تعلق دارد نه به خود او زیرا اگر ابن مقفع بنا به ترجیح گابریلی (در مقاله مذکور) در سال ۱۳۹ هجری وفات کرده باشد پس به احتمال زیاد پسرش همان کسی است که به خلیفه منصور (متوفی به سال ۱۵۸ هجری) خدمت کرده است.[۲۵]

اکنون بر می گردیم به مطالب نوشته شده در نسخه خطی بیروت و تحقیق می کنیم که آیا محتوای این نسخه عنوان آن را توجیه می کند. متأسفانه من چاره ای جز این ندارم که مطلب را به مواردی که فرلانی در بحث خود آورده است مختصر کنم. فرلانی روشن نموده است که آنچه ما در پی آن هستیم ترجمه کتاب های مذکور ارسطو نیست بلکه تنها تلخیصی کوتاه در شرح این کتاب ها است. و این موافق با مطالب *الفهرست* ابن ندیم است مبنی بر اینکه ابن مقفع فقط *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* را تلخیص کرده است. و هنوز برای ابن ندیم معلوم نبود که مسأله خود این کتاب ها مطرح نیست بلکه مسأله شروحی است که بر آنها نوشته شده است.

ما نمی توانیم بگوییم این شرح ارسطویی که در زمان های متأخر وجود داشته است چیست. مطالبی را که فرلانی درباره سر فصل های نسخه آورده است اجازه مقایسه دقیق را به ما نمی دهد. فرلانی خود در مقدمه شرح مقولات به تفاوت ها و مشابهت های میان این شرح و دو

شرح یحیی نحوی و سرجیوس رأس‌العینی اشاره کرد لیکن از مواردی که فرلانی بیان می‌کند روشن می گردد که شرح *ایساغوجی فرفوریوس* بر اساس ظاهر شروح قدمای متأخر بنا شده است یعنی مقدمه ای عام درباب فلسفه به همراه حدود فلسفه و تقسیم علوم و سپس بحثی از کلیات خمس فرفوریوس را در بر دارد.[۲۶] پس اگر در پایان بخش اول این نسخه خطی نوشته است: «تمّ کتاب إیساغوجی» طبعاً دقیق تر این است که بگویند: «تمّ شرح کتاب إیساغوجی». بعید نیست که شرح *ایساغوجی* یحیی نحوی اساس بخش اول همین نسخه خطی قرار داشته است. چنانکه باوم اشتارک روشن نموده است شرح یحیی نحوی از این به بعد نقش مهمی را در میان سریانیان و اعراب ایفا می نماید.[۲۷] با این وجود متأسفانه ما نمی‌توانیم میان این بخش از نسخه و مطالب اندکی که باوم اشتارک منتشر نموده است مقایسه کنیم.

اما شروح *باری ارمیناس* و *آنالوطیقا* مفصلند زیرا هر یک از آنها تقریباً صد برگ از نسخه خطی را شامل می گردند. در برگ ۲۵۵ امضاء پایانی قرار دارد یعنی جایی که دوباره نام مترجم محمدبن عبدالله (بن) المقفع را می آورد که بعداً در این باره سخن خواهیم گفت.

در حال حاضر مسأله این است که آیا نسبت ترجمه یا تلخیص شروح چهار کتاب منطقی فوق به کسی که به او منسوب شده صحیح است یا این نسبت در زمان متأخر به مترجمی قدیمی (در اینجا یعنی محمدبن عبدالله [ابن] مقفع) نسبت داده شده است؟ فرلانی تردید ندارد که این نسبت صحیح است. اما واقعاً عجیب است که فرد مجعول متأخری متوسل به شخص بسیار ناشناخته ای مانند محمدبن عبدالله بن‌مقفع شود و به جای اینکه تألیفی را به مترجمی مشهور و یا حتی با اتکاء به

عبارت پردازی مبهم *الفهرست* به ادیب مشهوری مانند ابن مقفع نسبت دهد این تالیف را به کسی که آن را ننوشته منسوب سازد. می توانیم با استناد به علل مرتبط با درون خود متن و با اتکاء به نقد داخلی نیز دلیل بیاوریم.

ملاحظه می کنیم که کتاب های مد نظر مترجم در این نسخه خطی، *ایساغوجی فرفوریوس* و سه کتاب نخست *ارغنون* ارسطو می باشد و از ملاحظات اندک فرلانی روشن نمی شود که آیا این نسخه حاوی شرح تمام *آنالوطیقا* است یا نه و این گونه اقدامات به طور اتفاقی روی نمی دهند. از بحث های ماکس مایرهوف [۲۸] درمی یابیم که مدارس وابسته به دیرهای سریانی به مطالعه و شرح همین گونه کتاب ها می پرداختند و به گمان غالب این مطلب به سنت های اسکندرانی متأخر بر می گردد. علت این امر در وهله اول به ملاحظات دینی بر می‌گردد چنانکه از سخن مرجعی مانند فارابی که مایرهوف به او اتکا دارد معلوم می شود و آن این است که مطالعه ارسطو در اسکندریه به حکم یکی از مجامع دینی محدود به همین کتاب ها می شد. این سنت حتی در زمان خود فارابی هم هنوز پایان نیافته بود. ارسطو همانطور که در قرون وسطای لاتینی شخصی بود که به لحاظ منطق شهرت داشت در میان سریانیان نیز چنین بود. مسلمانان تنها کسانی بودند که این تب را فرو خواباندند و به تمام نوشته های ارسطو توجه نشان دادند (غیر از نوشته های مربوط به سیاست).

مطلب مزبور که درست هم هست با این عبارت بخش پایانی نسخه خطی مورد بحث ما که قبل از ذکر نام مترجم آمده است کاملا موافقت دارد: «تمام شد کتاب *آنالوطیقا* و بعد از این کتاب ها کتاب دیگری جز کتاب أفود طبیعی نیست و ما را از استقراء آن منع نکرده است مگر آنچه

را که جماعاً در آغاز کتاب گفتیم بی نیاز از تفسیر دیدیم.»[۲۹] فرلانی به اشتباه گمان کرد که منظور از *أفود طبیعی* کتاب *طبیعت* ارسطو است. پس به همین دلیل باید در اینجا به جای آن «سمع طبیعی» را گذاشت. اولاً ملاحظه می کنیم در جایی که صحبت از کتاب های منطقی است ذکر کتاب *طبیعت* بی معنا است. ثانیاً می بینیم که در عربی قدیم کتاب *طبیعت* را یقیناً به صورت «*سمع الکیان*» نامگذاری کرده بودند نه «سمع طبیعی» یا «سماع طبیعی».[۳۰] و روشن است که *أفود الطبیعی* را باید به صورت «أفود یقطیقی» یا مشابه آن تصحیح کرد و آن کتاب *آنالوطیقای ثانی* ارسطو است.[۳۱] زیرا عبارت چنین است: «تمام شد کتاب *آنالوطیقا* و بعد از این کتاب ها کتاب دیگری جز کتاب *أفود طبیعی* نیست و ما را از استقراء آن منع نکرده است مگر آنچه را که جماعاً در آغاز کتاب گفتیم (آن را) بی نیاز از تفسیر دیدیم.»[۳۲] باعث تأسف است که این مقدمه در آغاز کتاب در نسخه خطی بیروت حفظ نشده است[۳۳] زیرا سبب اجتناب از جستجوی کتاب *أبود یقطیقا* را در این مقدمه می‌یافتیم.[۳۴] اما آیا امکان ندارد که کلمه «جماعاً» تحریف شده باشد و صحیح آن «إجماعاً» باشد به معنی قرار و حکم مجمع دینی یا مانند آن؟[۳۵] در هر حال این حقیقت یعنی اینکه نسخه خطی مزبور فقط درباره سه کتاب اول *ارغنون* و *ایساغوجی* است دلالت بر این دارد که کتاب پیش روی ما در قدیمی ترین حالتی که در گذشته وجود داشت با شیوه نگارش اسلامی آثار ارسطو مرتبط می باشد.

بحث و جستجو درباره اصطلاحات ما را به نتیجه خواهد رساند. فرلانی ما را به مسأله ای آگاه کرد و آن مسأله این است که مترجم کتاب های مزبور در همه آنها از معنی جوهر به لفظ «عین» تعبیر می کند و این در

حالی است که ما پیوسته در تمام ترجمه های فلسفی به جای آن کلمه «جوهر» را می یابیم و این مسأله ای است که از اهمیت بسیاری برخوردار است. زیرا در کتاب های غیر فلسفی اسلامی، خصوصاً کتاب های کلام، تصوف و عرفان اسلامی لفظ «عین» در واقع هم معنای با لفظ جوهر (و ذات) به کار برده می شود. ولی وجود این اصطلاح در ترجمه های متأخر و در فلسفه اسلامی ارسطویی مبتنی بر این ترجمه ها جای شگفتی دارد. بر این اساس باید نتیجه بگیریم که کلمه «عین» در همان اوایل وارد تحقیقات فلسفی در اسلام شد ولی پس از ورود کلمه «جوهر» این واژه از علوم فلسفی به معنای دقیق آن کنار گذاشته شد.

علاوه بر آن در کلمات آغازین شرح *ایساغوجی* که فرلانی آورده این عبارت آمده است: «إن لکل صناعة متاعاً». درست این است که عبارت مزبور ترجمه متن اصلی مشابهی باشد مانند ایـــن عبارت که در شـــرح آمـــونیـــوس [ساکاس] بر الفاظ کلیات خمـــس Εξηγησις των πεντε φωνων آمده است: «(هر دانشی و) هر صناعتی موضوعی(و غایتی)دارد».(πασα επιστημη και) πασα τεχνε 'υποκειμενον (τι εχει (και τελος [۳۶]

لفظ یونانی 'υποκειμενον در اینجا به «متاع» ترجمه شده است در حالی که اصطلاح عربی که در ترجمه این لفظ به کار برده می شود لفظ «موضوع» است. [۳۷] به علاوه شایسته است به تقسیمی که در نسخه خطی فرلانی آمده است نیز توجه داشته باشیم یعنـی تقسیم علوم به: ۱ـ حکمتی که نیک نگریستن قلب [۳۸] و اندیشیدن آن و ۲ـ (حکمتی) که حرکت قلب و قوه آن است.[۳۹] منظور از این دو، تقسیم به علوم نظری و علوم عملی است.[۴۰] در صورتی که تمام کتاب را دقیقاً مورد بحث و

کنکاش قرار دهیم می توانیم سلسله تلاش های اولیه ای را که برای ترجمه اصطلاحات فلسفی یونانی به کار گرفته شد و اصطلاحاتی که پس از آن جایگزین آنها گردید نیز بیان کنیم. لیکن اصطلاحاتی را که در اینجا گفتیم برای تایید تاریخ نسخه خطی که با دلایل دیگر نیز آن را اثبات کردیم کفایت می کند. با وجود این نباید از قدمت اصطلاحات نسخه خطی برداشت کنیم که ترجمه از زبان یونانی یا سریانی بلکه از زبان فارسی میانه صورت گرفته است چنانکه فرلانی نیز بر همین نظر است،[۴۱] زیرا ترجمه لفظ یونانی ουσια (به معنای جوهر) به لفظ «عین» عربی و نه به لفظ «جوهر» فارسی دال بر عکس نظر مزبور می باشد. ما مدرکی داریم که بعداً آن را خواهیم آورد. این مدرک ما را به آنجا می رساند که باور کنیم ترجمه (یا تلخیص) محمدبن عبدالله (بن) مقفع از اصل یونانی صورت گرفته است.

بخش پایانی نسخه خطی همانطور که انتظار آن را داشتیم به نحوی مؤید همه نتایجی است که تاکنون به آن رسیدیم. متأسفانه در اینجا هم دوباره متن آشفته ای که فرلانی به چاپ رسانده وجود دارد و از این پس تصحیح های لازم را بیان خواهم کرد. [عبارت پایانی چنین است:] «تمت الکتب الثلاثه من ترجمه محمدبن عبدالله المقفع، و قد ترجمها بعد محمد، أبو نوح الکاتب النصرانی، ثم ترجمها بعد أبو نوح، سلم الحرانی صاحب بیت الحکمه لیحیی بن خالد البرمکی الکتب الأربعه کلها قبل هؤلاء الترجمتین الذین تکسانی الملکانی النصرانی.»[۴۲] (تمام شد ترجمه محمدبن عبدالله از کتاب های سه گانه، و به تحقیق پس از محمد، ابو نوح کاتب نصرانی آنها را ترجمه کرد و پس از ابو نوح، سلم حرانی صاحب بیت الحکمه پیش از این دو ترجمه که آنها را ملکانی نصرانی می نامیم

همه کتاب های چهارگانه را برای یحیی بن خالد برمکی ترجمه کرد.)

در این متن برای نخستین بار به کلماتی در این عبارت بر می خوریم: «صاحب بیت الحکمه» و در اینجا سخن از دو ترجمه برای کتاب های سه گانه اول *ارغنون* [ارسطو] است که ابو نوح و سلم بعد از ترجمه محمد به آن پرداختند. اما درباره این دو مترجم بعداً صحبت خواهیم کرد و در اینجا تنها کافی است اشاره ای داشته باشیم به اینکه بیت الحکمه ای که سلم در رأس آن قرار داشت به همت مأمون ایجاد شده بود. به همین علت امکان ندارد که ترجمه او از کتاب های ارسطو برای یحیی بن خالد برمکی متوفی به سال ۱۹۰ هجری (۸۰۵ میلادی) بوده باشد. علاوه بر آن عبارت «پیش از این دو ترجمه» دلالت بر آن می کند که صحبت از ترجمه محمد در برابر دو ترجمه دیگر است. به همین دلیل روشن است که باید وجود نقصی را در متن، قبل از عبارت «برای یحیی» مفروض بگیریم. و در این نقص نیز صحبت از اقدام محمدبن عبدالله (بن) مقفع است و بر این اساس مایلم متن مزبور را بدین صورت تکمیل نمایم: «و قد ترجم محمد بن عبد الله المقفع، ليحيى بن خالد البرمكى، الكتب الأربعة كلها». (و محمدبن عبدالله مقفع همه کتاب های چهارگانه را برای یحیی بن خالد برمکی ترجمه کرد).

در اینجا مشکل دیگری وجود دارد که به آن بر می خوریم و آن در کلمات آخر متن خصوصاً در لفظ «تکسانی» است. ما بعد از کلمه «الذین» انتظار داریم فعلی بیاید که فاعل آن «الملکانی النصرانی» است. آیا این فعل در واقع در لفظ تحریف شده «تکسانی» نهفته است یا این لفظ بر نام تحریف شده شخص ملکانی یا رتبه کشیشی مسیحی او دلالت می کند و نسخه بردار سهواً فعل را نیاورده است؟

در وهله اول از مطالب بخش پایانی متن به نظر می آید که ما در پی چیزی قدیمی که در زمان مأمون و قبل از اینکه کندی و حنین به تفسیر و تلخیص این کتاب ها بپردازند هستیم وگرنه حتماً اسامی این دو نفر ذکر می شد. همین متن پایانی به ما اجازه می دهد که به روشنی نگاهی به سنت های قدیمی ارسطویی در اسلام بیندازیم به نحوی که هیچ مرجع دیگری آن را برای ما تسهیل نمی کند.

فرلانی زحمت تحقیق درباره مترجمان ذکر شده در کنار محمد بن عبدالله (بن) مقفع را به خود نداده است. درعین حال ما مطالب زیادی از این افراد می دانیم. سلم ملقب به «صاحب بیت الحکمه»[۴۳] هم عصر با مأمون است و *الفهرست*[۴۴] درباره او می گوید که سلم به سهل بن هارون کاتب مشهور و متصدی بیت الحکمه که مأمون وی را بدان گمارده بود نزدیک بود. *الفهرست* درباره سلم نقل می کند که وی خصوصاً از فارسی به عربی ترجمه می کرد. شاید این موضوع مربوط به منتخباتی باشد که وی از کلیله و دمنه به عمل آورد چنانکه صاحب *الفهرست* روایت می کند.[۴۵] *الفهرست* درباره سلم می گوید[۴۶] که وی به همراه تنی چند از دانشمندان به جهت جستجوی کتاب های نویسندگان یونانی برای ترجمه به قسطنطنیه فرستاده شد. همچنین می گوید [۴۷] که سلم موظف به اصلاح ترجمه ای قدیمی از المجسطی شد. اشتاین اشنایدر[۴۸] در اینکه گمان می کرد «سلم» همان «سلام ابرص»[۴۹] مترجم می باشد راه خطا رفته است. سلم اهل حرّان است و ما این نکته را تنها از بخش پایانی همین نسخه خطی مورد بحثمان دریافتیم.

بنا به نقل بخش پایانی نسخه مزبور کسی که در ترجمه کتب ارسطو بر سلم سبقت گرفت أبو نوح کاتب مسیحی بود. ما یقیناً می توانیم

شخصیت این فرد را روشن و معلوم نماییم. جاثلیق تیموثئوس اول (وفات ۸۲۳ م.) که نزد مهدی و هارون الرشید به مقام بالایی رسید[۵۰] و خلیفه به او دستور داده بود تا کتاب های ارسطو را به عربی ترجمه کند در مجموعه نامه هایش که پنجاه و هشت نامه از آن باقی مانده است[۵۱] درباره این ترجمه ها مطالب بسیاری می گوید و در کنار این مطالب ذکر می کند کسی که در این امر به او کمک کرد ابو نوح بود. وی خصوصاً در نامه ای که برای کشیش فثیون فرستاده بود درباره ترجمه کتاب *طوبیقای* ارسطو به زبان عربی سخن می گوید [۵۲] و ما در اینجا بخشی از نامه ای را که وی در آن به طور خاص درباره این ترجمه سخن می گوید می آوریم: «خلیفه [۵۳] به ما دستور داد که کتاب *طوبیقای* ارسطوی فیلسوف را از سریانی به عربی ترجمه کنیم. شیخ ابو نوح به یاری خداوند بدین امر مبادرت ورزید و کار تمام شد (ما آنچه را که به سریانی است اندکی [واقفیم] و او هر آنچه مختص سریانی و عربی بود به عمل آورد ؟!) [۵۴] و اگرچه غیر از ما هم [کسانی] به ترجمه عربی این کتاب مبادرت ورزیده بودند (و ما قبلاً در این مورد نوشتیم و شما را از چگونگی آن با خبر کردیم) ولی ایشان [۵۵] این ترجمه ها را حتی شایسته اینکه اطلاعی از آنها پیدا کند هم ندانست زیرا آنها نه فقط از لحاظ الفاظ بلکه از لحاظ معانی نیز ضعیف بودند و این از جهتی به دلیل سختی موضوع .... و از جهت دیگر به دلیل درایت اندک کسانی بود که به این ترجمه ها مبادرت ورزیده بودند».

ابو نوح مذکور را در بخش‌های دیگر نامه های تیموثئوس نیز می یابیم.[۵۶] آسمانی[۵۷] با اتکاء به تاریخ نامه عمرو بن متی طرّهانی[۵۸] که او را با تسمیه ای دقیق تر یعنی ابو نوح أنباری می نامد برخی اخبار مربوط به وی را ذکر می نماید و او را با لقب کاتب موسی بن مصعب والی

موصل ملقب می سازد (مقایسه کنید این لقب را با لقب کاتب نصرانی در بخش پایانی نسخه خطی بیروت). علاوه بر آن تیموثئوس دوست و رفیقی مطالعاتی داشت که نقش تعیین کننده‌ای در انتخاب وی به عنوان جاثلیق در سال ۷۷۹ میلادی ایفا کرد. نکته جالب توجه آن است که عبد یشوع در فهرست کتاب‌های این شخص از کتابی در نقض قرآن به نام *شرا چادی قرآن* [۵۹] یاد می کند. اما من اطمینان ندارم که این شخص همان خود ابو نوح بن الصلت باشد که *الفهرست* او را جزء مترجمان از زبان یونانی ذکر می کند.[۶۰]

به همین دلیل آنچه در پایان این نسخه خطی در باب توالی ترجمه‌های کتب ارسطو و طریقه نقل آن آمده است صحیح می باشد. محمد بن عبد الله (بن) مقفع در زمان خلافت مهدی یا هادی به تلخیص و ترجمه کتاب‌های ارغنون برای یحیی بن خالد مبادرت ورزید. ابو نوح کاتب نصرانی نیز هم عصر هارون الرشید است اما پس از آن سلم صاحب و متصدی بیت الحکمه به اندازه یک نسل در زمان خلافت مأمون خدمت کرد. در بخش پایانی و توقیع نسخه خطی مزبور روایتی بسیار ارزشمند از تاریخ قدیمی ترین ترجمه های ارسطو در اسلام وجود دارد. از لحاظ تاریخ ارسطوگرایی در اسلام این مسأله مهمی است که اثبات کنیم نخستین مترجم جز کتاب های سه گانه اول *ارغنون* ارسطو را که در سنت سریانی متداول بود ترجمه نکرده است. اما چنانکه دیدیم در عصر ابو نوح و تیموثئوس کتاب‌های دیگر ارسطو یا لااقل بخش‌هایی از آنها خصوصاً کتاب *طوبیقا* (و در کنار آن *ابودیقطیقا*، کتاب *خطابه* وکتاب شعر) نیز ترجمه شد. لکن شناخت فلسفه ارسطو تنها در عصر مأمون به دیگر کتاب‌های ارسطو غیر از کتاب‌های وی در زمینه منطق گسترش یافت.

ممکن است سلم به طبقه قدیمی [مترجمان] تعلق داشته باشد. با وجود این، نهضت ترجمه ای که حنین بن اسحاق پرچمدار آن بود بلا انقطاع تا نیمه دوم قرن چهارم هجری یعنی تا یحیی بن عدی و ابن زرعه ادامه پیدا کرد و همین نهضت همه کتاب های ارسطو را به مسلمانان تقدیم کرد.

اما این مسأله را که آیا ترجمه (یا تلخیص) محمدبن عبدالله (بن) مقفع از زبان سریانی یا یونانی صورت گرفته است قطعاً نمی توان حل کرد زیرا برای این منظور باید بحث و کنکاش عمیقی در کل نسخه خطی انجام داد. و اگر گفته های تیموثئوس را در رساله سابق الذکر او درباره ترجمه های قدیمی از کتاب *طوبیقای* ارسطو که مستقیماً از زبان یونانی صورت گرفته است در نظر بگیریم می بینیم واقعاً چنین امکانی وجود دارد که محمد بدون روی آوردن به ترجمه سریانی، اصل یونانی را به کار گرفته باشد.

نتایجی را که ما در این بحث به آن رسیدیم از لحاظ تاریخ علوم در اسلام دارای اهمیت بسیار زیادی است. مشخص شد برخلاف نظر بسیاری از افرادی که به روایت های نقل شده درباره ابن مقفع اتکاء نمودند و در فهم آن به خطا رفتند، کتاب های ارسطو اصلاً از زبان فارسی به عربی ترجمه نشده بودند. دیگر اینکه ممکن نیست مرحله نخست ترجمه آثار ارسطو در اسلام یعنی مرحله ای که بدان اشاره داشتیم مستقل از اشتغال غربی ها (یعنی سریانیان و اهالی اسکندریه) به کتاب های ارسطو فهمیده شود. باید این نکته روشن و واضح گردد مخصوصاً وقتی می بینیم که تاثیر ایرانیان در زمینه ریاضیات و نجوم همواره ادامه داشته است و این را نلینو [۶۱] و روسکا [۶۲] اثبات نموده اند. همچنین پزشکی نیز در اوایل دوره

اسلامی تحت تاثیر شرق بود. پزشکی هندی در آن زمان در مدارس بزرگ ایرانی [۶۳] رواج داشت. مع ذلک میراث یونان در این زمینه قوی بود تا اندازه ای که توانست تا پیش از پایان قرن سوم هجری تقریباً تمام عناصر شرقی را کنار بزند. اما شرق در زمینه فلسفه اصلاً تاثیر زیادی نداشت. البته چنانکه آگاتیاس[۶۴] روایت می کند کتاب های ارسطو و افلاطون برای خسرو انوشیروان به زبان فارسی ترجمه شدند ولی این روایت هنوز از طریق منابع دیگر اثبات نشده است. ثابت شده است که مردم قبل از اسلام در جندی شاپور و مدرسه های بزرگ پزشکی سایر نواحی ایران به زبان فارسی تفلسف می کردند و شاید اصطلاحات فلسفی مانند «جوهر» در برابر کلمه ουσια «اوسیا» یونانی در همین مدارس وضع شده باشند. مع ذلک قطعاً هیچ یک از کتب فلاسفه یونان از زبان فارسی به عربی[۶۵] ترجمه نشده است.[۶۶]

* این مقاله ترجمه ای است از:
پول کروس. «التراجم الأرسطاطالیه المنسوبه إلی ابن المقفع». فی عبد الرحمن بدوی. *التراث الیونانی فی الحضاره الإسلامیه*: دراسات لکبار المستشرقین. (الکویت: وکاله المطبوعات، ۱۹۸۰)، الطبعه الرابعه. صص. ۱۰۱ـ۱۲۰. مقالات این کتاب را عبدالرحمن بدوی از ایتالیایی و آلمانی به عربی ترجمه کرد و توضیحات اندکی به آنها افزوده است که در پانوشت ترجمه فارسی با عنوان «بدوی» آن را مشخص کرده ایم.

پی نوشت ها:
* پل کراوس (۱۹۰۰ یا ۱۹۰۴ ـ ۱۹۴۴ از خانواده ای یهودی در شهر پراگ به دنیا آمد و در آنجا و در برلین و پاریس ادامه تحصیل داد. در سال ۱۹۲۲ به فلسطین رفت و مدتی را در یک کیبوتس به سر برد سپس به بیت المقدس رفت و وارد مدرسه مطالعات شرقی تابع دانشگاه جدید عبری شد و در این مدت زبان عربی را به خوبی فراگرفت. ازدواج ناموفقی هم داشت و سپس در اواخر سال ۱۹۲۶ طی یک سفر تحقیقاتی از طریق لبنان و ترکیه به برلین رفت و مطالعات خود را در آنجا ادامه داد. حزب نازی که در آلمان به قدرت رسید وی به پاریس رفت و به همراه لویی ماسینیون در آنجا مطالعات خود را تا سه سال ادامه داد. وی با وجودی که از دانشگاه اورشلیم پیشنهاد کار داشت ترجیح داد در دانشگاه قاهره مشغول به کار گردد. کراوس در سال ۱۹۴۱ با خواهر لئو استروس ازدواج کرد و حاصل آن دختری بود که ولادتش مرگ مادر را به همراه داشت. کراوس در سال ۱۹۴۳ به همراه دخترش به اورشلیم رفت و در آنجا مجدداً ازدواج کرد. در دانشگاه عبری اورشلیم نظرات وی مورد تمسخر قرار گرفت و ناراحتی این موضوع باعث شد که وی دوباره به قاهره برگردد. اما محیط سیاسی قاهره نیز برای او مناسب نبود. در سال ۱۹۴۴ وی را در حالی که از سقف آویزان شده بود در حمام خانه دوستش در قاهره یافتند. بسیاری بر این باورند که وی دست به خودکشی زد ولی شواهدی هم وجود داشت که نشان می داد او به انگیزه های سیاسی به قتل رسید. بدوی معتقد است که وی از سوی یک گروه صهیونیستی برای قتل یک انگلیسی به نام لرد موین تحت فشار بود و برای اینکه مرتکب این عمل نشود دست به خود کشی زد. پس از مرگ کراوس لئو استروس دخترش را به فرزندی قبول کرد. مقاله حاضر در اصل به زبان آلمانی با عنوان «درباره ابن مقفع» (Zu Ibn al-Muqaffa') در سال ۱۹۳۳ در مجله مطالعات شرقی به چاپ رسید. درباره زندگی و آثار کراوس بنگرید به: عبد الرحمن بدوی. موسوعه المستشرقین. (بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۹، الطبعه الثانیه)، صص. ۳۲۵ـ۳۳۰. (مترجم)

[تحقیق حاضر تعلیقه ای است بر مقاله ای که استاد فرانچسکو گابریلی با عنوان «تألیفات ابن مقفع» نوشته و در جلد سیزدهم مجله «مطالعات شرقی» (سال ۱۹۳۲) صفحات ۱۹۷ـ۲۴۷ منتشر نموده است. مقاله کنونی نیز در جلد چهاردهم سال ۱۹۳۳ همان مجله صفحات ۱ـ۱۴ با عنوان «درباره ابن مقفع» منتشر گردید و به دو قسمت تقسیم شده است: یک قسمت آن به مسأله ترجمه های آثار ارسطو اختصاص یافته است که ترجمه آن را به عربی در اینجا خواهیم آورد و قسمت دیگر نیز (صفحات ۱۴ تا ۲۰) به باب برزویه در کتاب *کلیله دمنه* تعلق دارد. بدوی]

۱ـ چاپ لویس شیخو در بیروت سال ۱۹۱۲، ص. ۴۹ [در چاپ ایران ر.ک. به: قاضی صاعد اندلسی. *التعریف بطبقات الأمم*. تصحیح غلامرضا جمشیدنژاد اول. تهران: انتشارات هجرت و دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶، ص. ۲۱۵. مترجم]

۲ـ همانطور که *الفهرست* می گوید ابن مقفع در خدمت عبدالله بن علی بود و علیه سیاست های منصور فعالیت می کرد. رجوع کنید به سخنان گابریلی در صفحه ۲۴۶ مقاله مذکور و همچنین رجوع کنید به تفسیرهای احتمالی گفته های نادرست صاعد که از این پس در اینجا خواهیم آورد.

۳ـ منظور رساله *الدره الیتیمه* است که اصمعی می گوید کسی مانند آن تالیف نکرده است و در بلاغت به این کتاب مثال زده اند. برخی معتقدند ابن مقفع با این کتاب خواسته است که با قرآن به معارضه بپردازد. برخی این کتاب را *الدره الیتیمه و الجوهره الثمینه* و *الیتیمه الدهر* نامیده اند و حتی کتاب دیگر ابن مقفع به نام *الادب الکبیر* قبلا به همت شکیب ارسلان بدین نام منتشر شده است لذا برخی این دو را یکی دانسته اند. حنا الفاخوری آن را حاوی شرح حال حاکمان نیکوکار دانسته است. ر.ک. به: محمد غفرانی الخراسانی. *عبدالله بن المقفع*. (القاهره: الدار القومیه للطباعه و النشر، ۱۹۶۵)، ص. ۱۳۲ـ۱۳۸؛ حنا الفاخوری. *ابن مقفع*. ترجمه عبد الهادی حائری. (مشهد: زوار، ۱۳۴۱)، ص. ۲۰ و خلیل مردم بک. *ابن المقفع*. (دمشق: مکتبه عرفه، ۱۹۳۰) ص. ۵۹ (مترجم)

۴ـ رجوع کنید به مقاله گابریلی که ضمن آن از ترجمه های ابن مقفع از زبان فارسی بحث می کند و نیز رجوع کنید به آن دسته از کتاب های وی که در آنجا این بحث را تفصیل داده است.

۵ـ چاپ لایپزیک، سال ۱۹۰۳ ص. ۲۲۰.

۶ـ قفطی چیزی کمتر ندارد جز این مطلب که مقولات قبل از ترجمه ابن مقفع ترجمه شده بود.

۷ـ چاپ میلر در قاهره سال ۱۸۸۲، جلد اول ص. ۳۰۸

۸ـ *الفهرست*، صص. ۲۴۸ـ۲۴۹.

۹ـ همچنین رجوع کنید به مقاله زیر از اشتاین اشنایدر:

M. Steinschneider. Centralblatt f. Bibliothekswesen. Beiheft 12. 1893, p. 38.

۱۰ـ چاپ قاهره، ۱۳۲۳، ج.۱، ص. ۳۸

۱۱ـ ابو زکریا یحیی بن (الـ) بطریق مترجم مشهور اوایل قرن سوم هجری. رجوع کنید به:

M. Steinschneider. ZDMG. L. 1896, p. 281.

همچنین رجوع کنید به کتاب *مقدمه ای بر تاریخ علم* جورج سارتون و منابعی که وی در این کتاب آورده است:

G. Sarton. *Introduction to the History of Sciences*. (Washington, 1927), Vol. I, p. 556.

۱۲ـ عبد المسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی خصوصاً به ترجمه کتاب *اثولوجیای* منسوب به ارسطو شهرت داشت. رجوع کنید به *الفهرست*، ص. ۲۴۴ و به مقاله سابق الذکر اشتاین اشنایدر ص. ۴۰۰ و همچنین *تاریخ ادبیات عرب* بروکلمان، ج.۱، ص. ۲۰۳.

۱۳ـ مترجمی به این اسم نمی شناسم. آیا مقصود همان تئودور (ثئودوروس)

اسقف حران (سال ۷۴۰ـ۸۳۰ م.) است؟ در این مورد رجوع کنید به کتاب *گراف* درباره تئودور ابو قره عربی:

G.Graf. Die Arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra (Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte, XI, Paderborn 1910.

الفهرست مترجمی را برای کتاب *آنالوطیقا* ذکر می کند که نامش *ثیادورس* است اما شاید منظور «تذاری» باشد. همچنین رجوع کنید به:

Steinschneider, Centralblatt f. Bibliothekswesen. Beiheft 12, p. 41.

۱۴ـ به گمان من این شخص قطعاً همان عبد یشوع بن بهریز مطران موصل است که *الفهرست* او را به عنوان مترجم تعدادی از کتاب های منطقی و فلسفی خصوصاً *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* ذکر می کند. ابن ابی اصیبعه می گوید که وی برای جبرائیل بن بختیشوع ترجمه می کرد. ر.ک. به:

Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Vol III,I, pp. 173 and 279.

اسم وی در *الفهرست* به جای عبد یشوع، «حبیب» ذکر شده است. اما نام پدرش «بهریز» غالباً یک حرف ندارد. (رجوع کنید به تعلیقات فلوگل بر *الفهرست*، ج.۲، صص. ۱۳ و ۱۰۹). بنابراین می توان ابن بهریق، ابن فهریز، ابن بهرین و شکل تحریف شده ای را که جاحظ برای این اسم نقل کرده یعنی «ابن فهر بن مطران» به معنای «ابن فهر یز مطران» را به راحتی به عنوان تحریف نسخه برداران تفسیر نمود. در مورد نام ابن بهریز رجوع کنید به *تاریخ ایرانیان و اعراب* نولدکه:

Noeldke, *Geschichte der Perser und Araber*, p. 223.

[اشتباهات، بی دقتی ها و گاهی کم سوادی نسخه برداران و کاتبان به انضمام علل دیگر و نیز فقدان چاپ های منقح و انتقادی از کتاب های مهم عالم اسلام در گذشته همواره مشکلاتی را برای محققان به وجود آورده بود. کمبود نسخه ها بعضاً دقت کار را کاهش داده است اما در برخی موارد نیز کثرت نسخه ها از یک کتاب دقت کار را پیچیده تر کرده است. چند نکته در اینجا قابل ذکر است: اولا اینکه در *الفهرست* ابن ندیم نام ابن بهریز را در جایی حبیب و در جای دیگر عبد یشوع (عبد یسوع در نسخه تجدد) می نامد.

ثانیاً همانطور آقای دانش پژوه که منطق ابن مقفع و حدود المنطق ابن بهریز را به چاپ رسانده اند تذکر می دهند دو ابن بهریز دیگر نیز که عنوان عبد یشوع داشتند نیز یاد می کند که نباید با عبد یشوع حبیب بن بهریز اشتباه شود.

ثالثاً در چاپ عبد السلام هارون از کتاب *الحیوان* جاحظ که از شش نسخه خطی استفاده کرده نام وی به صورت «ابن فهریز» آمده است.

ر.ک. به: الجاحظ. کتاب *الحیوان*. تصحیح عبد السلام محمد هارون. (بیروت: دار إحیاء التراث العربی، ۱۹۶۹)، الطبعه الثالثه، ص. ۷۶؛ ابن الندیم. کتاب *الفهرست*. ترجمه و تحقیق محمدرضا تجدد. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶)، صص. ۴۰ و ۴۵۴ و محمدتقی دانش پژوه. المنطق لابن المقفع و حدود المنطق لابن بهریز. (تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۷)، ص. هفتاد و هشت. (مترجم)]

۱۵ـ مایلم این اسم را به صورت «ثیوفیلی» تصحیح نمایم. *الفهرست* ثیوفیلی را جزو مترجمین از زبان یونانی می شمرد. نسخه های خطی *الفهرست* شکل های متفاوتی از این نام می آورد چنانکه در جاحظ نیز به صورت «فیوقیلی» و «بتوفیلی»

آن را مشاهده می کنیم. اشتاین اشنایدر در مقاله سابق تحریفات دیگری از این نام را می آورد. نام کامل این مرد ثیوفیل بن توما الحمصی است که یک مسیحی مارونی و منجم خلیفه مهدی بود و از زبان یونانی به سریانی ترجمه می کرد. *الفهرست* خصوصا از ترجمه سوفسطیقا به دست او یاد می کند. رجوع کنید به کتاب *تاریخ ادب سریانی* (*Geschichte der Syrischen Literatur*) از باوم اشتارک (چاپ بن سال ۱۹۲۲) ص. ۳۴۱ و رجوع کنید به مقاله ماکس مایر هوف در مجله «ایزیس»، جلد ۸ سال ۱۹۲۶، ص. ۷۰۴ و مقاله پس از آن با عنوان «جنبه های روشنتر درباره حنین بن اسحاق و عصر او». [نسخه ای از کتاب *الحیوان* جاحظ را که پل کراوس در اختیار داشته ظاهرا نواقصی داشته است زیرا نسخه های چاپی جدید این کتاب هم «ابن وهیلی» و هم «ثیوفیل» را در کنار هم نام می برد. معلوم نیست چگونه کراوس «ابن وهیلی» را به صورت «ثئوفیلی» تصحیح کرده است. (مترجم).]

۱۶ـ مترجمی به نام خالد را که کتاب‌های افلاطون را ترجمه کرده باشد نمی شناسم. به گمان من نباید این شخص را همان خالدبن یزید فرض کرد که بنا به روایت دستور داد در مصر کتاب های کیمیا را از یونانی و قبطی ترجمه کنند. در این مورد رجوع کنید به کتاب روسکا به نام *کیمیاگران عرب*:

J. Ruska. *Arabische Alchemisten*. Vol. 1. (Heidelberg, 1924).

آیا مقصود از این خالد خالد برمکی است؟

۱۷ـ امیدوارم بتوانم در مناسبت دیگری به این موضوع بپردازم.

۱۸ـ این فرض خیلی قطعی نیست. با توجه به گفته *الفهرست* که عبدالله بن مقفع را صراحتا در زمان بحث از ترجمه کتاب‌های منطقی و طبی ذکر می کند ممکن است که ابن ندیم از حقیقت امر غافل نبوده باشد.

۱۹ـ مخصوصا مقایسه کنید با نام سوروس بن المقفع (Severus) یکی از کاتبان کلیسا. [در مورد وجه تسمیه «مقفع» (به معنی چلاق) پدر عبدالله بن قفع به تشدید و فتح فا که نام اصلی اش «دادویه» بود گفته اند که وی مسئول جمع آوری مالیات فارس بود و چون در این امر کوتاهی کرد به دستور والی عراق حجاج بن یوسف ثقفی یا یوسف بن عمر ثقفی به قدری او را زدند که دستش چلاق شد. بعضی آن را به تشدید و کسر فا می خوانند به معنی زنبیل فروش که البته قول اول بین مورخان بیشتر رایج است. اما معلوم نیست چرا سوروس را بدین نام خوانده اند. (مترجم).]

20- Di una presunta versione araba di alcuni scritti di porfirio e di Aristotele, Rendiconti della R. Accademia Naz. Dei Lencei, Classe di Sc. Mora. Stor. E filol, Vol. II (1926), pp. 205-213.

۲۱ـ درباره بحث مذکور بنگرید به فرلانی، ص. ۲۰۶. وی می نویسد: «کتاب *ایساغوجی* یعنی کتاب *کلیات خمس فرفوریوس صوری* و کتاب *قاطیغوریاس* یعنی کتاب *مقالات* ؟ عشر ارسطو با تفسیر *فرفوریوس صوری* و کتاب *آنالوطیقا* یعنی کتاب *تحلیل قیاس ارسطو* که مترجم همگی آنها محمدبن عبدالله بن مقفع است.» عجیب است که اینجا در ذکر *باری ارمیناس* کوتاهی شده است با وجودی که پس از این نیز از آن یاد می شود. در مورد تفسیر کتاب *مقولات* بدست فرفوریوس نیز اهمال شده است (شاید بین آن و *ایساغوجی* مذکور خلط شده است). و طبعا باید «مقالات» را «مقولات» بخوانیم. همچنین مشاهده شده است که «بن» را قبل از واژه «مقفع» انداخته است و عین این قضیه در آخر نسخه خطی نیز تکرار می شود.

۲۲ـ فرلانی دوباره بدون اینکه تحقیق مفصلی بکند فرض خود را (در صفحه ۲۱۳) در این باب مطرح می سازد.

۲۳ـ در واقع چنانکه ابن ندیم ذکر می کند کنیه او قبل از اسلام آوردنش «ابو عمرو» بود. (مترجم)

۲۴ـ ووستنفلد به قصیده ای اشاره می کند و می گوید که ابن مقفع آن را ننوشته است بلکه این قصیده کار فرزندش محمدبن عبدالله بن مقفع است. البته ووستنفلد به جای «المقفع»، «المقنع» می نویسد. ابن خلکان نیز به قصیده دیگری اشاره می کند. مقایسه کنید با مطالب گابریلی در مقاله مذکور.

۲۵ـ پیرو صحبت های گابریلی مشابه این را می توان در *مرآه الزمان* ابن جوزی (نسخه های خطی موزه بریتانیا، پیوست، شماره ۲۳۳۷۷) یافت. استاد گیب لطف کردند و طی نامه ای که برای من در این مورد فرستادند به درستی متذکر شدند که ابن مقفع کاتب ابوجعفر نیز بود ولی این روایت ناشی از اشتباه ابن جوزی است زیرا وی کسی است که گفته است ابن مقفع به نام منصور برای عبدالله بن علی امان نامه نوشته است. (نگاه کنید به مقاله یاد شده گابریلی).

۲۶ـ فرلانی در صفحه ۲۰۷ عناوین مطالب را که فرفوریوس در باب جنس و عرض عام گفته است عرضه می کند.

27- A. Baumstark. *Aristoteles bei den Syrien von V.* bis VIII Jahrhundert. Vol I. (Leipzig, 1900), p. 156 ff.

۲۸ـ منظور مقاله ماکس مایرهوف با عنوان «از اسکندریه تا بغداد» است که قبل از مقاله حاضر در همین مجموعه ای که عبد الرحمن بدوی جمع آوری کرده درج شده است.

۲۹ـ متن عربی چنین است: «تم کتاب أنولوطیقا و لیس بعده من هذه الکتب إلا کتاب أفود الطبیعی و لم یمنعنا من إستقرائه إلا ما قدمنا فی صدر الکتاب جماعا رأینا کافیاً عن التفسیر.» عبارت عربی کمی آشفتگی دارد.

۳۰ـ *الفهرست* تنها عنوان سماع طبیعی را می شناسد و از ترجمه ای قدیمی از کتاب طبیعت ارسطو به دست سلام بن ابرص [اسلام بن ابرش در نسخه تجدد] سخن می گوید. و ما نمی‌دانیم که برای نخستین بار چه وقت ترجمه این عنوان بدین صورت در آمده است. ولی در نسخه خطی لیدن به شماره ۱۴۳۳ (به نام شرح سماع طبیعی) که در آن نام مترجم «حنین» ذکر شده است ما را بدین سمت می برد که او یا شخصی نزدیک به او را نخستین کسی بدانیم که این عنوان را استفاده کرده است. اما در روایات قدیمی همواره به «سمع الکیان» برمی‌خوریم. از جمله یعقوبی نیز در تاریخش (چاپ هوتسما، لیدن، ۱۸۸۳) در توضیح سمع الکیان می‌نویسد که سمع الکیان همان خبر طبیعی است. نگاه کنید به مقاله کلامروت:

Klamroth. "Ueber die Auszuege aus griechischen Schriftstellern bei al-Ja'qubi. ZDMG. XLI (1887), p. 428.

همچنین در مطالبی که از کتاب *سماع طبیعی* اقتباس شده و در کتاب های جابربن حیان موجود است خصوصا در *کتاب البحث* (نسخه خطی جارالله شماره ۱۷۲۱ که عکس آن در کتابخانه فاربرگ موجود می باشد) و غیره. و در ثبت کتب ارسطو توسط بطلمیوس غریب که ظاهرا قفطی آن را نقل کرده است و ابن ابی اصیبعه

از ترجمه ای خیلی قدیمی نقل می کند که عنوان «سمع الکیان» [جزو کتب ارسطو] آمده است. نگاه کنید به:

Wenrich, *De Auctorum Graecorum Versionibus et Commentariis*, p. 147.

علی الخصوص شایسته است که مطلبی که قفطی ذکر می کند توجه داشته باشیم: «کتاب السماع الطبیعی و هو المعروف بسمع الکیان».

از متأخران حاجی خلیفه (چاپ فلوگل) در جلد دوم [*کشف الظنون*] «سمع الکیان» را نامی برای شرح اسکندر افرودیسی و در جلد پنجم آن را نام یکی از کتاب های ارسطو می نویسد و علاوه بر آن در همان جلد پنجم به عنوان متأخر *السماع الطبیعی* بر می خوریم. محمد بن زکریای رازی نیز کتابی به نام *کتاب سمع الکیان* دارد که مدخلی برای طبیعیات است. نگاه کنید به: *الفهرست*، ص. ۲۹۹ و قفطی، ص. ۲۷۳ و ابن ابی اصیبعه، ج.۱، ص. ۳۱۵ و نیز بنگرید به فهرست کتاب های رازی در رساله بیرونی، نسخه خطی لیدن، شماره ۱۳۳. ر.ک. به:

J. Ruska. "El-Biruniais Quelle fuer das Leben und die Schriften al-Razi's". Isis. (1923), p. 25 ff.

همچنین در *رسائل اخوان الصفا* خصوصاً به همین عنوان در رساله اول از جلد دوم بر می‌خوریم و در خلاصه موجود در آغاز رساله دوم (چاپ بمبئی، ج.۲، ص. ۱۶) رساله سمع الکیان نامیده شده است.

اما سمع الکیان نام ترجمه قدیمی است و ترجمه لفظ یونانی φυσις (فوسیس) به «کیان» است که از واژه سریانی «کیانا» گرفته شده است. این واژه در زمان متأخر جز در موارد نادر به کار نرفته است. این نظر مطابق با مطالبی است که در اقتباس های جابر بن حیان می بینیم. وی هر یک از کتاب های سماع طبیعی را «مثمر» می نامد که باید آن را «میمر» خواند که از کلمه سریانی «میمرا» گرفته شده است. به گمان غالب اقتباسات جابر برگرفته از ترجمه بخشی از سماع طبیعی بدست عبد المسیح بن ناعمه است. این ترجمه ای است که *الفهرست* به وجود آن گواهی می دهد و در ترجمه عبد المسیح از کتاب *اثولوجیای* منسوب به ارسطو فصل ها «میمر» نامیده شده اند. در این زمینه بنگرید به:

A.Baumstark. "Zur Vorgeschichte der Arabischen Theologie des Aristoteles". *In Oriens Christianus*. Vol. II (1902), p. 188.

درباره این موضوع در فرصت دیگری به تفصیل صحبت خواهیم کرد. به طور کلی درباره تاریخ *سماع طبیعی* ارسطو نزد مسلمانان نگاه کنید به کتاب زیر از اشتاین اشنایدر درباره *ترجمه های عربی از زبان یونانی* چاپ لایپزیک سال ۱۸۹۳ دفتر رقم ۱۲ صفحه ۵۰ که پیوست نشریه مرکزی کتابخانه ها منتشر شده است. [کراوس در اینجا برای توضیح سماع طبیعی و تصحیح برداشت نادرست فرلانی زحمت بسیاری متحمل شده است. در حالی که اگر به نسخه های خطی دقیق تری از ترجمه آثار منطقی ارسطو دسترسی داشت نیازی به این همه توضیح نبود.]

۳۱ـ منظور کتاب *برهان* است. قفطی آن را ابودیقطیقا می نامد. ابن ابی اصیبعه نیز در *عیون الأنباء* جزو کتاب های ارسطو که از بطلمیوس نقل کرده است کتابی را بدین صورت به او نسبت می دهد: *کتاب أفودقطیقا و هو البرهان*. ر.ک. به: قفطی. *تاریخ الحکما*. ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری. به کوشش بهین دارایی. (تهران:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص. ۵۸ و ابن ابی اصیبعه. *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*. تصحیح محمد باسل عیون السود. (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸)، ص. ۹۱. (مترجم)

۳۲ـ عبارت عربی در متن که ذیلاً نقل می کنیم اندکی آشفتگی (و حتی غلط چاپی) دارد: «تم کتاب أنولوطیقا و لیس بعده من هذه الکتب إلا کتاب أفود الطبیعی و لم یمنعنا من استقرائه إلا ما قد قدمنا فی صدر الکتاب جماعا رأینا (لعلها: رأیناه) کافیا عن التفسیر.» در چاپ آقای دانش پژوه «أفوذقطیقی» در متن مصحح آمده است. (مترجم)

۳۳ـ ظاهراً از نسخه های مورد استفاده آقای دانش پژوه نیز دقیقاً منظور نویسنده از «صدر کتاب» معلوم نیست. به نظر می رسد در این نسخه ها نیز چنین مقدمه ای وجود ندارد. (مترجم)

۳۴ـ در کتاب های منطق دوره اسلامی در برابر این واژه کلمات عربی مختلف و بعضاً عجیبی قرار داده شده است که منظور از همه آنها واژه یونانی αποδεικτικη می باشد. (مترجم)

۳۵ـ مقایسه کنید با متن فارابی که در کتاب ابن ابی اصیبعه موجود است و مایرهوف نیز [در مقاله خود] آن را در صفحه ۴۴ همین کتاب آورده است. قطعاً این نکته اخیر از طرف مترجم نیست بلکه در اصل چنین بوده است. [سخن فارابی در باب ظهور فلسفه و خلاصه آن این است که وقتی کتاب های ارسطو را در یونان و اسکندریه استنساخ کردند و تعلیم دادند با ظهور پادشاهان مسیحی و به قدرت رسیدن مسیحیت در اروپا و نیز در اسکندریه، اسقف ها جمع شدند و تصمیم گرفتند که از میان کتاب های ارسطو تنها کتاب های منطقی آموزش داده شوند و بقیه کتاب های او به دلیل اینکه برای مسیحیت زیان آور است کنار گذاشته شوند. (مترجم)]

۳۶ـ در اینجا کراوس به نکته جالبی در ترجمه ابن مقفع توجه می کند زیرا عبارت مورد بحث ظاهراً در خود *ایساغوجی* نیز نیست. متأسفانه متن یونانی مندرج در این مقاله نیز دچار اشتباهات چاپی شده است. عباراتی که داخل کمانه هستند در متن اصلی شرح آمونیوس بیرون از کمانه قرار دارند و کراوس تنها برای مشخص کردن ترجمه دقیق عین عبارت ابن مقفع آن را در کمانه قرار داده است. متن کامل عبارت آمونیوس ساکاس در کتابش بدین صورت است:

Πασα ουν ενιστημε και πασα τεχνε 'υποκειμενον τι εχει και τελος, 'ποκειμενον μεν ουν εστι περι 'ο καταγινεται, τελος οε ου στοχαζεται και 'ο Βουλεται κοσμειν.

See: Adolfus Busse. (ed.) *Commentaria in Aristotelem Graeca*. Voluminis IV. Pars II. (Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri, 1888), p. 1.

نمی دانم چرا کراوس واژه ουν را که با «إنّ» آغاز عبارت ترجمه ابن مقفع مطابقت دارد حذف کرده است و جالب این است که همین «إنّ» در چاپ آقای دانش پژوه نیست. همچنین رجوع کنید به: فرفوریوس. *ایساغوجی* (و مقولات تصنیف ارسطو). ترجمه محمد خوانساری. (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۳) (مترجم)

۳۷ـ πoκειμενoν' در ترجمه های عربی آثار ارسطو به دست مترجمان معروفی از قبیل اسحاق بن حنین در ترجمه *قاطیغوریاس* و در ترجمه فارسی آن از زبان

یونانی به دست مترجم دانشمندی چون دکتر میر شمس‌الدین ادیب سلطانی «موضوع» ترجمه شده است. ر.ک. به: ارسطو. *ارگانون*. ترجمه دکتر میر شمس الدین ادیب سلطانی. (تهران: انتشارات نگاه، ۱۳۷۸)، ص. ۵ و عبد الرحمن بدوی. منطق ارسطو. *الجزء الأول*. (الکویت: وکاله المطبوعات و بیروت: دار القلم، ۱۹۸۰)، ص. ۳۴ و سهیل محسن افنان. *واژه نامه فلسفی* (تهران: نشر نقره، ۱۳۶۲، چاپ دوم)، ص. ۳۱۶ (مترجم)

۳۸ـ در اینجا خصوصاً برخی اشتباهات حادث شده که فرلانی آنها را تصحیح نکرده است. برای مثال بجای «بقیت»، «بغیب» و بجای «الذوات»، «الدواب» و به جای «للصوره»، «الصوره» می خواند.

۳۹ـ متن عربی چنین است: «فالحکمه قسمان: قسم هو تبصر القلب و تفکیره (تفکره ؟) و یسمی العلم و قسم هو خرکه القلب و قوته و یسمی العمل». ر.ک. به: دانش پژوه، پیشین، ص. ۲ (مترجم)

۴۰ـ روش ترجمه اصطلاحات یونانی در اینجا روش خاصی است. «تبصر» و «تفکر» ترجمه مزدوج کلمه یونانی Θεωρητικη (Theoretike) [به معنی بینش و نظر] می باشد در حالی که «قلب» در کاربرد لغوی آن در زبان عربی خصوصا در قرآن دارنده و حامل این بینش و ادراک (Θεωρια) می باشد. در اینجا در ذکر اسامی علوم در سطرهای آتی نسخه خطی به «علم الغیب» بر می خوریم که ظاهرا همان الهیات است و در اینجا هم دوباره استفاده از تعبیر قرآنی را می بینیم در حالی که متافیزیک در دوره های متأخر به عنوان علم الهی یا علم مابعد الطبیعه ترجمه شد.

۴۱ـ فرلانی می گوید: «اما خیلی زود روشن می گردد که کتاب هایی را که در اینجا به تحلیل آنها پرداختیم دارای ارتباطی با ایرانیان هستند و اصطلاحات فلسفی که به آنها بر می خوریم منحصر به فرد هستند و با اصطلاحاتی که در سایر کتاب های مشائیون عرب می بینیم فرق دارند. بنابراین قابل انکار نیست که کسی که ادعا شده مترجم این کتابها است فرزند مترجم کلیله و دمنه است. حال که چنین است پس ترجمه از فارسی میانه صورت گرفته است و شاید هم این ترجمه بر اساس اصل نوشته ای به زبان فارسی جدید بوده باشد و شخصی که به فارسی بیش از عربی آشنایی داشته آن را ترجمه کرده است.»

۴۲ـ کراوس در متن مصحح فرلانی که دارای به هم ریختگی است تصحیحاتی انجام می دهد و متن عربی داخل مقاله با تصحیحات کراوس می باشد. ولی در نسخه آقای دانش پژوه متن عربی این بخش بدین شکل آمده است: «تمت کتب المنطق الثلاثه من ترجمه ابی محمد عبد الله بن المقفع، و قد ترجمها بعد ابی محمد ابو نوح الکاتب النصرانی، ثم ترجمها بعد ابی نوح سلم الحرانی صاحب بیت الحکمه لیحیی بن خالد البرمکی، و ترجم الکتب الاربعه کلها قبل هؤلاء المترجمین الذین سمیناهم هیلی الملکانی النصرانی.» ر.ک. به: دانش پژوه، پیشین، ص. ۹۳ (مترجم)

۴۳ـ درباره این بنیاد علمی که مأمون آن را بنا نهاد بنگرید به:

A. Mueller, *Der Islam in Morgenland und Abendland*. (Berlin, 1885), Vol. I, p. 511; O. Pinto. *Le biblioteche degli Arabi nell, eta degli Abbassidi* (bibliofilia, XXX, 1928), p. 12 f.

فرید رفاعی. عصر المأمون. (طبعه القاهره، سنه ۱۹۲۸)، ج.۱، ص. ۳۷۵.

۴۴ـ *الفهرست*، ص. ۱۲۰

۴۵ـ همان، ص. ۳۰۵
۴۶ـ همان، ص. ۲۴۳ و ابن ابی اصیبعه، ج.۱، ص. ۱۸۷
۴۷ـ *الفهرست*، ص. ۲۶۸ و قفطی، ص. ۹۷

48- Steinsneider, *Centralblatt f.* Bibliotekswesen, p. 50.

۴۹ـ در این مورد نگاه کنید به کتاب *الفهرست*، ص. ۲۴۴ که از ترجمه کتاب *سماع طبیعی* به دست او سخن می گوید. همچنین بنگرید به: ابن ابی اصیبعه، ج.۱، ص. ۱۶۰ و ج. ۲، ص. ۳۴ و ۳۵ و نیز به کتاب *اغانی*، ج. ۵، ص. ۵ و ج. ۶، ص. ۷ و ۷۸.

۵۰ـ نگاه کنید به تحقیقات براون درباره «جاثلیق تیموثئوس اول و نامه های او» در مجله «شرق مسیحی» جلد اول (سال ۱۹۰۱)، ص. ۱۳۸ و ۱۵۲.

O. Braun, "Der Katholikos Timotheos I und seine Briefe". Oriens Christianus; N. Labourt. *De Timotheo I nestorianorum patriarcha et christianorum orientalium condicione sub chaliphis abbasidis.* (Paris, 1904), p. 257; A. Baumstark. Geschichte der Syrischen Literatur. (Bonn, 1922), p. 217.

۵۱ـ براون در صفحه ۱۴۹ کتاب مذکور و صفحات پس از آن خلاصه ای از آنها را می آورد وی همچنین درباره مجموعه ای از این رسائل در مقالات زیر صحبت می کند:

Braun, "Ein Brief des Katholikos Timotheos I ueber Bibliche Studien des 6 Jahrhunderts", Or. Chr., Vol. 1, pp. 299-313 und "Briefe des Katholikos Timotheos I", Or. Chr. Vol II, pp.I-32; Vol. III, pp. 1-15 und "Zwei Synoden des Katholikos Timotheos I", Or. Chr., Vol. II, pp. 283-311.

پونیون نیز در مقدمه کتاب زیر درباره این نامه ها صحبت کرده است:

P. Pognon. *Une version syriaque des aphorisms d'Hippocrate* (Leipzig, 1903). Vol. I. pp. XVI ff.

۵۲ـ این رساله را براون در مجله «شرق مسیحی»، جلد دوم صفحه ۴ منتشر و ترجمه کرد سپس پونیون نیز آن را در کتابش آورد. همچنین مراجعه کنید به:

F. Nau, RHR, 1929, p. 284.

۵۳ـ شاید مقصود از خلیفه در اینجا هارون الرشید باشد.

۵۴ـ پونیون درباره این عبارت اظهار می کند: «این عبارت بسیار غامض و پیچیده است و شاید متن آن نیز تحریف شده باشد. به گمان من منظور تیموثئوس این بود که ابو نوح کتاب را به عربی ترجمه نمود ولی در فهم متن سریانی کمک کرد.»

۵۵ـ مقصود از ایشان یعنی خلیفه.

56- Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. III; I, p. 82.

57- Ibid., Vol.III, I, p. 159.

58- See: H. Gismoudi. *Maris, Amri et Sibae de Patriarchis Nestoranorum Commentaria.* (Rome, 1896-1899), text I, pp. 71-72; II, p. 66.

59- Assemani, *Bibliotheca Orientalis*, Vol. III,I, p. 212; Baumstark, Op. Cit., p. 218; Badger, The Nestorians, II, supplement.

۶۰ـ *الفهرست*، ص. ۲۴۴

61- C.A. Nallino. "Tracce di opera greche giunti agli Arabi per trafila pehlevica". *In A Volume of Oriental Studies Presented to E.G. Browne.* (Cambridge, 1922), p. 345 ff.

همچنین نگاه کنید به صفحه ۱۸۷ به بعد کتاب نالینو به نام *علم نجوم* چاپ روم سال ۱۹۱۱ـ۱۹۱۲.

62- See: J. Ruska, *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926), p. 168 f. and M. Plessner, Der Islam, XVI (1927), p. 104.

۶۳ـ خصوصاً نگاه کنید به کتاب *سموم شاناق* در مجموعه ای با عنوان *منابع و مطالعات درباره تاریخ علوم و پزشکی.*

B. Strauss, "Das Giftbuch des Sanaq", Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und Medizin.

۶۴ـ در متن عربی اجثیاس ذکر شده است. (مترجم)

۶۵ـ نالینو درباره این بحث مطالبی را در جلد ۱۴ مجله مطالعات شرقی (سال ۱۹۳۳ـ۱۹۳۴)، ص. ۱۳۳ـ۱۳۴ نوشته است. وی می نویسد: «با توجه به مسأله کتاب های منطقی که محمدبن عبدالله بن مقفع ترجمه کرده است و با توجه به کاربرد لفظ «عین» به معنی «جوهر» در اینجا مطلب مهمی وجود دارد. این مطلب در صفحه ۱۴۳ *مفاتیح العلوم* ابو عبد الله محمد بن احمد بن یوسف خوارزمی (نوشته شده بین سال های ۳۶۵ و ۳۸۱ هجری) چاپ فان فلوتن (سال ۱۸۹۵) موجود است و متن آن از این قرار است: عبدالله بن مقفع جوهر را عین می نامد و همچنین مقولات را عامه نامیده است و سایر مواردی را که در فصل های این باب (باب مفردات در منطق) ذکر می شود به نام هایی ذکر می کند که اهل فن آنها را کنار انداخته اند و من ذکر آنها را رها کردم و آنهایی را که میان اهل فن مشهور است بیان کردم.» می توانیم به اظهارات خاص و صحیح کراوس در مورد کاربرد لفظ عین به معنای جوهر در کتاب های غیر فلسفی خصوصا کتاب های کلام و تصوف این نکته را هم اضافه کنیم که این گونه کاربرد لفظ عین در کتاب های فقها نیز یافت می شود برای مثال ابو اسحق شیرازی (وفات ۴۷۶ هـ) در کتاب *المهذب* (چاپ قاهره، سال ۱۳۳۳، ج. ۱، ص. ۲۵۹) تمایز میان چیزهایی که بیع آنها حلال و غیر حلال است بدین صورت بیان می کند: الاعیان ضربان: نجس و طاهر.

با این وجود به نظر می رسد کراوس در اینکه محمدبن عبدالله لفظ عربی عین را به جای لفظ فارسی جوهر در ترجمه لفظ اوسیای ارسطو به کار می گیرد دلیلی است بر اینکه متن اصلی که از آن ترجمه صورت گرفته یونانی بوده است نه فارسی مبالغه می کند. احتمالا محمد از کاربرد این لفظ به دست متکلمین متقدم تبعیت نموده است زیرا آنها لفظ «جوهر» را که از نظر آنها «جوهر فرد» به معنی شیء واحد غیر مرکب یعنی «ذرّه» بود به شکل خلاصه و کوتاه استفاده می کردند. در عین حال آنها لفظ «عین» را بر جوهری اطلاق می کردند که ناشی از اجتماع ذرات بود و این ذرات یا از نوع واحد و یا از انواع مختلفی بودند. از اینجا می‌توانیم بفهمیم که چرا از نظر آنها امکان نداشت که اوسیای ارسطو «جوهر» باشد. (بدوی)

۶۶ـ اگر چه تلاش کراوس در این مقاله درخور توجه و تحسین است ولی به نظر می رسد در اینجا برخی مباحث با هم خلط شده است. ظاهرا آن گونه که از منابع مشخص می شود ابن مقفع در زبان فارسی و عربی مهارت داشت ولی آشنایی او به

زبان یونانی مسلم نیست. اما این بدان معنا نمی تواند باشد که ابن مقفع کتاب های منطقی را ترجمه نکرده است زیرا وی نخستین کسی نبود که اقدام به این امر نمود. شاید وجود نسخه های خطی جدید تر نسبت به عصر ابن مقفع انگیزه چنین برداشتی بوده باشند. علاوه بر آن منابع عمده و اصلی قدیم از قبیل ابن ابی اصیبعه، قفطی، قاضی صاعد و تا حدی ابن ندیم مؤید ترجمه آثار منطقی ارسطو بدست ابن مقفع می باشند. بنابر این می توان دیدگاه کراوس را مبنی بر اینکه ابن مقفع مترجم آثار ارسطو نیست بدین صورت پاسخ داد. نظر کراوس مبتنی بر چهار دلیل است که ما با وجودی که مقاله وی اکنون ترجمه شده است به تفصیل آنها را نمی آوریم و فقط به آنها پاسخ می دهیم:

۱ـ اگر چه ابن ندیم در زمان صحبت از مترجمین آثار ارسطو از ابن مقفع یاد نمی کند بلکه تنها می نویسد که وی *قاطیغوریاس* و *باری ارمیناس* را خلاصه کرد ولی با توجه به اینکه می دانیم خلاصه *آنالوطیقای* اول از ابن مقفع نیز در دست هست اما ابن ندیم اشاره ای به آن نمی کند می توان نتیجه گرفت که قول ابن ندیم در این زمینه کامل نیست. اگر چه ابن ندیم اشاره به ترجمه برخی آثار منطقی بدون ذکر نام آنها به عربی بدست ابن مقفع نیز اشاره دارد.

۲ـ ابن مقفع تنها مترجم آثار منطقی نبود بلکه قبل از او نیز برخی از این آثار را به عربی و حتی فارسی ترجمه کرده بودند و قول ابن ندیم بر خلاف نظر کراوس است که می گوید ایرانیان در گذشته از فلسفه و منطق چیزهایی را به پارسی در آورده بودند که عبد الله بن مقفع و دیگران آنها را به عربی ترجمه کردند. بنابراین ابن مقفع می توان احتمال داد که ابن مقفع از فارسی متون منطق را به عربی ترجمه کرده باشد. ر.ک. به: ابن ندیم، پیشین، ترجمه تجدد، ص. ۴۴۱)

۳ـ اینکه ابن ندیم در جایی از کتاب خود تنها «ابن مقفع» می نویسد نه عبدالله بن مقفع بدان معنا نیست که فرزند او محمد مد نظر است. زیرا ابن مقفع تبدیل به اسم علم برای شخص خاصی شده است.

۴ـ نسخه بسیار مغلوط دانشگاه قدیس یوسف بیروت که در تاریخ ۱۲۴۵ هجری قمری و ظاهرا از روی نسخه آصفیه هند رونویسی شده است و در پایان آن چهار کتاب منطقی مزبور را به محمد بن عبدالله بن مقفع نسبت می دهد نمی تواند دلیل محکمی باشد زیرا برخی نسخه های دیگر که قدمت بیشتری دارند از قبیل نسخه مدرسه غرب همدان کتابت ۱۰۴۲ هجری این کتاب ها را به ابو محمد عبدالله بن مقفع نسبت می دهند. علامه قزوینی و ملک الشعرای بهار نیز این تحریف نام «ابومحمد» به «محمد» را تایید می نمایند. علاوه بر آن بروکلمان در کتاب خود *تاریخ ادبیات عرب* از نسخه آصفیه ترجمه کتاب های منطقی مزبور را به احمد بن المقفع نسبت می دهد و سپس به مقاله پل کراوس ارجاع می دهد.

۵ـ ظاهرا ابن مقفع پسری به نام محمد داشت ولی در هیچ یک از منابع اصلی ذکری از اینکه او آثار منطقی را ترجمه کرده باشد نیست. اگر وی از مترجمین آثار منطقی ارسطو بود باید نام او در منابع می آمد.

۶ـ این استدلال که به دلیل ترجمه جوهر به عین معلوم می شود که کتب منطقی ارسطو از یونانی برگردانده شده است نه از پهلوی نیز سخن خوارزمی در *مفاتیح العلوم* و *توضیحات* عبد الرحمن بدوی کفایت می کند و ما آنها را تکرار نمی کنیم.

۷ـ دلیل محکم دیگری که حاکی از آن است که ابن مقفع آثار منطقی ارسطو را ترجمه کرده این است که بزرگان علم و زندگینامه نویسان قدیم که از کاتبان نسخه های خطی این آثار به عصر ابن مقفع نزدیک تر بودند از قبیل قفطی، ابن ابی اصیبعه، بطلیوسی، خوارزمی، جاحظ و قاضی صاعد اندلسی همگی به ترجمه این آثار به دست ابن مقفع اعتراف کرده اند. چگونه می توان همه آنان را در این اتفاق نظر به غفلت متهم کرد!

مشخص نیست چرا برخی مستشرقین از قبیل کراوس و فرلانی و رشر و غیره تنها به دلیل برخی نسخه ها و بدون مستندات کافی در این امر اصرار دارند که فرزند ابن مقفع مترجم آثار منطقی است. بنابر این تا زمانی که سند و مستندات محکم تری یافت نشود باید بپذیریم که ابن مقفع چهار کتاب منطقی ارسطو را نیز به زبان عربی ترجمه کرده است. ر.ک. به: دانش پژوه، پیشین، ص. ۷۳ـ۷۷ **مقدمه** و غفرانی خراسانی، پیشین، ص. ۱۵۹ـ۱۶۶ و کارل بروکلمان. *تاریخ الأدب العربی*. ترجمه عبد الحلیم النجار و السید یعقوب بکر. (قم: موسسه دار الکتاب الاسلامی، ۲۰۰۸)، المجلد الثانی. ص. ۹۸. (مترجم)

زمینه های یونانی و ایرانی
دانشنامه نویسی در اسلام

دیمیتری گوتاس

دانشنامه‌نویسی[1] در زبان عربی[2] لااقل با سه نوع نگارش متفاوت در گذشته عرضه شده است. شکل‌ها و کارویژه های گوناگون این سه نوع نگارش به نحوی است که اگر بخواهیم سرچشمه های مختلف آنها را بیابیم به گمراهی می افتیم. نخستین نوع نگارش همانی است که به جای دانشنامه [یا دایره المعارف] می توان آن را «فهرست علوم»[3] نامید زیرا این فهرست به شکل خیلی جامع و فراگیر موضوعات را مورد توجه قرار نمی دهد بلکه به اختصار به توصیف جور به جور موضوعات مزبور می پردازد. در این نوع دانشنامه ها دو گرایش را می توان مشخص نمود البته مسلماً همیشه نمی توان این دو گرایش را به راحتی از هم تمییز داد. در یک سو آثاری هستند که فقط به طبقه بندی علوم می پردازند. این آثار تا حدی از سنت یونانی تبعیت می کنند و علوم متعلق به سنت اسلامی نیز به آنها اضافه شده است. در سوی دیگر آثاری هستند که برای اینکه همه علوم را دربر بگیرند و مباحث عمیق تری را به بحث بگذارند فراتر از توصیف صرف و طبقه بندی یک سلسله علوم منتخب می روند. آثار کندی، خوارزمی، ابن سینا، ابو سهل مسیحی، ابو الفرج بن طیب، ابن اکفانی به دسته اول و آثار فارابی، اخوان الصفا، عامری، ابن فریغون،

ابو حیان توحیدی، ابن حزم، فخر الدین رازی و البته ابن خلدون به دسته دوم تعلق دارند.[۴]

دومین نوع دانشنامه‌نویسی را نوشته هایی تشکیل می دهند که تقریباً می توان آنها را «پندنامه شهریاران»[۵] نامید. اینها شامل نصایحی می باشند که غالباً دارای محتوای سیاسی و اخلاقی هستند و از نظر شکلی مکتوباتی هستند که شخصی حکیم و عاقل خطاب به یکی از فرمانروایان می نویسد.

سومین نوع دانشنامه‌نویسی نوع معروفی از نگارش در آثار ادبی عربی است که از نمونه های شاخص آن *عیون الاخبار* ابن قتیبه و *عقد الفرید* ابن عبد ربه می باشد. این آثار مجموعه هایی غیر خیالی هستند با اخبار سرگرم کننده و آموزنده درباره موضوعات متنوع که هر یک از موضوعات تک به تک در فصل های مختص به آنها مورد بحث قرار می گیرند.

سرچشمه ها و منابع این سه نوع دانشنامه‌نویسی به آثار یونانی و فارسی قبل از اسلام بر می گردد. ترجمه این آثار به زبان عربی از دهه های آخر سلسله اموی آغاز شد و در طول عصر با شکوه نهضت ترجمه در اوایل دوره عباسی شکوفا گردید. در اینجا به اختصار به این مسأله خواهیم پرداخت که این گونه زمینه های یونانی و فارسی چه مسیری را دنبال می کردند.

فهرست علوم

نخستین نوع دانشنامه‌نویسی که ارائه فهرستی از علوم می باشد مستقیماً از الگوهای یونانی اقتباس شده است. این مطلب قبلاً بارها بیان شده است اما ارزش این را دارد که مسایل اساسی را دوباره بیان کنیم

و برخی جنبه های این تحول را که گاهی نادیده انگاشته می شود مورد تاکید قرار دهیم.

سازماندهی علم و دانش در یونان باستان در قرن پنجم قبل از میلاد با سوفیست ها آغاز شد. در این زمان مقدمات و عناصر اولیه علومی را که بعدها [در قرون میانه] علوم سه گانه [۶] (نحو، خطابه و منطق) و علوم چهارگانه[۷] (حساب، هندسه نجوم و موسیقی) نامیدند می بینیم.[۸] در واقع علوم چهارگانه از قبل یعنی از زمان پذیرش تعالیم فیثاغورث[۹] و تاکید آن بر موضوعات ریاضی به همت هیپیاس[۱۰] سوفیست متعلق به قرن پنجم قبل از میلاد، مورد توجه قرار گرفت. ارسطو که نوشته هایش را در آتن قدیم به دنبال این تحولات به نگارش درآورد آثاری را خلق کرد که فی نفسه دایرة المعارف هستند زیرا این آثار که شامل رساله های جداگانه و سایر انواع نوشته ها است اکثر موضوعاتی را که در آن زمان رایج بود می پوشاند. پیروان مکتب [یا مدرسه] مشاء[۱۱] که ارسطو بنیانگذار آن بود از اهمیت دستاوردهای او بخوبی آگاهی داشتند و بر این اساس جانشینان وی همه علوم را آگاهانه به شکلی نظام‌مند درآوردند.[۱۲] بسیاری از نوشته های مشائیون این دوره باقی نمانده کما اینکه تقریباً همه آثار خود ارسطو نیز غیر از رساله های مربوط به مکتب مزبور به جا نمانده است. اما سرنوشت دانش و تحقیق چرخش شگفت آوری کرد و ظهور مجدد و انتشار رساله های باقیمانده ارسطو پایه و اساسی را برای دانشنامه نویسی در دوره های بعدی در یونان باستان و پس از آن در عصر میانه در کشورهای عربی و لاتین زبان به وجود آورد.

حکایت نجات اتفاقی رساله های به اصطلاح «داخلی»[۱۳] ارسطو که نه برای انتشار بلکه برای استفاده در داخل مکتب مشائی در نظر گرفته

شده بود حکایتی است که حس کنجکاوی را بر می‌انگیزد و با کل موضوع طبقه بندی علوم نیز مرتبط است.

بر اساس کامل ترین روایت از این حکایت که پلوتارک (وفات ۱۲۰ م.) مولف پرکار و شهیر قرن دوم میلادی در کتاب خود *زندگینامه ها* [۱۴] آن را نقل می کند و ضمن آن به شرح حال سولا[۱۵] دیکتاتور رومی می پردازد و همچنین بر اساس سایر منابعی که همین روایت را تکمیل نموده اند، یادداشت های سخنرانی های ارسطو که پس از مرگش در اختیار شاگرد و وصی او تئوفراستوس[۱۶] قرار گرفت توسط وی به شخصی به نام نلئوس[۱۷] که یکی از اعضای مکتب ارسطو در آتن بود واگذار گردید. نلئوس مجموعه این یادداشت ها را به زادگاهش اسکپسیس[۱۸] که شهری در غرب آسیای صغیر و نزدیک تنگه های داردانل[۱۹] بود منتقل نمود. ظاهراً این مجموعه نسل های متوالی در همان جا بدون استفاده و ناشناخته باقی ماند تا اینکه شخص محترمی به نام آپلیکون [۲۰] که از علاقه مندان به جمع آوری کتب و از ستایندگان ارسطو بود آن را یافت به آتن بازگرداند. این قضیه باید در پایان قرن دوم قبل از میلاد اتفاق افتاده باشد. پس از آن سولا دیکتاتور رومی کتابخانه را از آپلیکون گرفت و در سال ۸۳ قبل از میلاد آن را به روم انتقال داد. یکی از نحویون مشهور یونان به نام تیرانیو[۲۱] در سال ۷۱ قبل از میلاد اسیر و به روم آورده شد ولی بی تردید به دلیل سواد و تحصیلاتش سرانجام آزاد شد. چنانکه یکی از منابع به ما می گوید وی با جلب نظر کتابدار و تعلیم او به کتابخانه ارسطو واقع در خانه سولا دسترسی پیدا کرد و توانست نسخه های خطی آن را مرتب نماید. تیرانیو از این کتاب ها نسخه برداری کرد و به آندرونیکوس اهل رودس[۲۲] سپرد. آندرونیکوس نیز آنها را تصحیح و منتشر نمود و فهرستی

از آنها ترتیب داد. ما تاریخ دقیقی از این تحولات در دست نداریم ولی این وقایع باید حول و حوش سال ۵۰ قبل از میلاد رخ داده باشد. آثار اصلی ارسطو یعنی رساله هایی که برای مکتب مشاء در نظر گرفته شده بودند و امروزه برای ما شناخته شده هستند سرانجام به شکل کنونی منتشر شدند و تقریباً ۲۷۵ سال بعد از مرگش در اختیار جهان علم و دانش قرار گرفتند.[۲۳]

آندرونیکوس در کتابش مشکلی را که همه مصححان با آن روبرو بودند حل نمود. منظور از مشکل مزبور این بود که با مراجعه به خود ارسطو بتوانند درباره نظم و ترتیب آثار او تصمیم گیری نمایند. همانطور که قبلاً اشاره کوتاهی به آن شد، ارسطو از ضرورت داشتن یک موضع نظری درباره به هم پیوستگی همه علومی که دانش بشری را می سازند بخوبی آگاهی داشت و طبق تصحیح آندرونیکوس در برخی بخش های آثارش همه علوم را به سه طبقه تقسیم کرد: عملی، خلاق و نظری[۲۴] و علوم نظری را نیز به ریاضیات، طبیعیات [فیزیک] و علوم الهی تقسیم نمود.[۲۵] آندرونیکوس از این طبقه بندی متابعت کرد و زیر هر عنوان آثار منطبق با آن را درج نمود. وی برای اینکه از یک مقدمه روش شناختی پیروی کرده باشد در آغاز این مجموعه رساله های منطقی را قرار داد. طبقه بندی رساله های مشائی باقی مانده از ارسطو به دست آندرونیکوس به نحوی که می توان از همه مدارک و شواهد موجود دوباره آنها را بازسازی نمود به شرح زیر می باشد[۲۶]:

۱ـ منطق: مقولات[۲۷] *[قاطیغوریاس]*، درباره عبارت[۲۸] *[باری ارمینیاس]*، تحلیل (تحلیلات اول)[۲۹] *[آنالوطیقای اول]*، جدل[۳۰] *[طوبیقا]*، برهان (تحلیلات ثانی)[۳۱] *[آنالوطیقای ثانی یا ابو دیقطیقا]*، رد و ابطال از راه

مغالطه[۳۲] *[سوفسطیقا]*.

۲ـ علوم عملی (اخلاق و سیاست): الف ـ *اخلاق نیکوماخسی*[۳۳]، *اخلاق کبیر*[۳۴]، *اخلاق اودموسی*[۳۵]. ب ـ *سیاست*[۳۶].

۳ـ علوم خلاق: *شعر*[۳۷] *[بوطیقا]*، *خطابه*[۳۸]

۴ـ علوم نظری: الف ـ طبیعت[۳۹] [سمع الکیان]، درباره آسمان[۴۰] [سماء وعالم]، درباره به وجود آمدن و مردن[۴۱] [کون وفساد]، هواشناسی[۴۲] [آثار علویه]، درباره نفس[۴۳]، درباره حس و محسوس[۴۴]، درباره حافظه و درباره خواب[۴۵]، جنبش حیوانات[۴۶]، تاریخ حیوانات[۴۷]، اجزاء حیوانات[۴۸] [طبایع الحیوان]، تکوّن حیوانات[۴۹]، حرکت مکانی حیوانات[۵۰]، درباره درازی و کوتاهی زندگانی[۵۱]، درباب زندگی و مرگ[۵۲]، درباره گیاهان[۵۳]. ب ـ متافیزیک[۵۴] [مابعد الطبیعه].

طبقه بندی آثار ارسطو به دست آندرونیکوس به عنوان یک طبقه بندی معیار و متعارف پذیرفته شد و نتایج ماندگاری بر امور آموزش و فلسفه بر جای گذاشت. خصوصاً علمای نو افلاطونی در اواخر عهد قدیم طبقه بندی آندرونیکوس را تفصیل دادند و اضافات و تغییرات متنوعی در آن اعمال کردند. خصوصاً آنان تغییرات عمده ای را در طبقه بندی کتاب های مربوط به منطق انجام دادند. آندرونیکوس تنها شش کتاب را ذیل منطق شمرده بود و کتاب های *خطابه* و *شعر* را در طبقه دیگری یعنی در طبقه علوم خلاق جای داده بود در حالی که علمای نو افلاطونی این دو اثر را نیز جزوی از *منطق* یا *ارغنون* دانستند زیرا دو کتاب مزبور نیز به قضایا مربوط می شود یعنی گزاره های خطابی و شعری که صدق و کذب آنها را می توانیم بیان کنیم. بدین ترتیب تعداد کتاب های منطقی ارسطو به هشت کتاب رسید که سه کتاب آن (مقولات، درباره عبارت و تحلیلات

اولی) مقدمه کتاب *برهان* محسوب می شدند و چهارمی (تحلیلات دوم) که خود کتاب *برهان* بود و چهار کتاب باقیمانده *(جدل، مغالطات، خطابه و شعر)* نیز از برهان حمایت می کردند زیرا اینها نشان می دادند که گزاره ها و قیاسات مبتنی بر جدل، سفسطه، خطابه و شعر به پایه برهان نمی رسند. بعد از این تجدیدنظرها برنامه درسی منطق شامل هشت کتاب شد به علاوه مقدمه ای که فرفوریوس[۵۵] شاگرد افلوطین بر آنها نوشت یعنی همان *ایساغوجی*[۵۶] معروف.

جالب توجه است که به نظر می رسد تحولات بعدی [در باب این موضوع] در دوران قدیم تا حدی ملهم از نظریه های جالینوس درباره زبان و قضایای منطقی بود. جالینوس در برخی سطور از کتاب خود *درباره آرای بقراط و افلاطون*[۵۷] قضایا یا مقدماتی[۵۸] را که در گفتار علمی به کار می رود به چهار قسمت طبقه بندی کرد.[۵۹] این چهار نوع قضیه از لحاظ ارزش صدق و درستی به ترتیب عبارتند از: علمی (یعنی برهانی)، جدلی، خطابی و مغالطه.[۶۰] روشن است که غیر از قضایای شعری که جالینوس اصلاً ذکری از آن به میان نمی آورد مابقی قضایا از لحاظ نوع و تعداد با قضایایی که نو افلاطونیان در گذشته بسط داده بودند یکسان است. اهمیت جالینوس در تحولات فلسفی اسکندریه در دوران قدیم از این بابت بود که ارزش او در برنامه های درسی آموزش عالی در دهه های آخر قبل از ظهور اسلام رو به افزایش رفت. در همین دوران بود که شانزده اثر او معروف به *جوامع الاسکندرانیین*[۶۱] در ارتباط با بازسازی آموزش طب عالی به وجود آمد که شامل منطق نیز می‌شد.[۶۲] بنابراین به نظر می رسد که نظریه های جالینوس در ارتباط با زبان که با گرایش های آموزش عمومی نوافلاطونیان متأخر هماهنگ بود به برنامه های درسی راه

یافت و به شکل گیری نهایی طبقه بندی علوم قبل از ظهور اسلام کمک نمود.

در پی این تحولات، نوافلاطونیان متأخر طرح و چارچوب مبسوطی برای طبقه بندی آثار ارسطو درانداختند به نحوی که هر یک از رساله های او منطبق بر یک زمینه مطالعاتی بود. نتیجه این فرآیند این بود که طبقه بندی آثار ارسطو در واقع طبقه بندی همه علوم و کل دانش بشری شد. نقش این طبقه بندی را که به تدریج با اهمیت تر شد باید مورد تاکید قرار داد. در مورد آندرونیکوس نقش این طبقه بندی به صورت انجام اصلاحاتی در آن بود، در مورد شارحان نخستین آثار ارسطو این نقش عمدتاً شکل توصیفی و آموزشی به خود گرفت زیرا نویسندگان تلاش کردند که به مخاطبان خود ترتیب آثار ارسطو را بیاموزند و به آنان نظم و ترتیب مطالعه این آثار را که برای تحصیل درست فلسفه لازم است یاد دادند و سرانجام طبقه بندی آثار ارسطو برای علمای قدیم اسکندریه ارزش هنجاری به خود گرفت زیرا بازتاب واقعیت هستی شناختی نیز بود به عبارت دیگر همه علوم بر همین اساس تقسیم شده بودند زیرا علوم را ذاتاً و فی نفسه تنها بدین صورت می شد تقسیم کرد.[۶۳] بنابراین توجیه نظری طبقه بندی، جزئی از فلسفه ای شد که آن را آموزش می‌دادند و ارسطو نیز به مقام انسانی ارتقا یافت که همه این علوم را تا حد کمال دارا بود.

طبقه بندی علوم در سده های بعدی به تقسیم بندی معیار تبدیل شد و با اندکی اصلاحات و تغییرات در هر عصر و مکانی دوباره در جهان قرون وسطا در میان لاتینی ها و اعراب ظهور کرد.

پندنامه شهریاران

ادبیات پندنامه نویسی در زبان عربی محصول جمع و تلفیق سه گونه سنت عربی، ایرانی و یونانی است. عقاید و عناصر هندی هم نقش عمده ای ایفا نمودند به ویژه آن دسته از تألیفات سانسکریت که با عناوین *کلیله و دمنه* و *بلوهر و یوذاسف (یا بلوهر و بوذاسف)* به زبان عربی نوشته شدند. اما از آنجا که این آثار از ترجمه های فارسی میانه (پهلوی) به زبان عربی انتقال یافتند می توان آنها را جزو زمینه های ایرانی پندنامه ها به شمار آورد.

لازم است ریشه پندنامه های شهریاران در ادبیات عرب مورد کاوش قرار گیرد مع ذلک مطمئناً اصل و ریشه آن در ادبیات حِکمی قبل از اسلام و اوایل دوره اسلامی و نیز در مواعظ، مکتوبات و مراسلات حکّام اولیه عرب و عمّال آنان نهفته است. اما چیزی که موجب شد این نوع ادبی از لحاظ محتوایی به شکل دانشنامه درآید این بود که مکتوبات و مراسلات و مواعظ که در اختیار نخبگان اداری دربار اموی و عباسی بود به دست آنها توسعه یافت. منشآت این افراد از لحاظ پوشش مطالب و وسعت به مراتب جامع تر از قطعات پراکنده مرتبط با حکمت سیاسی در میان اعراب مسلمان صدر اسلام بود. این ابتکار از منشیان دربار اموی که جانشینان بلافصل همکاران بیزانسی خود در دمشق بودند سرچشمه گرفته بود.

شخصی که ابتکار پندنامه نویسی عربی و نیز سبک منثور خاص آن به او نسبت داده شده است عبد الحمید بن یحیی (م. ۷۵۰ میلادی) نام دارد که کاتب آخرین خلفای اموی بود. در میان رسائل باقیمانده از وی نامه مشهوری وجود دارد که ضمن آن به همکاران کاتب خود پند می دهد. قطعات پراکنده دیگری نیز از او خطاب به مروان بن محمد آخرین

خلیفه اموی باقی مانده است.[۶۴] اما به نظر می رسد که از همه مهم تر فعالیت های سالم ابو العلاء، کاتب خلیفه هشام بن عبد الملک (خلافت از۷۲۴ تا ۷۴۳ میلادی) برادر زن (یا پدر زن) عبد الحمید و همکار ارشد او بود که تاثیر اصلی را داشته است.[۶۵] به نظر می رسد که سالم در ترغیب به ترجمه برخی نامه های منسوب به ارسطو خطاب به اسکندر ، ظاهراً از یونانی، درباره موضوعات کلی سیاسی و فن حکمروایی دست داشته است.[۶۶] این نامه ها که س.م. استرن صحت انتساب یکی از آنها را ادعا کرده است[۶۷] در وهله اول از رساله ها و آیین نامه های اداری و مقررات جنگی (تاکتیک)[۶۸] بیزانس اقتباس شده و اطلاعاتی نیز از دوره های کلاسیک و هلنی و همچنین داده های به اصطلاح هرمسی برگرفته از منابع متفرقه به آن افزوده شده است.[۶۹] بخش های عمده ای از مفاد این نامه ها دوباره نویسی شده و اضافاتی نیز به زبان عربی از منابع فارسی تا پایان قرن دهم میلادي به آن افزوده شده و تحت عنوان *سر الاسرار*[۷۰] به منصه ظهور رسیده است. این اثر پندنامه ای دانشنامهوار است که هم در اسلام و هم در ترجمه های اروپایی آن در غرب عصر میانه و اوایل دوره معاصر از نفوذ بسیار زیادی برخوردار بوده است.[۷۱] کامل ترین چاپ کتاب عربی *سر الاسرار* شامل دانشنامه ای واقعی در ده فصل است و در همه موضوعاتی که تصور می شود یک زمامدار لازم است بداند اطلاعاتی را بدین شرح در بر دارد: فصل۱: انواع پادشاهان؛ فصل۲: رفتار پادشاهان و سلوک درست، دفاع از طالع بینی، سلامت جسمی و روانی و حفظ آن، چهره شناسی و کاربردهای آن؛ فصل۳: عدالت؛ فصل۴: وزیران؛ فصل۵: منشیان؛ فصل۶: سفیران؛ فصل۷: حکام؛ فصل۸: فرمانداران سپاه؛ فصل۹: جنگها؛ فصل ۱۰: علوم غیبی.

ادبیات حِکمی و ادب

حکایت پندنامه های شهریاران را در بحث از منابع و تحولات کتاب های عربی در باب «ادب» بهتر می توان ادامه داد. هر دوی اینها یونانی و ایرانی هستند. سرچشمه های یونانی آنها را اصولاً سخنان فلاسفه ای تشکیل می دهد که در مجموعه های معروفی به زبان عربی از قبیل *صوان الحکمه*[۷۲] مشهور یا *مختار الحکم*[۷۳] مباشر بن فاتک به منصه ظهور رسیده اند. من در جای دیگری به تفصیل درباره این دسته از آثار بحث کرده ام و در اینجا جز اینکه از اهمیت حضور و نفوذ آنها در «ادب» عربی یاد کنیم لازم نیست وارد بحث شویم.[۷۴] اما به نظر می رسد که وسعت مطالب و ماهیت دانشنامه وار بودن مجموعه های عربی مزبور در اصل برگرفته از «ادب» و ادبیات حکمی ساسانیان، «اندرزنامه» های گسترده و کتاب های آداب معاشرت به زبان پهلوی است. این دسته از آثار پهلوی در کنار نهضت ترجمه یونانی ـ عربی در اوایل دوره عباسی، در یک نهضت ترجمه فارسی ـ عربی که به همان اندازه اهمیت داشت به زبان عربی ترجمه شدند.[۷۵] برای شناخت دامنه وسیع موضوعاتی که «ادب» ساسانی به آنها توجه داشت فهرستی از انواع دانش هایی که یک جوان فرهیخته مطابق کتاب پهلوی *خسرو و ریدک* (رساله مختصری درباره آموزش طبقه نجبای ساسانی) باید از آنها مطلع می بود و ترجمه عربی آن در کتاب *غرر السیر* ثعالبی آمده است می آورم: «دانش دین؛ دبیری؛ خوشنویسی؛ تاریخ؛ حکمت؛ البسه؛ بستر و پوشش های آن؛ ورزش ها: سوارکاری، تیراندازی، نیزه پرانی، چوگان بازی، پتک اندازی؛ موسیقی، آوازخوانی، شعر، ساز نوازی، نغمه ها و اسلوب های خنیاگری؛ ستارگان؛ بازی ها: شطرنج، تخته نرد و سایر بازی ها؛ آشپزی و توسعه طعم های

طیب؛ میوه ها؛ شراب ها؛ آب؛ گل ها، عطور، فضایل اخلاقی و زیبایی های جسمی زنان، کوه نوردی؛ سواری گرفتن و بار گذاشتن بر حیوانات.»[۷۶]

اگر دیوانسالاران اموی به علت ارتباط مستقیم با نظام اداری بیزانس انتقال اندیشه های یونانی به پندنامه های عربی را بر عهده گرفتند اما کارگزاران ایرانی نیز که سمت های مشابهی در اواخر دوره اموی و اوایل دوره عباسی داشتند نظیر آن را با ترجمه آثار ساسانی از زبان پهلوی به وجود آوردند. ابن مقفع به عنوان مترجم متون حکمی ساسانی و متون مرتبط با آن به زبان عربی در این زمینه بی رقیب است. او نویسنده پندنامه مستقلی به نام *الادب الکبیر*[۷۷] می باشد که مبتنی بر همین متون حکمی است و رساله نصیحت آمیزی به نام *رسالة الصحابه*[۷۸] به منصور خلیفه عباسی نوشته است که ضمن آن از قدرت متمرکز خلیفه بر کلیه نهادهای حکومتی و تنفیذ و اجرای آیین مذهبی مرسوم حمایت کرده است. پس از ابن مقفع با ادامه ترجمه متون پهلوی به زبان عربی از قبیل *کتاب التاج*[۷۹] که بین سال های ۸۴۷ و ۸۶۱ میلادی به عربی برگردان شده است مطالب مربوط به دوره ساسانی کم کم در پندنامه ها تسلط پیدا کرد. سرانجام این وضعیت بعد از اینکه در قرن یازدهم میلادی زبان فارسی به عنوان یک زبان ادبی ظاهر شد به تالیف پندنامه های فارسی منجر گردید. در طول کمتر از سی سال در زمان ظهور سلجوقیان در عراق و ایران سه کتاب از این گونه آثار نوشته شد:

۱ـ *قابوس نامه* تالیف کیکاووس از شهریاران آل زیار در طبرستان که آن را در سال ۱۰۸۲ میلادی برای فرزند و وارث خود گیلانشاه نوشته است.

۲ـ *سیاستنامه*[۸۰] که به قلم خواجه نظام الملک وزیر مشهور سلطان ملکشاه سلجوقی اندکی قبل از به قتل رسیدنش در سال ۱۰۹۲ میلادی نوشته شد.

۳ـ *نصیحه الملوک*[۸۱] که خطاب به حاکم سلجوقی محمد بن ملکشاه نوشته شد و از کسی جز غزالی نمی تواند باشد.[۸۲]

سرانجام این آثار جایگاه عمده ای در میان پندنامه های اسلامی یافتند و تا حد زیادی نقش تعیین کننده ای در تحول این نوع آثار در دوره های بعد پیدا کردند. نخستین کتاب یاد شده *[قابوس نامه]* به زبان ترکی عثمانی ترجمه شد ولی سومین کتاب *[نصیحه الملوک]* هم به زبان عربی و هم به ترکی برگردان شد. کتاب غزالی انگیزه ای شد تا طرطوشی اندلسی (وفات در سال۱۱۲۶ یا ۱۱۳۱ میلادی) نیز تلاش مشابهی را به انجام رساند. کتاب *سراج الملوک*[۸۳] طرطوشی مورد بررسی و مطالعه ابن خلدون نیز قرار گرفت. قصد طرطوشی این بود که از غزالی پیشی بگیرد ولی چنانکه معلوم است به هدف خود نرسید و این عیوب طرطوشی بود که انگیزه و وسیله نقد ابن خلدون شد. افکار و اندیشه هایی که در مجموعه های دانشنامه گونه ادبی و پندنامه ها درباره ماهیت حکومت، صفات و خصایص، وظایف و رفتار پادشاهان و نیز علل ظهور و سقوط سلسله ها نهفته است همچون بسیاری از دیگر مفاهیم سازنده تار و پود تمدن اسلامی در شاهکار ابن خلدون یعنی کتاب *مقدمه* (مقدمه کتاب تاریخ او با عنوان *کتاب العبر*[۸۴]) با ضابطه بندی های نظری مطرح گردید. ابن خلدون خود در نخستین بخش از کتابش می گوید که این گونه کتاب ها را سلف تحقیق خود می داند. وی از میان این آثار سخنان پادشاهان و مقامات ساسانی، *سرالاسرار* که منسوب به ارسطو است و در میان مردم متداول است، کتاب های ابن مقفع درباب ادب و *سراج الملوک* طـــرطـــوشی را نام می برد. بدین ترتیب دانشنامه نویسی که مبتنی بر منابع یونانی و فارسی بود و سپس در تمدن اسلامی عصر میانه توسعه یافت یکی از منابع الهام ابن خلدون شد.[۸۵]

* این مقاله برگردان فارسی مقاله انگلیسی زیر می باشد:
Dimitri gutas. "The Greek and Persian Background of Early Arabic Encyclopedism". In Gerhard Endress (ed.) *Organizing Knowledge: Encyclopedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World.* (Leiden: Brill, 2006), pp. 91-102.

پی نوشت ها:
۱ـ نگارنده ترجیح می دهد به جای «دانشنامه ها» (encyclopedias) از «دانشنامه نویسی» (encyclopedism) سخن بگوید تا هم تمام شاخه های علم را که در کتب عربی قدیم قابل مشاهده است در بر بگیرد و هم از «دانشنامه» [دایره المعارف] نامیده شدن آنها جلوگیری شود زیرا در ارجاعاتی که به این اصطلاح شده است با دقت کافی آن را تعریف نکرده اند.
۲ـ شاید واژه فارسی «دانشنامه نویسی» و یا حتی «گرایش به دانشنامه نویسی» و یا «مکتب دانشنامه نویسی» یا «دایره المعارف نویسی» هم حتی منظور نویسنده را بخوبی نرساند. بخش اول این واژه در زبان یونانی به معنای «چرخشی» یا «در گردش» می باشد. بخش دوم نیز به معنای «آموزش» می باشد. اگر بخواهیم واژه ای بیابیم که تمام منظور نویسنده را نشان دهد ظاهرا خود مفهوم لغوی "encyclopedism" به معنای «گرایش یا مکتب آموزش عمومی» این منظور را بهتر برساند اگر چه دراین حالت هم به نظر می رسد که این مفهوم اعم و اوسع از منظور نویسنده باشد. (مترجم)

3- inventories of the Sciences.

۴ـ برای آشنایی با توزیع تقریباً گوناگون این آثار با توجه به معیارهای مربوطه و نیز برای آشنایی با کتاب شناسی کاملی در زمینه نوشته های مرتبط با این موضوع بنگرید به:
H. H. Biesterfeldt, 'Arabisch-islamische Enzyklopädien: Formen und Funktionen', in Christel Meier, ed., *Die Enzzklopädie im Mittelaltervom Hochmittelalter bis zur frühen Neuzeit* (münchen: Wilhelm Fink, 2002), pp. 43-83. Cf. Also his'Medieval Arabic Encyclopedias of Science and Philosophy', in Steven Harvey, ed., *The Medieval Hebrew Encyclopedias of Science and Philosophy* (Boston: Kluwer, 2000), pp. 77-98.

5- Mirrors for princes.

6- Trivium.

7- Quadrivium.

۸ـ بر اساس نظام آموزشی قرون وسطی علوم درسی آزاد (Liberal Arts) شامل هفت علم بود. منظور از علوم آزاد علومی بود که برای انسان های آزاد اندیش و یا آزاد فراهم شده و هدف از این نوع آموزش باز کردن ذهن افراد، تصحیح آن، توانمند ساختن آن برای دانستن، فهم مطلب، بهره گیری و کاربرد آن و بیان فصیح مطالب بود. علوم سه گانه (Trivium) که در لاتین به معنای «سه راه» است شامل سه علم صرف و نحو، منطق و خطابه بود و در واقع دوره مقدماتی برای یاد گیری علوم چهار گانه (Quadr-vium) شامل حساب، موسیقی، هندسه و نجوم به شمار می رفت. اینها روی هم علوم هفتگانه یا علوم آزاد را تشکیل می داند. البته علوم سه گانه در دوران رواقیون سه قرن

قبل از میلاد مسیح در یونان وجود داشت ولی با این تعبیر لاتینی در قرون وسطی به کار گرفته شد. البته سایر علوم نیز در دل اینها جای داشت. در قرون وسطی علوم توسط روحانیون تدریس می شد و هدف از این آموزش ها خدمت به کلیسا و فهم صحیح کتاب مقدس و نوشته های پدران روحانی کلیسا در گذشته بود. (مترجم)

9- Pythagorean teachings.

10- Hippias.

11- Peripatetic School.

۱۲ـ برای آشنایی با این تحولات در یونان باستان نگاه کنید به مقالاتی که در کتاب *Der Neue Pauly* درباره «آموزش عمومی» *(Enkyklios Paideia)* و «دانشنامه» (*Enzyklopädie*) با ارجاعاتی به نوشته های اصلی این موضوع منتشر شده است.

13- esoteric.

۱۴ـ Parallel Lives که در فارسی با ترجمه آقای رضا مشایخی با عنوان «حیات مردان نامی» در سال ۱۳۳۶ـ۱۳۳۸ از سوی بنگاه ترجمه و نشر کتاب منتشر گردید. (مترجم)

15- Sulla.

16- Theophrastus.

17- Neleus.

18- Skepsis.

19- Dardanelles.

20 Apellicon.

21- Tyrannio.

22- Andronicus of Rhodes.

۲۳ـ برای آشنایی با اسناد کاملی از این گزارش که ضمن آن به ادبیات قبل از آن نیز اشاره شده است به منبع زیر مراجعه کنید:

P. Moraux, *Der Aristotelismus bei den Griechen, vol.* I, Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias (Berlin: De Gruyter, 1973), pp. 58-94.

24- practical, productive and theoretical.

25- Topics 145a14-18, 157a9-11; Metaphysics E1 and K7. Cf. C. Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie.* Von der Spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie (Frankfurt: Peter Lang, 1985), pp. 25-28.

۲۶ـ هاین در کتابش *Definition und Einleitung* ص. ۴۱۴ این را به صورت مختصر آورده است و من معادل های انگلیسی عناوین آشنا را فهرست کرده ام. [البته این جانب نیز در ترجمه فارسی، عبارات مرسوم در کتب ارسطو را به همان نحوی که در اهم کتب درسی مرسوم در جهان اسلام درج شده است نیز آورده ام. مترجم]

27- *Categories.*

28- On Interpretation.

29- *Analytics (Prior Analytics).*

30- *Topics.* 31- Demonstration (Posterior Analytics).

32- Sophistical Refutations.
33- Nicomachean Ethics.
34- Magna Moralia.
35- Eudemian Ethics.
36- politics.
37- Poetics.
38- Rhetorics.
39- Physics.
40- On the Heavens.
41- On Coming to be and Passing Away.
42- Meteorology.
43- On the Soul.
44- On Sense Perception and its Objects.
45- On Memory and On Sleep.
46- Movements of Animals.
47- History of Animals.
48- Parts of Animals. 49- Generation of Animals.
50- Progression of Animals.
51- On Length and Shortness of Life.
52- On Life and Death.
53- On Plants.
54- Metaphysics.
55- Porphyry.
56- Eisagoge.
57- On the Opinions of Hippocrates and Plato.
58- Lemmata.

۵۹ـ احتمالا این همان کتابی است که ابن ابی اصیبعه در ص ۱۲۶ با عنوان *کتاب فی آراء ابقراط و فلاطن* یاد کرده است. بنا به گفته وی این کتاب ده مقاله است و هدف او از نگارش آن این بود که روشن کند افلاطون «قبل از اینکه از بقراط مطلبی اخذ کند» در اکثر سخنان خود با او موافقت داشت. این قسمت را دکتر محقق بدین شکل ترجمه کرده است: «این کتاب را در ده مقاله نوشته است و غرض او در آن این است که بیان کند که افلاطون در بیشتر گفتارهایش موافق بقراط است از جهت آنکه از او اخذ کرده است و ارسطو در چیزهایی که با آن دو مخالفت ورزیده خطا کرده است.» در حالی که در متن ابن ابی اصیبعه چنین است: «... و غرضه فیه ان یبین ان افلاطن فی اکثر اقاویله موافق لبقراط من قبل انه اخذها و ان ارسطوطالیس فیما خالفهما فیه قد اخطأ.» البته بخش اول از کتاب اول جالینوس مفقود شده است و بسیاری از مطالب در همان بخش روشن می شد. اما به نظر این جانب نکته عمده رساله جالینوس این است که افلاطون به عنوان یک فیلسوف و بقراط به عنوان یک طبیب مطالبی را بیان کرده اند که با یکدیگر توافق دارند بدون اینکه افلاطون بخواهد

آن را از بقراط اخذ کرده باشد و یا بالعکس. در واقع این تاییدی است برای جالینوس در اثبات نظرش که یک طبیب فاضل خود فیلسوف است. در عین حال از نظر جالینوس ارسطو نیز در مخالفت خود با آن دو راه خطا رفته است. حنین بن اسحاق در رساله خود درباره آثار جالینوس می نویسد که نسخه ای یونانی از این کتاب نزد او موجود بود و ایوب آن را به سریانی ترجمه کرد و حنین خود نیز آن را به سریانی ترجمه کرد و مقاله ای هم به دلیل بیان اعتذار جالینوس در مقاله هفتم کتاب به آن افزود و حبیش نیز این کتاب را برای محمد بن موسی ترجمه نمود. ر.ک. به:

Pierluigi Donini. "Psychology". In R. J. Hankinson (ed.). *The Cambridge Companion to Galen.* (New York: Cambridge University Press, 2008) pp. 186-189.

و نیز ر. ک به: ابن ابی اصیبعه. *عیون الأنباء فی طبقات الأطبّاء*. صححه محمد باسل عیون السّود. (بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۹۹۸)، ص. ۱۲۶ و رساله حنین بن اسحاق درباره آثار جالینوس در مهدی محقق. *بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی در فرق اسلامی*. (تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل کانادا، ۱۳۵۳)، ص. ۳۹۰ (مترجم).

60- See H. von Staden, "Science as Text, Science as history: Galen on Metaphor", in ph. J. van der Eijik et al., eds, *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context* (Amsterdam: Rodopi, 1995), vol. II, pp. 499-518, at 514 and note 45.

61- Summaria Alexandrinorum.

62- See D. Gutas, "The 'Alexandria to Baghdad' Complex of Narratives. A Contribution to the Study of Philosophical and Medical Historiography among the Arabs", Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale, 10 (1999): 155-193, at 169-174.

۶۳ـ برای مطالعه بحث کاملی در باب این موضوعات و جداول مربوط به آن نگاه کنید به:

D. Gutas, "Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's philosophy: A Milestone between Alexandria and Baghdad", Der Islam, 60 (1983): 231-267, at pp. 255-267.

۶۴ـ درباره عبد الحمید نگاه کنید به مقاله جامع زیر که دارای مراجع کتابشناسی کاملی نیز می باشد:

W. al-Qazi, "Early Islamic State Letters: The Question of Authenticity", in A. Cameron and L. I. Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East* (Princeton: The Darwin Press, 1992), pp. 215-275.

۶۵ـ عبد الحمید بن یحیی کاتب از نویسندگان برجسته رسائل در عهد اموی و به تعبیری بلیغ ترین کاتب این عصر بود که اسلوب خاصی را در نگارش نثر عربی ایجاد کرد و در این موضوع به جایگاهی رسید که مشهور بود رسائل با عبد الحمید آغاز شد و با ابن عمید خاتمه یافت. معروف است که وقتی از او می پرسند چگونه به این بلاغت دست یافتی همان عبارتی را به زبان می آورد که مدح همراه با ذم است و برای فرار از بیان صریح برتری علی (ع) در بلاغت به برخی بلغای عربی زبان ضد شیعه نسبت داده شده است یعنی «حفظ کلام الاصلع». آثار زیادی از او باقی نمانده است. محمد کرد علی که برخی رسائل او را منتشر نموده آنها را هزار ورق ذکر می کند. رساله ای که نویسنده از آن یاد می کند معروف به *رساله الی الکتاب* است. این رساله عام

است و مخاطب آن کاتب خاص و معینی نیست بلکه ضمن آن نویسنده فن کتابت و اهمیت کاتبان را شرح می دهد و حقوق خلفا و والیان را در سیاست هایشان و حقوق رعایا را به نحوی که تاثیر ادبیات ایرانی و ساسانی در آن مشاهده می شود گوشزد می کند. عبد الحمید دارای اصلیت ایرانی و شاگرد و داماد سالم ابو العلاء مولای هشام بن عبد الملک بود که با زبان یونانی آشنایی داشت و از این زبان ترجمه می کرد و به برخی رساله های ارسطو با ترجمه او اشاره شده است. ابن ندیم او را جزو بلغای ده گانه نخستین می شمارد. طه حسین، عبد الحمید را با فرهنگ یونانی مرتبط می سازد در حالی که تاثر او از فرهنگ ایرانی به واقعیت نزدیکتر است. ر.ک. به: محمد کرد علی. *رسائل البلغا*. (قاهره: دار الکتب العربیه الکبری، ۱۹۱۳)، صص. ۱۵ـ۱۶ و شوقی ضیف. *تاریخ الادب العربی: العصر العباسی*. الطبعه الحادیه عشره ، (قاهره: دار المعارف، ۱۹۶۳)، صص. ۴۷۰ـ۴۷۸. (مترجم)

۶۶ـ این نظر گریگناشی است که در مقاله زیر درباره «رسائل ارسطاطالیس الی سالم ابو العلاء» از آن دفاع کرده است:

M. Grignaschi. "Les Rasa'il Aristatalisa ila al-Iskandar de Salim Abu-l-Ala' et l'activite culturelle a l'epoque Omayyade", Bulletin d'Etudes Orientales,19 (1965-66): 7-83.

67- S.M. Stern. Aristotle and the World State. (Oxford: Cassirer, 1970).

۶۸ـ منظور رساله ها و کتب متعددی است که در دوره امپراطوری روم توسط افراد بسیاری از قبیل اوربیکیوس، آریان، سیریانوس، لئوی ششم، اورانوس درباره فنون و تاکتیک های جنگی نوشته شده است و یا رساله های دیگری که به برخی امپراتوران روم منسوب است و یا نویسندگان آنها ناشناخته می باشد. (مترجم)

69- See M. Manzalaoui. "The Pseudo-Aristotelian Kitab Sirr al-asrar", Oriens, 23-24 (1974): 147-257, at 194-219.

70- *Secretum Secretorum.*

۷۱ـ نگاه کنید به مجموعه مقالات منتشر شده در اثر زیر:

W. F. Ryan and C.B. Schmitt. Pseudo-Aristotle, *The Secret of Secrets. Sources and Influences.* (London: The Warburg Institute, 1982).

در زمینه های ایرانی این اثر نگاه کنید به:

M. Grignaschi. La 'as-Siyasatu-l-'ammiyah' et l'influence iranienne sur la pensee politique islamique", *In Monumentum Nyberg III* (Leiden: Brill, 1975) (= Acta Iranica 6), pp. 33-287.

مساله وجود زمینه های پهلوی در برخی از این نوشته ها هنوز به طور کامل مورد توجه قرار نگرفته است. نگاه کنید به مختصری از زمینه های پهلوی مفاد نسخه خطی شماره ۱۶۰۸ کتابخانه کوپرولوی استانبول و به مقاله ذاکری درباره مجموعه گفتارهایی که با عنوان *آداب الفلاسفه* به حنین بن اسحق منسوب است:

M. Zakeri. „Adab al-Falasifa: The Persian Content of an Arabic Collection of Aphorisms", Melanges de l'Universite Saint-Joseph, 57 (2004): 173-190.

72- *Dipository of Wisdom Literature.*

73- *Choice Sayings.*

۷۴ـ مخصوصا نگاه کنید به مقاله من با عنوان زیر:

D. Gutas. "Pre-Platonian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A

Review of the Sources", in W. Haase and H. Temporini, eds. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* (Berlin/New York: De Gruyter, 1994), PartII, Vol. 36.7 (reprinted in my Greek Philosophers in the Arabic tradition [Variorum Collected Studies Series], Aldershot 2000, no. I), pp. 4949-4954, with references to all the pertinent literature.

۷۵ـ جنبش یا نهضت ترجمه فارسی ـ عربی هنوز لازم است که مورد مطالعه عمیق قرار گیرد. باسورث ارزیابی ابتدایی از آن در مقاله زیر به عمل آورده است:

C. E. Bosworth. "The Persian Impact on Arabic Literature", in A. F. L. Beeston et al., eds., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* [Cambridge history of Arabic Literature] (Cambridge: University Press, 1983), pp. 483-496, at 486-492.

نخستین تحقیق نمونه و مفصل درباره یکی از اعضای این جنبش غیر از ابن مقفع بدست م. ذاکری در مقاله زیر انجام پذیرفته است:

M. Zakeri. "Ali ibn 'Ubauda ar-Raihani: A Forgotten Belletrist and Pahlavi Translator", Oriens, 34 (1994): 76-102.

درباره ادبیات اندرزنامه ای نیز نگاه کنید به مقاله «اندرز» در دایره المعارف ایرانیکا (Encyclopedia Iranica)، جلد دوم، صص. ۱۱ـ۲۲ نوشته صفا و شیکد.

۷۶ـ نگاه کنید به مقاله «ادب» در «دایره المعارف ایرانیکا»، جلد اول، صص. ۴۳۴ـ۴۳۵، نوشته جلال خالقی مطلق. [البته آنچه در اینجا نویسنده از کتاب ثعالبی نقل کرده در واقع بدین شکل نه در کتاب ثعالبی و نه در خود کتاب «خسرو و ریدک» آمده است. این مطالب را آقای خالقی مطلق در مقاله خود از کتاب ثعالبی اقتباس و فهرست نموده و نویسنده آن را از مقاله مزبور گرفته و به صورت خلاصه تر فهرست کرده است. مترجم]

77- *The Great Adab Book.*

78- *On the (Caliph's) Entourage.*

79- *Book of the Crown.*

80- *The Book of the Government.*

81- *Counsel for Kings.*

۸۲ـ هرچند به نظر می رسد که تنها بخش اول این کتاب که رساله ای در باب عقاید است به قلم غرالی باشد و نه بخش دوم آن که مختص پند نامه شهریاران است. بنگرید به:

P. Crone. "Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of Nasihat al-Muluk", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, 10 (1987): 167ff.

83- *Lamp for Kings.*

84- *Book of Examples.*

۸۵ـ برای دریافت توضیحات کامل تر درباره جوانب مختلف موضوعاتی که در بخش دوم و سوم این مقاله [یعنی پندنامه ها و ادبیات حکمی و ادب] از آنها بحث شد و آشنایی با ارجاعاتی که به نوشته های مربوط به این موضوعات شد رجوع کنید به:

D. Gutas. "Ethische Schriften im Islam" in W. Heinrichs. Ed., (Wiesbaden: Aula, 1990), pp. 346-365.

[لازم به ذکر است که ابن خلدون در فصل مزبور از «مقدمه» اشاره خاص به

«سرالاسرار» نمی کند. نکته ای که از خود عبارات ابن خلدون روشـن می گردد و نویسنده آن را در اینجا برجسته نکرده است این است که ابن خلدون از میان ارسطو و موبدان و حکیمان ایرانی و طرطوشی که ابواب کتابش را به «مقدمه» نزدیک می داند، ظاهرا ابن مقفع را بیشتر ترجیح می دهد. زیرا وی می گوید که از ارسطو و موبدان استفاده نکرده است و از روش و محتوای کار طرطوشی نیز انتقاد می کند ولی در مورد ابن مقفع می گوید که نکات و مسایل سیاسی کتابش را می توان در رساله های ابن مقفع نیز یافت با این تفاوت که ابن مقفع سخنان خود را به شیوه خطابه و با اسلوب بلاغت بیان کرده ولی او کتابش را به برهان و دلیل متحلی ساخته است. مترجم]

اندیشه یونانی در نظریه عدالت مسکویه

یاسین محمد

مسکویه (م.۴۲۱/۱۰۳۰) نخستین فیلسوف اسلامی[۱] است که اثر مهمی در زمینه فلسفه اخلاق نوشته است. کتاب وی به نام *تهذیب الأخلاق*[۲] تاثیر بسیاری بر توسعه فلسفه اخلاق اسلامی پس از وی داشته است. در این مقاله ما نظریه عدالت و شیوه ضبط و برداشت او را از مفهوم عدالت در یونان مورد بررسی قرار می دهیم. مسکویه عدالت نسبت به خود را به نحوی که از علم‌النفس افلاطونی می‌توان فهمید و نیز عدالت نسبت به دیگران را از نظر ارسطو مورد بحث قرار می‌دهد. وی این دو مفهوم از عدالت را با یکدیگر جمع و سازگار کرد بدین نحو که مفهوم عدالت را از نظر ارسطو پذیرفت و سپس آن را در چارچوب علم‌النفس افلاطونی وارد کرد.

من در اینجا نشان خواهم داد که چگونه مسکویه برای اینکه نظریه عدالت خود را بیشتر در راستای سنت اسلامی قرار دهد عناصر اسلامی را در نظریه خود داخل نمود. من همچنین برای اینکه نفوذ ارسطو را بر مسکویه نشان دهم نسخه عربی *اخلاق نیکوماخس*[۳] ترجمه حنین بن‌اسحاق (وفات ۸۷۳م.)[۴] را با *تهذیب الأخلاق* مقایسه خواهم کرد. مسکویه به عنوان یکی از معاصران قدیمی‌تر اصفهانی (وفات در

اواسط قرن۱۱ م.) [۵] راه را برای پالایش اندیشه های اخلاقی یونانی و تحویل آن به وی و سایر نویسندگان عربی نویس پس از او هموار نمود. همچنین نشان خواهم داد که برداشت ملموس و اجتماعی مسکویه از عدالت به روشنی بازتاب اندیشه های ارسطو است.

فضایل نفس

مسکویه نظریه افلاطون را در باب عدالت نفس پذیرفت و در راستای نظریه ارسطو پیامدهای اجتماعی آن را آشکار نمود. از نظر مسکویه، فضیلت از ناحیه قوه ناطقه نفس انسانی هویدا می گردد. این قوه انسان را از حیوان متمایز می کند و او را قادر می سازد تا قوای غضبیه (مربوط به خشم و غضب) و شهویه (مربوط به میل و شهوت) نفس خود را تنظیم نماید. فضیلت نتیجه همین قوه ناطقه و حد وسطی است که میان دو طرف قرار گرفته است. ذات آن اعتدال است و همین خصوصیت اعتدال، آن را از رذیلت جدا می سازد. فضایل اصلی شجاعت، عفت و حکمت از سه قوه فوق نشأت می گیرد و عدالت محصول آن و ابزار و هدف همه فضایل است. در واقع کل فضیلت همین عدالت است.

از نظر ماجد فخری، مکتب افلاطون یکی از اجزاء اصلی اندیشه مسکویه است. وی یک نظریه اخلاقی را بر اساس علم النفس افلاطون بنا کرد و مفهوم فضیلت که اصولاً در قالب عبارات ارسطویی بیان می گردد در این نظریه آشکار شد. تقسیم سه گانه نفس از زمان کندی به عنوان یک اصل مسلم پذیرفته شده بود و سپس به نحوی تغییر پیدا کرد تا مفاهیم ارسطویی بتوانند با بنیادهای افلاطونی پیوند بخورند. [۶] عدالت فردی مدنظر مسکویه مفهومی افلاطونی است ولی مظاهر اجتماعی آن

مفهومی ارسطویی است. از آنجا که عدالت، تعادل و تناسب صحیح سه قوه نفس است آن را کمال فضایل اصلی افلاطونی می داند. مسکویه این تعادل را در قالب مفاهیم فیثاغورثی و نوافلاطونی می نگرد و آن را نوعی وحدت که با «خیر مطلق»[۷] در ارتباط است می داند. در برابر چهار فضیلت اصلی، چهار رذیلت قرار دارد. وی فضایلی را که تحت عدالت قرار می گیرند چنین ذکر می کند: دوستی، الفت، صله رحم، مکافات، حسن شرکت، حسن قضاوت، تودد و عبادت.[۸] سپس وی به تعریف هر یک از این فضایل ثانوی می پردازد.

فضیلت حد وسطی است که در میان دو طرف که رذیلت هستند قرار گرفته است. مسکویه آن را به دایره ای تشبیه می کند که فضیلت در مرکز آن و روی قطر قرار گرفته است و کمترین انحراف در آن به معنی حرکتی کوچک از جانب مرکز دایره و در طول قطر می باشد. این بدان معنا است که کرانه های متعددی از رذایل وجود دارد و لذا علل شر پرشمارتر از علل فضیلت است.[۹] من عدالت را برای نمونه مثال می زنم. عدالت در وسط تحمیل ظلم و پذیرش ظلم (انظلام) قرار دارد. مسکویه می گوید: «شخصی که از راه منابع ناشایست و به طریق ناشایست اموال بسیاری بدست می آورد مرتکب ظلم می شود و هر گاه اموال خود را به کسی که از راه منابع ناشایست و به طریق ناشایست آن را به دست می آورد بدهد پذیرای ظلم می گردد.»[۱۰] عادل شخصی نیست که ثروت بسیار دارد زیرا او در میانه این دو قرار گرفته است و ثروت را از راه درست و شایسته به دست آورده و از کسب مال به طریق ناشایست خودداری ورزیده است.[۱۱]

مقایسه مسکویه با ارسطو

ارسطو و مسکویه در این مسأله هم‌عقیده هستند که عدالت فضیلتی است که همه فضایل را در بردارد زیرا تنها در مورد خود فرد به‌کار نمی‌رود بلکه سایر افراد را نیز شامل می‌شود. بنابراین عدالت مانند سایر فضایل نفس تنها یک وجهه از فضیلت نیست بلکه در واقع تمام فضایل است. همچنین ظلم نیز جزئی از رذایل نیست بلکه تمام آن است. به شباهت میان افکار ارسطو و مسکویه در جدول ۱ توجه فرمایید:[۱۲]

ارسطو[۱۳]	مسکویه[۱۴]
عدالت فضیلت تمام و کمال است زیرا کسی که دارای چنین فضیلتی است قادر است آن را نه تنها در مورد خود بلکه در مورد دیگران نیز اجرا نماید. بدترین شخص کسی است که خباثت خود را هم در مورد خود و هم دوستانش به‌کار می‌بندد و بهترین شخص کسی نیست که فضیلتش را نسبت به خود بلکه نسبت به دیگری نیز آن را به‌کار بندد و این کار مشکلی است. پس عدالت در این معنا جزئی از فضیلت نیست بلکه تمام فضیلت است و ضد آن نیز چنین است یعنی ظلم جزئی از رذیلت نیست بلکه تمام رذیلت است.	پس عادل عدالت را در مورد خود و هم‌وطنانش به‌کار می‌بندد در حالی که ظالم نیز ظلم و ستم را در مورد خود، دوستانش و همه هم‌وطنانش به‌کار می‌بندد. ارسطو گفت: عدالت جزئی از فضیلت نیست بلکه تمام فضیلت است. ظلم نیز که ضدعدالت است جزئی از رذیلت نیست بلکه تمام رذیلت است.

[جدول ۱]

بنابراین عدالت یک فضیلت اجتماعی است که نه تنها به شخص بلکه به دیگران نیز مربوط می‌شود. در این معنا عدالت همه فضیلت است و

مفهوم آن در هر دو قطعه فوق آشکار است مع ذلک برخی تفاوت ها وجود دارد. مسکویه کلمه هم‌وطن [شریک در مدینه] را به کار می گیرد. ارسطو می گوید بهترین شخص کسی نیست که فضیلتش را نسبت به خود به کار بندد بلکه کسی است که آن را نسبت به دیگری به کار می بندد. اما مسکویه بر اجرای فضیلت نسبت به خود نیز تاکید دارد. این جنبه از عدالت اخلاقی نفس مورد غفلت ارسطو نبود بلکه در جای دیگری غیر از کتاب *اخلاق نیکوماخس* آن را مورد بحث قرار داده است.[۱۵] برداشت او از عدالت بیشتر منحصر به ابعاد اجتماعی و مادی است. این برداشت مسکویه که عدالت تمام فضیلت است حاکی از آگاهی به این است که عدالت نفس ارتباط مستقیمی با عدالت نسبت به دیگران دارد. یک نفس عادل با سه قوه خود در حالت اعتدال توازن دارد. وقتی قوای نفس وظیفه خود را در حالت اعتدال اجرا می کنند عدالت اجتماعی حقیقی پدیدار می گردد و این صرفاً نتیجه و محصول همه این فضایل نیست بلکه آنها را به وجود می آورد. ماهیت همه فضایل یعنی حد وسطی که میان دو طرف قرار دارد عدالت را به وجود می آورد.[۱۶]

مسکویه نیز مانند ارسطو بر حسب امور مادی جنبه اجتماعی عدالت را بیان می کند تا تساوی یعنی حد وسط میان فضایل را بیابد. منظور از امور مادی تبادل منصفانه منافع است از قبیل نیک‌خواهی (تفضّل) در شرایط برابر، انصاف در دادوستد و پرداخت حق‌الزحمه یا پرداخت بدون کینه و غرض. در ارتباط با دیگران نیز عدالت باید حق آنان را بدهد. عدالت فضیلتی است که میان دو چیز قرار دارد یکی خطا کردن و دیگری مورد خطا واقع شدن. فضایل عالی متنوعی که تحت عدالت قرار دارد عبارت است از دوستی، اُلفت، صله رحم و کسب محبت دیگران با داشتن آداب نیکو.[۱۷]

عدالت توزیعی و اصلاحی[۱۸]

مسکویه و ارسطو میان عدالت توزیعی و اصلاحی تمایز قایل می شوند. مسکویه مفهوم عدالت در اندیشه افلاطون را در راستای افکار ارسطویی جرح و تعدیل می کند و بدین ترتیب عدالت نفس متعادل به سه طریق با عدالت در سطح بیرونی[۱۹] [یعنی بیرون از نفس] ارتباط با اهمیتی پیدا می کند[۲۰]:

۱ـ بخش پول و شهرت [عدالت توزیعی]

۲ـ بخش معاملات ارادی مانند فروش، خرید و مبادله

۳ـ بخش معاملات غیر ارادی که ظلم و نقض حقوق در آن رخ می دهد.

عدالت توزیعی به توزیع منصفانه شهرت و ثروت اشاره دارد و بر مواردی صادق است که خیرهای قابل تقسیم به صورتی غیر مساوی توزیع شوند. این را «عدالت جزئی» می گویند. از نظر ارسطو عدالت جزئی مرتبط است با طمع و میل به زیادتر از دیگران داشتن. شخصی که برای منفعت مرتکب زنا می شود تنها افسارگسیخته و خودخواه نیست بلکه ظالم و ستم پیشه هم هست[۲۱]. عدالت توزیعی در ارتباط با طبقه ای از خیرها می باشد. از آنجا که شخص ظالم طمع کار است دغدغه خیرها را نیز دارد ولی نه همه خیرها بلکه آنهایی را که با خوشبختی و بدبختی در ارتباط هستند البته اگر به طور مطلق فرض کنیم اینها همواره خیر هستند اما برای برخی اشخاص همیشه خیر نیستند[۲۲].

عدالت اصلاحی با معاملات ارادی و غیر ارادی سر وکار دارد. این عدالت از نوع عدالت با تناسب هندسی که در فصل سوم *اخلاق نیکوماخس* تعریف شده است نمی باشد بلکه از نوع عدالت با تناسب حسابی است.[۲۳] قانون به شخصیت افراد نمی نگرد بلکه با صرف کردار افراد کار دارد.

«قانون تنها به خصوصیت مشخص خسارت می‌نگرد و با طرفین به صورت مساوی برخورد می‌کند .... این نوع بی‌عدالتی عدم مساوات تلقی می‌شود و قاضی سعی می‌کند تا در آن مساوات برقرار نماید. زیرا در این مورد هم که کسی دچار خسارت شده و دیگری خسارت را وارد ساخته است یا کسی مرتکب قتل گردیده و دیگری مقتول شده است، کنش و کنش‌پذیری بطور نامساوی توزیع شده‌اند اما قاضی سعی می‌کند به‌وسیله مجازات و با دور کردن سودی که برای شخص مرتکب حاصل شده است مساوات را برقرار نماید.» «تساوی» حد وسط میان کمتر و بیشتر است[۲۴]. عدالت اصلاحی[۲۵] حد وسط میان سود و زیان است. قاضی تصمیم می‌گیرد که حد وسط چیست. ارسطو آن را به خطی تشبیه که می‌کند به قسمت‌های نامساوی تقسیم شده است. قاضی قسمت بیشتر را می‌گیرد (قسمتی که از نصف بیشتر است) و آن را به قسمت کوچک‌تر اضافه می‌کند.[۲۶]

این همان عدالت قانونی است که قاضی، نگهبان آن است. ارسطو می‌گوید: «عدالت تنها میان کسانی وجود دارد که قانون در روابط متقابل آنها حکمفرما باشد و قانون برای کسانی وجود دارد که که میانشان بی‌عدالتی هست. زیرا عدالت قانونی عبارت است از تمییز میان عادل و ظالم. کسانی که میانشان بی‌عدالتی وجود دارد اعمال ظالمانه نیز نزدشان امکان وقوع دارد. این امر چیزهایی را که فی‌نفسه خوب هستند بیش از اندازه به افراد نسبت می‌دهد و چیزهایی را که فی‌نفسه شر هستند خیلی کم به افراد نسبت می‌دهد. به همین علت است که ما اجازه نمی‌دهیم کسی بر ما حکمروایی کند بلکه می‌خواهیم قانون را برقرار نماید زیرا یک فرد به نفع خود عمل می‌کند و تبدیل به یک جبّار

می‌شود. از سوی دیگر یک قاضی، نگهبان عدالت است و اگر نگهبان عدالت باشد پس نگهبان مساوات هم می‌باشد.»[۲۷]

از نگاه مسکویه در هر سه نوع عدالت خارجی، قانون نقش مهمی را در ایجاد حد وسط و تعادل ایفا می کند. مسکویه با توصیف ارسطو از عدالت قانونی موافقت دارد و میان عدالت در معاملات که شکل نسبت متصل را می‌گیرد و عدالتی که در زمان ظلم و وقوع کارهای ظالمانه اعمال می‌گردد تمایز قایل می‌شود. نوع دوم از عدالت در قطعه زیر توضیح داده شده است:

«وقتی نسبت و رابطه معینی میان یک انسان و دیگری وجود دارد و نفر اول با انجام بی‌عدالتی یا وارد کردن زیانی به نفر دوم این نسبت را باطل کند، عدالت ایجاب می‌کند که او نیز ضرر مشابهی ببیند تا تناسب میان آنها دوباره بازگردد. پس شأن عادل آن است که بین چیزهایی که غیر متساوی هستند تساوی برقرار کند. برای مثال اگر خطی به دو قسمت غیر متساوی تقسیم شود او از قسمت بلندتر کم کند و به قسمت کوتاه تر بیافزاید تا تساوی برقرار گردد و مفهوم کمی و زیادی و کوتاهی و بلندی از آن برطرف شود.»[۲۸]

بنابراین هم ارسطو و هم مسکویه موافقند که عدالت قانون در پی تساوی است. آنها هر دو از تمثیل خط که به طور نابرابر تقسیم شده است استفاده می‌کنند.

تفضّل (نیک خواهی) و عدالت

مسکویه عدالت قانونی را «عدالت کامل»[۲۹] می نامد و برای توضیح این مفهوم آن را با «تفضّل کامل»[۳۰] مقایسه می‌کند. ارسطو این تمایز

را در کتاب پنجم *اخلاق نیکوماخس* مورد توجه قرار نمی‌دهد و برای این کار دلیلی وجود دارد. عدالت نفس جزء لاینفک برداشت مسکویه از عدالت است و از انواع اجتماعی عدالت جدا نیست. اما در مورد ارسطو این طور نیست وی عدالت را تنها به صورت اجتماعی و قانونی می‌بیند. بنابراین از نظر مسکویه تنها از طریق عدالت نفس (که منحصر به قانون تساوی نیست) است که تفضل کامل معنی می‌دهد. عدالت قانونی هیچ‌گونه افراطی را تحمل نمی‌کند و تفضل هم نوعی افراط است اگرچه از نوع مثبت آن می‌باشد. به همین علت است که مسکویه مفهوم تفضل (نیک‌خواهی) را در فصل مربوط به عدالت مورد بحث قرار می‌دهد.

مسکویه بین «تفضل» و «عدالت» فرق قایل است. «تفضل» صفتی قابل ستایش است که با خوش‌قلبی و سخاوت هم معنی است. در حالی که عدالت حد وسط میان دو طرف است، تفضل حاکی از افراط و تفریط است. بنابراین تفضل (نیک‌خواهی) در مقوله عدالت نمی‌گنجد اگرچه صفتی قابل ستایش است. مسکویه این تناقض آشکار را توضیح می‌دهد و می‌گوید سخاوت از جهت افراطش بهتر از جهت تفریطش است زیرا در عمل این فضیلت به شکلی از احتیاط و عزم تبدیل می‌گردد. مع ذلک تفضل (نیک‌خواهی) بدون عدالت غیر ممکن است. پول دادن به فرد نالایق نیک‌خواهانه نیست بلکه بی‌فایده است. نیک‌خواهی و تفضّل آن است که به فرد لایق حتی بیش از مقداری که برای او کفایت می‌کند بدهید. بنابراین تفضّل (نیک‌خواهی) بی‌شباهت به عدالت نیست و چنان است که به شخصی بیش از آنچه حق او است بدهید لذا نیک‌خواهی، عدالت همراه با احتیاط است.[۳۱]

قانون در جایی که کسی به ناحق بیش از دیگری منفعت به‌دست آورده باشد به عدالت و تساوی کامل میان دو یا چند شخص توصیه می‌نماید. قانون در پی آن است که افراط و تفریط را اصلاح نماید و آن را به حد وسط و به سطح اعتدال برساند. بنابراین قانون نمی تواند تفضل (نیک‌خواهی) را تجویز نماید. مسکویه می گوید اگرچه شریعت به عدالت کامل فرمان می دهد ولی به تفضل (نیک‌خواهی) کلی امر نمی‌کند بلکه فقط مردم را به‌سوی عمل به تفضل (نیک‌خواهی) فرامی‌خواند تا در جزئیاتی که نمی‌توان آنها را مشخص و معین کرد آن را به‌کار برند زیرا این جزئیات بی‌نهایت هستند. از سوی دیگر شریعت در توصیه به عدالت کامل فرمان قطعی داده است زیرا محـــدود است و می توان آن را مشخص و معین کرد.[۳۲]

پس روشن است که تفضل (نیک‌خواهی) را فرد انجام می دهد و از ناحیه شخص و در ارتباط با دیگران نشأت می گیرد. قاضی حداقل عدالت را اجرا می‌کند و نمی‌تواند نیک‌خواه باشد بلکه تنها می‌تواند عادل باشد. وظیفه قاضی این است که جایی که بین طرفین افراط و تفریط هست تساوی را برقرار نماید. او باید حق شاکی یا به اصطلاح «نیم کیلو گوشت»[۳۳] او را بدهد.[۳۴] نیک‌خواهی یکی از فضایل اخلاقی نفس است و اشرف از عدالت است. بنابراین یک انسان نیک‌خواه شریف‌تر از یک انسان عادل است. بر این اساس انسان عاقل عدالت را نخست در نفس خود به‌کار می گیرد.[۳۵]

این تعادل نفس را می توان از طریق عقل به‌دست آورد. اگر شخصی نسبت به خود عادل باشد و این فضیلت را به‌دست آورد پس لزوماً باید نسبت به دوستان و نزدیکان و خویشاوندان خود و سپس نسبت

به کسانی که رابطه دورتری با او دارند و پس از آن نیز نسبت به همه حیوانات عدالت پیشه کند.[۳۶] چنین سطحی از عدالت اجتماعی طبعاً برای چنین شخصی حاصل می گردد زیرا او بنا به اختیار نفس خود و به طور ارادی عمل می کند. علاوه بر آن اگر او نسبت به خویش عادل باشد نسبت به دیگران نیز نه تنها از لحاظ مادی بلکه از طریق خیرخواهی و نیک خواهی اش عادل خواهد بود. چنین شخصی بهترین انسان است. بدترین انسان نیز اول نسبت به خود ظلم می کند سپس نسبت به دیگران. چنین شخصی نه عدالت مادی را می تواند اجرا کند و نه می تواند از روی تفضل (نیک خواهی) عمل نماید.

بنابراین قانون و شریعت مبنایی را برای عدالت تشکیل می دهد و امر به معروف و نهی از منکر می کند و یک شهروند خوب را به وجود می آورد. دو قطعه زیر از ارسطو و مسکویه را با هم مقایسه نمایید: [جدول ۲]

ارسطو	مسکویه
چون کسی که قانون را نقض می کند ظالم و کسی که قانون را رعایت می کند عادل است پس روشن می شود که همه اعمال قانونی به اعتباری عادلانه هستند.... منظور از قوانین نفع عمومی است .... به یک معنا ما اعمالی را عادلانه می نامیم که هدف آن تامین و حفظ خوشبختی و اجزاء آن باشد. قانون به ما دستور می دهد که هم اعمال اشخاص شجاع و اعمال اشخاص معتدل و خوش خلق را داشته باشیم و همچنین با توجه به سایر فضایل و رذایل به برخی اعمال امر می کند و از	ارسطو گفته است: کسی که به شریعت و قانون تمسک می جوید طبق طبیعت مساوات عمل می کند و خیر و سعادت را از طرق عدالت به دست می آورد. به دلیل اینکه شریعت که از جانب خداوند عزّ و جلّ است به اعمال ستودنی امر می کند و جز به خیر و جز به کارهایی که منجر به خیر می شوند امر نمی کند و همواره از زشتی ها و شرارت های جسمی نهی می کند و به شجاعت و حفظ نظم و ثبات قدم در جهاد و پاکدامنی امر می کند و از فسق و بهتان گویی و دشنام و هرزه دهانی نهی می نماید و به طور کلی

برخی اعمال دیگر نهی می کند و اگر قانون دارای چارچوب درستی باشد این امر و نهی درست است و اگر قانون عجولانه وضع شده باشد خوب نخواهد بود.[۳۷]	به همه فضایل امر و از همه رذایل نهی می کند. پس عادل عدالت را نسبت به خود و شهروندان هم‌وطن خود به کار می بندد در حالی که ظالم ظلم و جور را نسبت به خود و دوستانش و سپس نسبت به همه شهروندان هم‌وطنش به کار می بندد.[۳۸]

[جدول ۲]

قطعات بالا به روشنی نشان می دهد که اندیشه های ارسطو درباره قانون و امر آن به معروف و نهی آن از منکر به مسکویه انتقال یافته است. این موضوع برای نیل به سعادت دارای اهمیت می باشد. از نظر ارسطو سعادت اجتماع سیاسی نیز در اجرای آن نهفته است. از نظر وی قانون برای کل جامعه یک شهروند خوب به وجود می آورد. اما آموزش برای افراد خاص به کمال اخلاقی مربوط است و لزوماً کاربرد سیاسی ندارد.[۳۹] عدل، فرمانبری از قانون است و ظلم به نافرمانی از قانون منجر می گردد. اما ماهیت این قانون چیست؟

از نظر مسکویه این قانون همان قانون خداوند یا «شریعت» است. در اصطلاحات حقوقی معاصر عدالتی که از قانون الهی نشأت می گیرد «عدالت طبیعی»[۴۰] نامیده می شود. اما قانون ارسطو قانون الهی نیست بلکه قانونی است که دارای چارچوب درستی باشد.[۴۱] از نظر مسکویه قانونی که توسط پیامبران آورده شده است به شجاعت و میانه روی و سایر تمایلات اخلاقی نفس امر می کند. بنابراین مسکویه (و نه ارسطو) می گوید که شخص عادل هم نسبت به خود و هم نسبت به دیگران عدالت می ورزد. ارسطو نمونه های عملی میانه روی و شجاعت را بیان می کند البته در قطعه فوق ذکری از آنها به میان نمی آورد. اگرچه هم

ارسطو و هم مسکویه اخلاق و قانون را یکی می کنند ولی به نظر می رسد که از دیدگاه ارسطو بعد اخلاقی به سابقه افراد برمی گردد و عدالت در سطح مادی و عدالت برای انسان به عنوان یک شهروند مورد توجه قرار می گیرد، اما مسکویه در این مطلب صراحت دارد که عدالت نسبت به خود شخص را از عدالت نسبت به دیگران تفکیک نمی کند.

مکافات متناسب

مقایسه جالب دیگر میان ارسطو و مسکویه در مورد مفهوم مکافات متناسب است و آن در جایی است که دو نفر مثلاً یک پارچه فروش و یک درودگر قادر نیستند اقلام و کالاهای خود را که دارای ارزش یکسان باشند با یکدیگر تبادل کنند و تنها راه برقراری توازن و تساوی در معامله آنان، پول است. مقایسه دو قطعه زیر نیز انتقال اشکار افکار ارسطو را به مسکویه به تصویر می کشد. [جدول ۳]

ارسطو	مسکویه
در واقع نه بین دو پزشک بلکه میان یک پزشک و کشاورز و یا به طور کلی میان افرادی که متفاوت و نابرابر هستند مبادله صورت می گیرد. اما باید بین آنها تساوی برقرار شود. بنابراین همه چیزهایی که مورد تبادل قرار می گیرند باید به نحوی قابل اندازه گیری باشند. برای همین منظور پول در معاملات راه یافته است و به یک معنا حد وسط می باشد زیرا همه چیز و بیشی و کمی را می توان با پول سنجید. چه تعداد کفش با یک خانه یا مقداری خوراک برابر است .... اما پول بنا به	بعضی می دهند و بعضی می گیرند و در این داد و ستد مکافات مناسب را می طلبند. پس اگر کفشگر محصول درودگر را بگیرد و محصول خود را به او بدهد چنانچه هر دو محصول دارای ارزش مساوی باشند معاوضه رخ داده است. ولی این مانع از آن نمی شود که محصول یکی از محصول دیگری بهتر باشد. در این حالت پول موجب قوام و تساوی میان آنها خواهد شد. پس در این میان پول، معیار عدالت و وساطت ولی بی زبان است. انسان عاقل پول را به کار می گیرد و همه اموری که

اعتبار و قرارداد به نوعی حاکی از نیاز است. به همین دلیل است که آن را «نومیسما» (دینار)[۴۲] می گویند. زیرا وجود پول، طبیعی نیست و بر اساس قانون (نوموس)[۴۳] به وجود آمده است و در قدرت ما است که آن را تغییر دهیم یا بی فایده سازیم. بنابراین وقتی شرایط مساوی باشد و شرایط کشاورز و کفشگر یکسان باشد میزان کار کفشگر با میزان کار یک کشاورز برابر خواهد بود.[۴۴] به همین دلیل تمام کالاها باید قیمتی داشته باشند زیرا بدین طریق همواره امکان وقوع معامله و در نتیجه اشتراک منافع به وجود خواهد آمد. پس پول به عنوان یک مقیاس به کار می رود و کالاها را قابل سنجش و معادل می سازد. زیرا اگر تبادلی نباشد هیچ اشتراک منافعی هم نخواهد بود و اگر تساوی و تعادل نباشد هیچ تبادلی هم نخواهد بود و اگر قابلیت اندازه گیری نباشد هیچ تعادل و تساوی هم نخواهد بود.[۴۵]	در معاملات روی می دهد به‌وسیله آن برپا می گردد تا کارها درست و منظم و صحیح و عادلانه جاری شود. به همین دلیل نیازمند حکمرانی هستیم که عادل عاقل باشد زیرا با پولی که عدل و بی زبان است نمی توانیم اختلاف میان دو نفر را که با هم خصومت دارند رفع کنیم.[۴۶]

[جدول ۲]

بنابراین قانون حد وسط و تساوی را به وجود می آورد. از آنجا که عدالت قانونی مفهومی مادی است می توان به کمک یک کالای مادی یعنی پول آن را به دست آورد. پول حد وسط میان افراط و تفریط را به دست می دهد. مبادله پول منجر به همکاری میان افرادی مانند موجودات مدنی می شود. در مورد دو پیشه‌ای که دارای دو نوع کار متفاوت هستند نیز پول می تواند نماینده مناسبی باشد که این را هم در کتاب ارسطو و هم در کتاب مسکویه مشاهده کردیم. پول (دینار) با «ناموس» در اصطلاح

یونانی که حاکی از «قانون» است مرتبط می باشد. این مطلب به‌طور تلویحی در کتاب مسکویه وجود دارد. از اندیشه ارسطو نیز فهمیده می شود که کالاها باید دارای قیمت باشند. مسکویه می گوید پول عدل است ولی بی زبان است. از این رو به انسان عاقلی نیازمند هستیم تا تناسب عادلانه را تنظیم نماید. اما اگر این نیز جواب ندهد باید به یک حاکم عادل متوسل شویم. ارسطو این را نمی گوید. بنابراین از نظر مسکویه یک حاکم عادل تحت یکی از تقسیمات عدالت قرار می گیرد. (نگاه کنید به بخش بعدی این مقاله.) خصوصیت سبک ارسطو تحلیلی تر و تفصیلی تر است. عبارات مسکویه کوتاه تر ولی روشن و قابل فهم است. سبک نوشته های این دو جز در برخی موارد مشابه اساساً با هم فرق دارد. مسکویه به جای واژه «ناموس» از واژه «شریعت» استفاده می کند. ارسطو در مثال خود از کفشگر و کشاورز استفاده می کند در حالی که مسکویه از «کفشگر» (إسکاف) و «درودگر» (نجّار) بهره می گیرد. هر دوی آنها «کفشگر» را ذکر می کنند. مسکویه در قطعه دیگری از دو واژه «کشاورز» (فلاّح) و «درودگر» (نجّار) نیز استفاده می کند و بر اهمیت آن برای عدالت اجتماعی (العدل المدنی) و تمدن سازی تاکید می ورزد.[۴۷]

سه قانون عدالت

بنابراین از نظر مسکویه در مناسبات اجتماعی ـ سیاسی معیار «شریعت» است. در مناسبات اقتصادی معیار پول است و بالاترین معیار قانونی است که از جانب خداوند آمده است. بر این اساس مسکویه می گوید قوانین عدالت [۴۸] (نوامیس) [۴۹] بر سه گونه اند یعنی قانون خداوند (شریعت)، حاکمی که از طرف خداوند حکمروایی می کند (حاکم) و پول (دینار). [۵۰] این سه

قانون مطابق با سه گونه عدالت هستند. وی می نویسد: «ارسطو می گوید: پول ناموس عادل است و معنی ناموس در زبان او سیاست و تدبیر و مانند آن است. ارسطو در کتاب معروف خود *نیکوماخس* می گوید: ناموس اکبر از جانب خداوند تبارک و تعالی است، حاکم، ناموس دوم از طرف خداوند است و پول ناموس سوم است. پس ناموس خداوند تعالی یعنی شریعت پیشوای همه نوامیس است، حاکم که دوم است پیرو آن و پول که سوم است پیرو حکمران می باشد.»[۵۱]

مسکویه در طبقه بندی خود پول را جزو یکی از سه قانون عدالت می آورد. از نظر ارسطو پول قطعاً اصل عدالت است ولی یکی از سه قانون عدالت شمرده نمی شود. مسکویه در قطعه بالا قول ارسطو را در باب سه قانون عدالت نقل می کند. وی حتی کتاب «*اخلاق نیکوماخس*» ارسطو را به عنوان منبع خود ذکر می کند ولی نقل قول او درست نیست. چنین عباراتی در کتاب *اخلاق نیکوماخس* نیست و نه در ترجمه (انگلیسی) راس و نه در ترجمه (عربی) اسحق بن حنین نمی توان آن را یافت. بنابراین نتیجه می گیریم که مسکویه آن را از یکی از شروح ارسطو گرفته است. زریق به این نکته اشاره می کند و می گوید: «تنها اشاره ای که در کتاب *تهذیب الاخلاق* به کتاب *اخلاق نیکوماخس* شده همین جا است. اما نقل قول مزبور قرینه دقیقی در این کتاب ندارد. این موضوع حاکی از آن است که مسکویه اخلاق ارسطو را از طریق شروح بعدی آن می شناخت و بسیاری از اندیشه ها و بیانات ارسطو را هم با عقاید اسلامی وفق داده بود.»[۵۲] سخن مسکویه دال بر نفوذ یکی از شروح عربی *اخلاق نیکوماخس* می باشد. دانلوپ آن را به فرفوریوس (حدود ۲۳۲ـ۳۰۳م.) نسبت می دهد. بنابراین مسکویه خود را تنها به ترجمه حنین بن اسحاق متکی نکرده بود بلکه به ترجمه

و تفسیرهای عربی از ارسطو نیز اتکا داشت. این بدان معنا است که در جریان اسلامی کردن ارسطو برای مسکویه راحت تر بود که از شرح های نو افلاطونی ارسطو که می توانست با دیدگاه اسلامی سازگارتر باشد اقتباس کند.[۵۳] برای مثال مفهوم «قانون خداوند» به عنوان بالاترین قانون در *اخلاق نیکوماخس* یافت نمی شود ولی از شرحی که بر این متن نوشته شده است می توان آن را یافت. ارائه این گونه عناصر بخشی از فرآیند اسلامی کردن بود که مسکویه آن را آغاز کرد. افکار و اندیشه های ارسطو درباره عدالت «جزئی» به خیرهای خارجی مربوط می شود. این افکار و اندیشه ها صادقانه به ترجمه های عربی منتقل گردید. یکی از تقسیمات عدالت (عدالت توزیعی)، توزیع شهرت و ثروت در میان شهروندان است و دیگری عدالت اصلاحی در ارتباط میان انسان ها با یکدیگر است. عدالت اصلاحی یا به معاملات ارادی از قبیل فروش و وام دهی و یا به معاملات غیرارادی از قبیل دزدی و تهاجم مربوط می شود. عدالت اصلاحی هم خسارات مالی و هم اخلاقی را مدنظر دارد. ارسطو نمونه هایی از بی‌عدالتی ارادی و غیرارادی (ظلم) را بیان می کند ولی مسکویه تنها دو نوع بی‌عدالتی ارادی (جور) را با مثال های مشابه بیان می کند. وی می نویسد: «بعضی انواع جور آشکار است و به اراده انجام می شود مانند آنچه در خرید و فروش و کفالت و قرض و عاریه هست و بعضی دیگر پنهان است و آن نیز به اراده انجام می شود مانند دزدی و فجور و قوّادی و فریب دادن غلامان و کنیزان و شهادت دروغ و بعضی دیگر با قهر و زور برای تسلط بر دیگران است مانند شکنجه با چوب و فلک و بند بستن و غل و زنجیر کردن.»[۵۴]

در اینجا ما بخش میانی این قطعه را با قطعه مشابهی از ارسطو کنار هم می گذاریم: [جدول ۴]

ارسطو[۵۵]	مسکویه[۵۶]
در حالی که بعضی اعمال غیر ارادی پنهان هستند مانند دزدی، زنا، مسموم کردن، قوّادی، فریب دادن ولگردان[۵۷]، آدم کشی و شهادت دروغ.[۵۸]	بعضی [انواع جور] پنهان است و آن نیز به اراده انجام می‌شود مانند دزدی و فجور و قوّادی و فریب دادن غلامان و کنیزان و شهادت دروغ.[۵۹]

[جدول ۴]

می بینیم که مسکویه و ارسطو دو مقوله را در زمینه بی عدالتی ذکر می کنند. ارسطو به «ظلم» و مسکویه به «جور» اشاره می نماید. از نظر ارسطو یکی از این مقوله های بی عدالتی ارادی و دیگری غیرارادی است ولی از نظر مسکویه هر دو ارادی هستند حتی آن دسته از اعمالی که پنهانی انجام می شوند.

ارسطو به بی‌عدالتی اشاره می‌کند که «بدون اراده»[۶۰] منجر به خسارتی اتفاقی به شخص می‌شود و مسکویه این عمل را «با اراده»[۶۱] می داند. بنابراین اگرچه این دو قطعه از لحاظ محتوا و استفاده از عبارات و مثال‌ها شبیه هم هستند ولی مسکویه کورکورانه از ارسطو پیروی نمی کند.[۶۲]

مسکویه علاوه بر قانون و پول امام عادل را نیز به عنوان سومین قانون عدل معرفی می کند. او قوانین شریعت را اجرا می کند، بی‌عدالتی را از میان می‌برد و مساوات را حفظ می‌نماید بدین نحو که از چیزهای خوب و نیک به دیگران بیشتر از خود می‌دهد.[۶۳] به نظر مسکویه لزومی ندارد که امام از خانواده اشراف یا اهل ثروت باشد زیرا اعتبار و صلاحیت افراد به حکمت و فضیلت است.

این راغب اصفهانی و نه مسکویه و ارسطو است که عدالت ارادی (یا عدالت نفس) را مقوله جداگانه ای می شمارد.[۶۴] عدالت حقیقی تنها می تواند از انتخاب و تأمل برخیزد و تنها در این حالت می توان کسی را عادل دانست. ممکن است شخصی بدون انتخاب و تأمل عمل عادلانه انجام دهد ولی عادل نباشد. [۶۵] برای اینکه شخصی عادل باشد باید میان قوای نفس او نسبت متوازن برقرار باشد و فضایل شجاعت و حکمت و اعتدال مطابق قوای مزبور توازن داشته باشند. بنابراین چنانچه قوای نفس دارای نسبت متوازنی باشد یک عمل عادلانه به شخص عادل نسبت داده می شود.

تقسیمات سه گانه عدالت

تقسیمات عدالت از نظر مسکویه شامل عدالت نسبت به خداوند و عدالت نسبت به غیر او (زنده یا مرده) می باشد. این تقسیمات از نظر وی با معیارهای عادلانه شریعت و غیره موافقت دارد. مسکویه سه تقسیم را از عدالت به دست می دهد: «پس می گوییم که ارسطو عدالت را به سه قسم تقسیم کرد: یکی عدالتی است که آدمی برای پروردگار عالم آن را برپا می دارد بدین نحو که انسان آنچه را که میان او و خالق عزّ و جلّ است به گونه ای که سزاوار است و بر حسب حقوقی که بر وی واجب گشته است و به اندازه طاقتی که دارد جاری نماید و عدل همانا به معنای آن است که چیزی را که واجب است آن گونه که واجب و سزاوار است به کسی که واجب و شایسته است بدهیم. بنابراین محال است که خداوند تعالی که نعمت های بزرگی به ما بخشیده است چیزی را که برپا کردن آن برای انسان سزاوار است برای او واجب نباشد. [۶۶] دوم عدالتی است که

برخی انسان‌ها آن را برپا می کنند از قبیل ادای حقوق، تعظیم بزرگان یا بازگرداندن امانات و انصاف در معاملات. سوم عدالتی است که در مورد حقوق پدران و اسلاف برپا می شود مانند ادای دین آنان و جاری کردن وصایای آنان و مشابه آن. این مطلبی بود که ارسطو گفت.»[۶۷]

مسکویه قطعه فوق را از قول ارسطو نقل می کند اما لفظ به لفظ قول او را بیان نمی کند و گفته‌های او را عیناً نقل نمی کند بلکه در پایان قطعه فوق یادآوری می کند که این سخنان از ارسطو است. روشن نیست که قصد او از معنای این بیانات همان عبارات ارسطو باشد. مسکویه در قطعه دیگری به روشنی نشان می دهد که عبارات ارسطو را کلمه به کلمه به زبان عربی نقل کرده است. مسکویه بلافاصله پس از نقل قول از ارسطو می گوید: «اینها عبارات ارسطو است که به زبان عربی برگردان شده است.» وی همچنین می گوید که ارسطو شکل پرستش و عبادت را نیز مشخص می کند.[۶۸] در کتاب *اخلاق نیکوماخس* هیچ چیزی درباره عبادت خدا توسط انسان به عنوان شکلی از عدالت وجود ندارد و از آنجا که عدالت از نظر ارسطو دارای ماهیتی مادی است لذا مسکویه حتماً به یک شرح نوافلاطونی از ارسطو دسترسی داشته است و عبارات این شرح نیز به نحوی ضبط شده‌اند که گویی سخنان واقعی ارسطو هستند.

از نظر مسکویه عدالت نسبت به خداوند حاکی از عبادت خدا در سه سطح است یعنی عبادت روح، عبادت جسم و عبادت خدا از آن جهت که به سایر انسان‌ها ارتباط پیدا می کند. این بحث در «*اخلاق نیکوماخس*» به‌طور شاخص نمایان نشده است. اگرچه عدالت در ارتباط با سایر انسان‌ها مورد بحث قرار می گیرد ولی این عدالت با پرستش و عبادت خداوند مرتبط نیست. این عقیده جدیدی است که به ارسطو

نسبت داده شده است و لیکن تا حدی مبتنی بر شرحی نوافلاطونی و تا حدی هم مبتنی بر تلاش مسکویه برای اسلامی کردن فلسفه اخلاق ارسطو است. بنابراین موضوع پرستش و عبادت لزوماً تلاشی آگاهانه برای اسلامی کردن قضیه نیست بلکه بیشتر شبیه سازی اندیشه ای است که به ارسطو نسبت داده شده و از قضا با عقاید اسلامی نیز سازگاری دارد.

ارسطو و مسکویه با مفهوم عمل درست و عمل باانگیزه مخلصانه موافقت دارند. این مسأله در مورد عدالت نیز صادق است. از نظر مسکویه عدالت حقیقی زمانی آشکار می شود که یک عمل عادلانه خارجی [یعنی عملی که در ارتباط با دیگران است] براساس انگیزه مخلصانه صورت گرفته باشد. چنین شخصی یک انسان عادل است که برای شهرت و پول یا منفعت های دیگر عمل نمی کند بلکه عدالت را برای خود آن اجرا می کند. همین موضع را در ارسطو نیز می توان یافت.[۶۹] تفاوت عمده میان آنها این است که مسکویه عدالت را به عدالت نسبت به خدا و عدالت نسبت به روح مربوط می سازد. ارسطو عدالت را بیشتر به یک قانون غیردینی مرتبط می سازد نه یک قانون دینی. از دید مسکویه عدالت حقیقی مستلزم هماهنگی قوا است. عدالت متضمن حالت اخلاقی سالم نفس است. از آنجا که عدالت حد وسط میان دو طرف است و حالتی است که آدمی بر اساس آن افراط و تفریط را به حد وسط برمی گرداند لذا کامل ترین فضیلت است و فضیلتی است که از همه فضایل به وحدت (و نه کثرت) نزدیک تر می‌باشد.[۷۰] بنابراین در این چارچوب است که می توان منظور مسکویه را از عدالت نسبت به خداوند فهمید. این نوع عدالت تنها وظایف دینی خارجی انسان نسبت به خداوند را تشکیل نمی دهد بلکه فعالیت نفس را که انسان از این راه به توحید و عظمت الهی می اندیشد

و به سبب آن تمام اعمال خارجی از تمایل اخلاقی نفس جریان می یابد نیز می سازد. اما ارسطو عدالت قانون را بالاترین و مهم ترین می داند و به چیزهایی که ناشی از نفس می باشد کم توجه کرده است. پس عدالت حقیقی که کل فضیلت است از تأمل و هماهنگی سه قوه نفس نشأت می گیرد. مسکویه به نقل از افلاطون می گوید وقتی انسان دارای عدالت می شود هر جزء از نفس او سایر اجزاء را منوّر می سازد زیرا همه فضایل نفس در فضیلت عدالت نهفته است و این زمانی است که نفس در صدد بر می آید تا به بهترین وجه ممکن فعالیت خاص خود را به انجام رساند. پس عدالت به کسی نسبت داده می شود که به قوانین الهی متوسل شده باشد و این خصلتی است که از حالت و تمایل نفس نشأت می گیرد. این تمایل آدمی را قادر می سازد تا به طور ارادی و بدون مقاومت از قانون فرمانبرداری نماید.[۷۱]

نتیجه گیری

اخلاق یونانی تاثیر عمیقی بر فلاسفه اسلامی خصوصاً مسکویه داشت. نظریه او درباره عدالت ترکیب خلاقانه ای از علم النفس افلاطون، عدالت ارسطو و فلسفه اسلامی است. برداشت او از عدالت تاثیر زیادی بر متفکران بعدی اسلامی مخصوصاً راغب اصفهانی گذاشت.

فیلسوفان اسلامی که در باب اخلاق اندیشیدند از زمان کندی به بعد نظریه افلاطون را در باب تقسیم نفس امری مسلم پنداشتند ولی آن را به شکل متفاوتی اصلاح کردند. آنها به این نتیجه رسیدند که عدالت نتیجه توازن قوای نفس است. از نظر مسکویه این توازن، پایه و اساس عدالت حقیقی در همه اشکال آن است. بنابراین مسکویه روان شناسی افلاطون

را مبنایی برای خود ساخت و مفهوم ارسطویی عدالت اجتماعی و مادی را به آن پیوند زد. علاوه بر آن وی به مفهوم ارسطویی قانون (ناموس) که آن را بنا به دیدگاه خود قانون الهی (شریعت) می‌دانست و به پرستش خدا بر اساس این قانون رنگ و لعاب اسلامی داد. نقض این قانون ظلم و بی‌عدالتی شمرده می‌شد. بنابراین مسکویه خود را به عدالت قانونی ارسطو محدود نکرد بلکه این «عدالت طبیعی» بود که با قانون الهی مشابهت داشت. در حالی که «نوموس» به معنای قانون ساخت بشر است اما «شریعت» قانون الهی است و لذا از نظر مسکویه هم بالاترین قانون بود. عدالت باید صلاحیت اجرا شدن داشته باشد و این صلاحیت متعلق به قانون الهی است نه به «نوموس» یونانیان که قابل خطا است.

بسیاری افراد از کتاب *اخلاق* مسکویه نقل قول کرده‌اند و در زمان حیات او و پس از مرگش نیز نسخه‌های بسیاری از آن برداشته‌اند. شهرت وی تا اندازه‌ای به دلیل قابل فهم بودن سبک نگارش اوست. مسکویه نثر فلسفی را ساده می نوشت. کتاب او نیز به سبب آموزنده بودنش جذاب است. برای مثال کتاب وی پیشنهادهای عملی بسیاری برای اخلاق درمانی داشت مانند این مطلب که چگونه بر غم و ترس از مرگ چیره شویم. مسکویه فصل مربوط به عدالت کتاب ارسطو را ساده و خلاصه کرد. کتاب او دامنه وسیع تری از خوانندگان را جذب خود نمود زیرا مسکویه از منابع متنوعی از جمله افلاطون، ارسطو و فیثاغورس اقتباس کرده بود.

همانطور که قبلاً نشان دادم مسکویه برخی اظهارات را به ارسطو نسبت می دهد که نشانه آن را نمی توان در *اخلاق نیکوماخس* پیدا کرد لذا وی باید به شروح نو افلاطونی ارسطو دسترسی می داشت. بنابراین به

نظر می رسد که مسکویه نسبت به وثوق منابع خود خیلی نگرانی نداشت بلکه دغدغه او بیشتر، عقایدی بود که نظر او را در این متون جلب کرده بود.

افکار و عقاید مشابهی که بین ارسطو و مسکویه می‌بینیم نشان می‌دهد که این افکار از ارسطو به وی منتقل شده است. *تهذیب الأخلاق* نسخه عربی خلاصه شده *اخلاق نیکوماخس* ارسطو است و لازم است در آینده تحقیقاتی برای بررسی تاثیر *تهذیب الاخلاق* بر تحول مفهوم عدالت در قوانین اسلامی و غربی انجام پذیرد.

* این مقاله ترجمه ای است از:

Yasien Mohamed. "Greek Thought in Arab Ethics: Miskawayh's Theory of Justice". Phronimon. (Pretoria: South African Society for Greek Philosophy and the Humanities, 2000),N0. 1, Vol. 2, pp. 242-259.

پی نوشت ها:

۱ . متأسفانه نویسنده این مقاله نیز مانند بسیاری از نویسندگان دیگر دچار مغالطه شده و واژه «عرب» را به منزله صفتی برای فیلسوفان مسلمان به کار برده است. این اشتباه معمولا در مورد اندیشمندان مسلمان دوره معاصر روی نمی دهد و غالبا این خطا نصیب فیلسوفان مسلمان متعلق به قرون گذشته شده است. مستشرقان این واژه را به کار می برند چون «عرب» تا اندازه ای شامل اندیشمندان مسیحی و یهودی عالم اسلام نیز می گردد ولی این مغالطه یا مسامحه در مورد فیلسوفان ایرانی از قبیل مسکویه قابل پذیرش نیست. ما در این مقاله در این گونه موارد واژه «عرب» را به «اسلامی» برگردان نمودیم. ظاهرا نویسنده خود چند سطر بعد به ناسازی این صفت در مورد اندیشمندان ایرانی پی برده به همین علت به راغب اصفهانی که اشاره می کند به جای «عرب» از «نویسندگان عربی نویس» یاد می کند. (مترجم).

2- *The Refinement of Character.*

3- *Nichomachean Ethics.*

۴ـ نویسنده در اینجا ترجمه عربی «*اخلاق نیکوماخس*» ارسطو را به حنین بن اسحاق نسبت می دهد در حالی که در جای دیگری از همین مقاله آن را به اسحاق بن حنین نسبت می دهد. نویسنده در پی نوشت های خود نیز دچار همین بلاتکلیفی است و خواننده از اینکه بالاخره مترجم عربی کتاب ارسطو کیست دچار سردرگمی می شود به ویژه زمانی که وی مترجم را گاهی «اسحاق» و گاهی «ابن اسحاق» می نویسد زیرا هم نام پدر و هم نام پسر حنین «اسحاق» بود. البته این بلاتکلیفی در مکتوبات مورخان و نویسندگان گذشته نیز مشاهده می شود. زیرا قفطی می نویسد که کتاب *اخلاق* ارسطو را که دوازده مقاله است فرفوریوس شرح نموده و حنین بن اسحاق آن را ترجمه کرده است. چند مقاله از آن نیز به خط اسحاق نزد یحیی بن عدی بوده است. در عین حال ابن ندیم می گوید که مترجم این اثر اسحاق بن حنین بوده است. حنین و اسحاق گاهی در ترجمه ها به یکدیگر کمک می کردند. بدین معنا که برخی آثار را یکی از یونانی به سریانی و دیگری از سریانی به عربی ترجمه می کرد، یا چنانکه دیدیم ترجمه حنین را اسحاق نوشته است اما معلوم نیست کتاب اخلاق ارسطو را کدام یک از چه زبانی ترجمه کرده اند. علاوه بر آن حبیش بن حسن اعسم نیز از مترجمان ماهر و از شاگردان حنین بود که ترجمه ای از اخلاق ارسطو نیز به او منسوب است. البته گفته شده که ترجمه های حبیش به عربی به دلیل دستکاری در نام «حبیش» به نام «حنین» منتسب شده است و حنین بیشتر از یونانی به سریانی ترجمه می کرد ولی در ترجمه های عربی دیگران از آثار

قدما اصلاحاتی انجام می داد. ر.ک. به: قفطی. *تاریخ الحکماء*. ترجمه فارسی از قرن یازدهم هجری. تصحیح بهین دارایی. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص. ۶۷؛ ابن ندیم. کتاب *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. چاپ سوم. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶)، صص. ۴۶۰ و ۵۱۶ و رشید جمیلی. *نهضت ترجمه در شرق جهان اسلام در قرن سوم و چهارم هجری*. ترجمه صادق آئینه وند. (تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۵)، صص. ۱۴۰ و ۱۷۱. (مترجم)

۵ـ منظور حسین بن محمد بن مفضل معروف به راغب اصفهانی است که احتمالاً در سال ۵۰۲ هجری وفات نموده است. راغب عالم و ادیبی بود که در اصفهان به دنیا آمد ولی ساکن بغداد بود. اگر چه کتاب های *محاضرات الادبا و مفردات* راغب بیش از آثار دیگرش شهرت پیدا کرده اما کتاب مهم او در زمینه اخلاق *الذریعة الی مکارم الشریعه* که به کتاب *اخلاق راغب* نیز شهرت دارد در زمینه اخلاق از اهمیت زیادی برخوردار بوده است به طوری که مشهور است غزالی همواره این کتاب را همراه خود داشت. البته برخی معتقدند راغب سال ۵۶۵ وفات کرده است که در این صورت امکان استفاده غزالی از کتاب او منتفی است زیرا غزالی سال ۵۰۵ هجری وفات نموده است. مذهب راغب به طور دقیق مشخص نیست. برخی او را معتزلی و برخی هم شافعی دانسته اند. اما از آنجا که روایات زیادی از اهل بیت نقل می کند و از علی (ع) به عنوان امیرالمؤمنین نام می برد و در کتاب هایش اشعاری را در مدح او می آورد وی را شیعه نیز دانسته اند. شیخ عباس قمی نیز در کتاب *سفینه البحار* مطالب بسیاری از کتاب *الذریعه* می آورد. مع ذلک شیعه و سنی به فضل و کمال او در تحقیقات لغوی معترفند. کتاب *الذریعه* راغب در علوم اخلاقی و مواعظ و به سبک *اخلاق ناصری* است و حکایاتی از *کلیله و دمنه* و اشعار زیبا در آنجا آمده است. صاحب *روضات* حکایات قابل توجهی از کتاب *محاضرات الادبای* راغب را در کتاب خود نقل کرده است. نویسنده مقاله ای نیز درباره *الذریعه* راغب به زبان انگلیسی نوشته است. ر.ک. به: محمد باقر خوانساری. *روضات الجنات*. ترجمه و اضافات از محمدباقر ساعدی خراسانی. (تهران: کتابفروشی اسلامیه، ۱۳۵۷)، ج. ۲، ص. ۵۸۰ـ ۶۳۱ و الزرکلی. *الاعلام*. (بیروت: دار العلم للملائین، ۱۹۹۰)، ج.۲، ص. ۲۵۵. (مترجم)

6- M. Fakhry. "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics". In Studia Islamica, XLII 1975, 39-57, pp. 40-41, 45-46.

7- M. Fakhry. *Ethical theories in Islam*. 2nd Edition. (leiden: Brill, 1991), p. 113; cf. Miskawayh. *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice or Risalah fi Mahiyat al-'adl li-Miskawayh*. Trans. M.S. Khan. (Leiden, 1964), Introduction, p. 9; cf. review by J. Schacht, Oriens, 18-19, 1965-66, p. 443f.

۸ ـ مسکویه. *تهذیب الاخلاق*. تصحیح کنستانتین زریق. (بیروت: ۱۹۶۶)، ص. ۲۳ زیرنویس/ترجمه انگلیسی زریق، ص. ۲۰ زیرنویس.

۹ـ همان، صص. ۲۵، ۵ـ۱۸/ترجمه انگلیسی زریق، ص. ۲۲.

۱۰ـ نظر به اینکه ترجمه انگیسی دقت لازم را نداشت در ترجمه این عبارت از متن اصلی عربی صورت گرفت. (مترجم)

۱۱ـ مسکویه، *تهذیب*، ص. ۲۸ زیرنویس/ترجمه زریق، ص. ۲۴ زیرنویس.

۱۲ـ نویسنده در صفحات آتی مقاله بعضاً به مقایسه آراء اخلاقی مسکویه و

ارسطو می پردازد. از آنجا که در برخی موارد ترجمه ها با متون اصلی و حتی با سایر ترجمه های دیگر مطابقت نمی کند بر این اساس عبارات ارسطو را با ترجمه انگلیسی راس و ترجمه فارسی سید ابوالقاسم پور حسینی و عبارات مسکویه را با متن عربی *طهارة الاعراق* نیز مطابقت دادیم و در بعضی موارد از ترجمه کتاب مسکویه به دست ابوطالب زنجانی نیز بهره برده ایم. ر. ک. به:

W.D. Ross. "Nicomachean Ethics". *In The Works of Aristotle.* Ed. By W.D. Ross. Vol. 2. 21st Printing. (Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1977).

ابوعلی احمدبن محمدبن یعقوب الرازی مسکویه. *تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق.* قدّم له الشیخ حسن تمیم. (اصفهان: انتشارات مهدوی، بی تا)، (افست). ارسطاطالیس. *اخلاق نیکوماخس.* ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی. ۲ جلد. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، جلد اول، ۱۳۵۶ و جلد دوم، ۱۳۶۸). مسکویه. *کیمیای سعادت.* ترجمه میرزا ابوطالب زنجانی. تصحیح ابوالقاسم امامی. (تهران: نشر نقطه؛ دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵). (مترجم)

13- Aristotle. *Nicomachean Ethics.*1129b, 31-33, 1130a, 5-11/trans. (English) Ross 1783.

و ترجمه عربی حنین بن اسحاق، صص. ۱۷۶، ۴ـ۱۷.

۱۴ـ مسکویه، *تهذیب*، ص. ۱۱۷، ۸ـ۱۳/ترجمه زریق، ص. ۱۰۴.

15- Aristotle, Op.Cit., 1138b' 7-15/Trans. Ed. By Ross 1797.

و ترجمه عربی اسحاق بن حنین، ص. ۲۰۶. ارسطو می نویسد: «مجازاً و با تمثیل و تشبیه می توان گفت عدالتی وجود دارد که در واقع بین فرد و خود او نیست بلکه بین بعضی اجزاء اوست اما این هر نوع عدالتی نیست بلکه همان عدالتی است که بین خدایگان و بنده یا بین شوهر و زن وجود دارد. زیرا اینها نسبت هایی هستند که در آنها جزء عقلانی نفس در مقابل جزء غیرعقلانی قرار می گیرد. با توجه به همین اجزاء است که مردم فکر می کنند آدمی می تواند نسبت به خویش بی عدالتی کند زیرا این اجزاء ممکن است از چیزهایی که مقابل تمایلات آنها قرار می گیرند متأثر شوند. بنابراین ممکن است همانطور که بین فرمانده و فرمانبردار نوعی عدالت اخلاقی هست بین این اجزاء نیز ممکن است نوعی عدالت وجود داشته باشد. این را باید شرح ما در باب عدالت و سایر فضایل اخلاقی تلقی نمود.»

16- A.H. Ansari. *The Ethical Philosophy of Miskawaih.* (Aligarh: 1964), p. 107.

17- Ibid., pp. 108-109.

18- Distributive and Rectificatory Justice.

19- Fakhry. *Ethical Theories*, p. 114.

۲۰ـ مسکویه، *تهذیب*، ص. ۱۱۴/ترجمه زریق، ص. ۱۰۲. نسبت های حسابی، هندسی و هم ساز این سه تقسیم از عدالت را تعیین می کنند. در مورد این موضوع که چگونه این سه بخش با تقسیمات سه گانه از عدالت مطابقت می کنند و چگونه دو مورد آخری یعنی عدالت نسبت به انسان های زنده و عدالت نسبت به نیاکان مرده به طور خاص در طبقه عدالت نسبت به دیگران قرار می گیرند بنگرید به:

Ansari, Op.Cit., p. 109.

21- Aristotle, Op.Cit., p.1129/trans. Ross. 1782; P. Bernard Williams. "Justice as a Virtue" in Amelie and Oksenberg Rorty (ed.) *Essays on Aristotle's Ethics.* (Berkeley: 1980), p. 189.

22- Aristotle, Op. Cit., p. 1129b/trans. Ross. 1782. Bernard Williams, Op. Cit., p. 189.
و ترجمه عربی، ص. ۱۷۴.
۲۳ـ منظور این است که در عدالت توزیعی که بر مبنای تناسب هندسی است استحقاق افراد در تناسب رعایت می شود ولی در عدالت اصلاحی استحقاق افراد در تناسب مورد توجه نیست و مساوات افراد مدنظر است. اگر نیک مرد یا مرد پلیدی مرتکب زنا شود قانون تنها به بی‌عدالتی و ظلم صورت گرفته کار دارد. ارسطو در کتاب پنجم ۱۱۳۱b در این باره به بحث پرداخته است. (مترجم)
24- Aristotle, Op. Cit., p. 1132a, 7-14/trans. Ross. 1786.
و ترجمه عربی، ص. ۱۸۳.
25- Corrective or Rectificatory Justice.
26- Aristotle, Op. Cit., p. 1132a/trans. Ross. 1786.
و ترجمه عربی، ص. ۱۸۳.
27- Aristotle, Op. Cit., p. 1134a, 29-35, 1134b, 1-3/trans. Ross. 1790.
و ترجمه عربی، ص. ۱۹۰.
۲۸ـ مسکویه، *تهذیب*، ص. ۱۱۵، ۴ـ۱۲/ترجمه زریق، ص. ۱۰۲.
29- Universal Justice.
30- Universal Benevolence.
۳۱ـ مسکویه، *تهذیب*، صص. ۱۲۹ـ۱۳۰/ترجمه زریق، صص. ۱۱۴ـ۱۱۵.
۳۲ـ همان، ص. ۱۳۱، ۱۶ـ۱۹/ترجمه زریق، ص. ۱۱۶.
۳۳ـ "Pound of Flesh" این عبارتی است که شایلاک در کتاب «*تاجر ونیزی*» استفاده می کند.
۳۴ـ خلاصه داستان «تاجر ونیزی» نوشته شکسپیر از این قرار است که تاجر ونیزی خوشنامی به نام آنتونیو که از طریق خرید و فروش کالا و ارسال کشتی به نقاط دور دست دنیا تجارت می کرد بر اثر درخواست دوستش که خواهان ازدواج با بانویی ثروتمند و زیبا و دارای خصایل نیک به نام پورشیا بود حاضر به پرداخت مبلغ قابل توجهی به او شد تا او بتواند با خواستگارهای متعدد این بانو رقابت کند هرچند پورشیا نیز قلباً به او تمایل داشت. آنتونیو تمام دارایی خود را با کشتی به آب‌های کشورهای مختلف فرستاده بود و هیچ پول نقدی نداشت ولی به دلیل اعتباری که داشت از یهودی منفوری به نام شایلاک سه هزار سکه طلا برای مدت حد اکثر سه ماه برای دوست خود وام می گیرد. شایلاک طماع آنتونیو را شخصی ساده لوح و احمق می دانست که برای دوستانش حاضر به چنین فداکاری هایی است اما از آنجا که در گذشته همواره مورد تمسخر اهالی ونیز و بویژه آنتونیو قرار داشت برای جلب نظر او حاضر به پرداخت این وام می شود منوط به این شرط که در صورت عدم پرداخت بموقع مبلغ وام و سود آن نیم کیلو (یک پوند) از گوشت بدن آنتونیو را به عنوان جریمه ببرد. یک پوند برابر حدود ۴۵۰ گرم است. بر این اساس سندی رسمی نیز تنظیم می شود. پس از مدتی خبر می رسد که همه کشتی های آنتونیو دچار سانحه شده و از بین رفته اند. در این فاصله دوست آنتونیو نیز با پورشیا ازدواج می کند. شایلاک که همواره مورد تحقیر و اهانت آنتونیو قرار داشت و بارها او را نزد دیگران خوار و خفیف کرده بود و آرزو داشت آنتونیو نتواند بموقع وام خود را پرداخت کند

فرصت را مغتنم می شمارد و تصمیم می گیرد برای اجرای سند به دادگاه شکایت کند. دوست آنتونیو ماجرا را برای پورشیا تعریف می کند و دوبرابر مبلغ وام را از پورشیا می گیرد و روز دادگاه به شایلاک می رساند ولی او اصرار داشت که سند و عدالت باید اجرا شود و موعد بازپرداخت گذشته است و او خواهان بریدن نیم کیلو گوشت از بدن آنتونیو است. نظر به اینکه حکومت ونیز نیز به خوشنامی و عدالت پروری معروف شده بود شایلاک را بیشتر در اجابت خواسته خود ثابت قدم ساخت. در این فاصله پورشیا با لباس مبدل مردانه خود را به صورت نماینده وکیلی برجسته در می آورد و در دادگاه حاضر می شود و شایلاک را با استدلالهای خود محکوم می نماید. وی از شایلاک می خواهد حال که اصرار بر اجرای عدالت دارد می تواند تنها نیم کیلو از گوشت آنتونیو را ببرد ولی حق ندارد ذره ای بیشتر یا کمتر ببرد. علاوه بر آن در سند آمده «نیم کیلو گوشت» لذا اگر خونی از یک مسیحی در اینجا ریخته شود اراضی و املاک او به نفع دولت ضبط خواهد شد. علاوه بر آن طبق قوانین اگر بیگانه ای دسیسه ای برای کشتن یکی از اتباع طرح ریزی کند باید نیمی از دارایی اش را به نفع همان کس بدهد و نیم دیگر به خزانه دولت می رسد. بدین ترتیب یهودی را به فلاکت انداختند. ولی آنتونیو رضایت می دهد که در صورت مسیحی شدن شایلاک حاضر است نیمه خود را به او ببخشد به شرط اینکه وی پس از مرگ آن را به کسی که با دخترش فرار کرده بود تا زندگی مشترکی را بر خلاف نظر او ترتیب دهند ببخشد. در عین حال خبر رسید که سه کشتی آنتونیو نیز از سانحه رهایی یافته و به سلامت به بندر رسیده است. شایلاک نیز به همه احکام و خواسته های دادگاه تن می دهد. بنابراین منظور از اینکه نیم کیلو گوشت که حق شاکی است باید داده شود بدین معنا است قاضی باید بدون توجه به نیک خواهی، عدالت را به نحو کامل و دقیق رعایت کند حتی اگر به زیان کسی باشد. ر.ک. به: ویلیام شکسپیر، *مجموعه آثار نمایشی*. ترجمه علاء الدین پازارگادی. چاپ دوم (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۰)، ج.۱، صص. ۳۵۹ـ۴۲۲. (مترجم).

۳۵ـ مسکویه، *تهذیب*، ص.۱۳۲/ترجمه زریق، ص. ۱۱۶/زیرنویس.

۳۶ـ همان، صص.۱۳۲ـ۱۳۳/همان، ص. ۱۱۷.

37-Aristotle, Op. Cit., p. 1129b, 12-25/trans. Ross, p. 1782-1783.

و ترجمه عربی، ص. ۱۷۵، ۱ـ۱۳.

۳۸ـ مسکویه، *تهذیب*، ص. ۱۱۷، ۱ـ۱۰/ترجمه زریق، ص. ۱۰۴.

39- Aristotle, Op. Cit.,p. 1130b, 25-29/trans. Ross, p. 1784.

و ترجمه عربی، ص. ۱۷۹، ۹ـ۱۳. ارسطو در فصل دوم از کتاب خود می نویسد: «چیزهایی که به‌طور کلی موجد فضیلت می باشند همان افعالی هستند که قانون آنها را تجویز کرده است و تجویز قانون هم با توجه به آموزش خیر مشترک [و تربیت افراد در اجتماع] بوده است. اما در مورد تربیت فرد که از برای ساختن یک انسان خوب باید بعدا تصمیم بگیریم که آیا این موضوع به سیاست مربوط می شود یا به علوم و فنون دیگر؟ زیرا ممکن است انسان خوب بودن همان شهروند خوب بودن نباشد.»

40- Natural Justice.

۴۱ـ این بدان معنا نیست که ارسطو خدا را قبول ندارد بلکه بحث مربوط به خدا

در فصل مربوط به عدالت وجود ندارد. اما در کتاب *درباره آسمان* (که منسوب به ارسطو است) گفته شده است که: «همه اشیاء چیزی نیستند جز خدا، حتی همانطور که افلاطون ارجمند به ما می گوید: خدا ... که از او عدل صادر می شود و داد هرآنچه کمتر از قانون الهی است می گیرد. هر که می خواهد متبرک و سعادتمند شود باید از آغاز در این مشارکت داشته باشد.» بنگرید به:

E.S. Foster. "On the Universe". The Complete works of Aristotle. Vol. I., p. 640; B. Jowett (tr.), The Dialogues of Plato, Laws IV, 716, p. 682.

۴۲ـ در ترجمه عربی چنین آمده است: «نام دینار (Dinar) در زبان یونانی ناموسی (Namusi) است. (در اختلاف نسخ ناموس (Namus) آمده است). بنگرید به ترجمه عربی اسحاق بن حنین، ص. ۱۸۷-۱۸۸. بنابراین در اینجا ارتباط روشنی میان اصطلاحات «ناموسی» [یا ناموس] و «دینار» وجود دارد. اصطلاح «دینار» را من در متن داخل نمودم ولی در ترجمه انگلیسی که مبتنی بر متن یونانی است ذکری از آن به میان نیامده است.

۴۳ـ در متن انگلیسی که نویسنده در مقاله آورده به هیچ وجه تشابه میان «پول» یا «دینار» و قانون مشاهده نمی شود و خواننده نمی تواند این شباهت را دریابد در حالی که در ترجمه انگلیسی راس کلمه یونانی دال بر هر یک از آنها آمده است. من برای درک بهتر خوانندگان از عبارات ارسطو کلمات یونانی «نومیسما» νομισμα به معنای «پول رایج» و «نوموس» νομος به معنای «قانون بشری» را در متن افزودم. در زبان لاتین نیز بطور کلی پول را Nummus می گفتند که برگرفته از لغت یونانی «نومیسما» بود. اما «دینار» فراز و نشیب بسیاری را طی کرده است بدین نحو که این واژه بر گرفته از لغت یونانی «داریون» δηναριον است و آن سکه ای متعلق به عهد رومیان بود که میزان آن تقریبا به «دراخمای» یونانی نزدیک بود. اما در اعصار مختلف پس از آن تا دوره حکومت مسلمانان «دینار» با توجه به زمان و محل دچار تغییراتی شد. در دوره رومیان سکه طلا را «اورئوس» Aureus می گفتند و هر دینار یا «داریوس» که سکه نقره ای و برابر یک چهارم اورئوس یا ۱۰ آس (سکه مسی) بود. بعدها ارزش اورئوس کاهش یافت و ارزش دینار نیز به ۱۸ آس رسید و کم کم معنای کلی پول نیز برای آن استعمال می شد. واحد نقره ای کمتر از دینار «سسترتیوس» Sestertius بود که برابر دو و نیم آس بود. دینار به معنای پول از زبان یونانی وارد زبان پهلوی و سپس زبان عربی شد و در دوره اسلامی به عنوان واحد وزن و پول طلا بکار گرفته شد. این کلمه در قرآن در سوره آل عمران آیه ۷۵ نیز آمده است. زبان شناسان و محققان اسلامی در گذشته آگاهی درستی از ریشه این کلمه نداشتند و غالبا آن را فارسی معرب و اصل آن را «دنّار» که جمع آن می شود «دنانیر» می دانستند. آنان بعضا به معانی بی ربط نیز متوسل می شدند برای مثال راغب در «مفردات» اصل آن را «دین آر» فارسی می نویسد و حتی این عبارت فارسی را هم درست به عربی معنا نمی کند. با این وجود جوالیقی می گوید اعراب نامی غیر از «دینار» از این ریشه نمی شناسند ولی از آن فعل ساخته اند. اما در برخی فرهنگ های فارسی از قبیل برهان قاطع آن را زر سرخ معنی کرده اند که علت بیان سرخی رنگ آن برای این جانب روشن نیست. شاید چون شرابی سرخ رنگ را دینار یا دیناری می نامند «دینار» را نیز سرخ رنگ فرض نموده اند. ولی در زبان عربی وقتی می گویند «دنّرَ وجهَ فلانٍ»

بدین معنا است که چهره اش نورانی شد و درخشید. در بخش زکات فقه نیز از دینار یاد شده است و دینار را طلای مسکوک دانسته اند و هر دینار را ده درهم و یا بیست قیراط و یا سه چهارم مثقال صیرفی متعارف نوشته اند. ر.ک. به:

Liddell and Scott. *An Intermediate Greek-English Lexicon.* (Oxford:Oxford University Press, 1964); S.C. Woodhouse. *English-Greek Dictionary.* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979); William Smith and John Lockwood. *Latin-English Dictionary.* (Edinburgh: Chambers, 2002); John R. Bernasconi. *The Wordsworth Guide to Antiques and Fine Arts.* (London: Wordsworth Reference, 1971), pp. 325,328;

راغب اصفهانی. *المفردات فی غریب القرآن*. تحقیق محمد سید کیلانی (بیروت: دارالمعرفه، بلا تاریخ)، ص. ۱۷۲؛ الجوالیقی. *المعرب من الکلام الاعجمی علی حروف المعجم*. تحقیق احمد محمد شاکر. (افست تهران: ۱۹۶۶)، ص. ۱۳۹؛ محمد حسین تبریزی. *برهان قاطع*. تصحیح محمد معین (تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۱)، ج. ۲، ص. ۹۱۶؛ ابن منظور. *لسان العرب*. (قم: نشر ادب الحوزه، ۱۳۶۳)، ج. ۴، ص. ۳۹۲(افست) ؛ خلیل بن احمد فراهیدی. *العین*. (قم: موسسه دار الهجره، ۱۴۰۵ قمری)، ج. ۸، ص. ۲۲ (افست)؛ بهران فره وشی. *فرهنگ زبان پهلوی*. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷)، ص. ۱۴۶؛ فضل الله بن روزبهان خنجی. *سلوک الملوک*. تصحیح محمد علی موحد. (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲)، ص. ۲۴۰؛ المحقق الحلی. *شرایع الاسلام فی مسائل الحلال و الحرام. مع تعلیقات السید صادق الشیرازی*. (قم: دار الهدی للطباعه و النشر، ۱۹۸۳)، ص. ۱۱۳. (مترجم)

44- Aristotle, Op. Cit., p. 1133a, 16-31/trans. Ross, p. 1788;

و ترجمه عربی، صص. ۱۸۷، ۶ـ۱۹، ۱۸۸، ۱.

45- Aristotle, Ibid, p. 1133b, 14-19/trans. Ross, p. 1789;

و ترجمه عربی، ص. ۱۸۹، ۱ـ۴.

۴۶ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۵، ۱۲ـ۲۴/ ترجمه زریق، ص. ۱۰۳.

۴۷ـ همان، ص. ۱۱۶/همان، ص. ۱۰۴.

۴۸ـ همان، ص. ۱۱۶/همان، ص. ۱۰۳ زیر نویس.

۴۹ـ مسکویه از اصطلاح «ناموس» که عربی شده کلمه یونانی nomos است (به معنای «رویه عادی» و بعداً به معنای «قانون») استفاده می کند. اما به دلیل قرابت آوایی با سریانی احتمال زیاد دارد که از کلمه سریانی «ناموسا» اقتباس شده باشد. مسکویه به سه قانون به نام «النوامیس الثلاثه» توجه نشان می دهد و مکرراً به استفاده ارسطو از این اصطلاحات اشاره می نماید. اگر چه مسکویه از عبارت «ناموس» استفاده می نماید ولی روشن می نماید که منظور او شریعت است. ن.ک. به :

Constantine Zurayk, *Refinement of Character*, (Beirut: 1968),p. 204, note 15.

۵۰ـ این نوعی قانون تجاری عدالت است و بدین لحاظ یک فضیلت اخلاقی محسوب نمی گردد. اما انتظار می رود که انسان ناطق آن را در معاوضه کالا در قبال قیمت مناسب آن یا در معاوضه کار در قبال قیمت مناسب آن به نحوی عادلانه از آن بهره برداری نماید.

۵۱ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۶، ۱ـ۱۸/ ترجمه زریق، ص. ۱۰۳.

52- Zurayk, Op. Cit., p. 204, note 16.

۵۳ـ مسکویه در مقاله سوم از کتاب خود تقسیمات «خیر» را طبق نظر ارسطو و آن گونه که فرفوریوس «و غیره» از او نقل کرده اند می آورد. این «و غیره» نشان می دهد که احتمالا مسکویه شروح دیگری بر اخلاق ارسطو غیر از شرح فرفوریوس در اختیار داشته است یا لااقل از شروح و ترجمه های متعدد دیگر آثار ارسطو را در اختیار داشته است. علاوه بر آن مسکویه به دقت ترجمه ها نیز توجه داشته است کما اینکه در مورد ابو عثمان دمشقی می گوید: «این مرد در هر دو زبان یعنی یونانی و عربی زبان آور بود و همه کسانی که این دو زبان را مطالعه کرده اند از ترجمه او رضایت دارند با این همه وی در ترجمه الفاظ یونانی و معانی آن به الفاظ و معانی عربی و در اینکه معانی با الفاظ اختلاف و تفاوت نداشته باشند بسیار دقیق بود. و کسی که به این کتاب یعنی کتاب موسوم به *فضائل نفس* ارسطو رجوع کند مطالبی را که از ابو عثمان نقل کردیم در آن خواهد یافت.» با مطالعه کتاب طهارة الاعراق پی می بریم که مسکویه از آثار متعدد متعلق به اندیشمندان یونان برای نگارش این کتاب استفاده نموده است. ر.ک. به: مسکویه، *تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق*، ص. ۸۴ و ۹۴. (مترجم)

۵۴ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، صص. ۱۱۷، ۱۱ـ۱۷/ ترجمه زریق، صص ۱۰۴ـ۱۰۵؛ ترجمه عربی ص. ۱۸۰، ۱ـ۸ ترجمه انگلیسی راس، ص. ۱۷۸۴.

۵۵ـ ارسطو، ترجمه عربی، ص. ۱۸۰، ۱ـ۶/ترجمه انگلیسی راس، ص. ۱۱۳۱.

۵۶ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۷، ۱۵ـ۱۷.

۵۷ـ معلوم نیست چرا نویسنده مقاله در اینجا در ترجمه سخن ارسطو به عمد از واژه «ولگرد» (vagabond) استفاده کرده در حالی که در ترجمه راس واژه «برده» (slave) به کار برده شده است که با سخن مسکویه که در اینجا از «خداع الممالیک» یاد می کند قرابت بیشتری دارد. توضیحات نویسنده در پی نوشت ۶۲ نیز مطلب را روشن نمی کند زیرا وی می توانست به ترجمه راس که خود ترجمه جملات ارسطو را از آنجا نقل می کند نیز اعتماد نماید. (مترجم)

58- Aristotle, Op. Cit., p. 1131a/trans. Ross, p. 178.

۵۹ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، صص. ۱۱۷/ ترجمه زریق، صص ۱۰۴.

60- Involuntary.

61- Voluntary.

۶۲ـ واژه «ولگردان» با واژه یونانی doulapatia که به معنای «فریب بردگان بدست اربابان» است مطابقت نمی کند. عبد الرحمن بدوی به غلط این واژه را از یک نسخه خطی نامفهوم استنساخ کرده است. اگر بدوی مجبور می شد آن را با متن یونانی تطبیق کند متن او را هدایت می کرد و می توانست از این خطا پرهیز کند. اسحاق بن حنین در ترجمه عربی از واژه «ممالیک» استفاده می کند که از لحاظ معنا با متن یونانی تطابق دارد. خطا در مورد دو واژه مشابه امکان پذیر است مخصوصا اگر چاپ نسخه خطی نامفهوم باشد.

۶۳ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۸/ ترجمه زریق، ص ۱۰۵.

۶۴ـ خاطر نشان می سازیم که راغب اصفهانی سه مقوله مجزا را در زمینه عدالت بر می‌شمارد یعنی عدالت نسبت به خداوند، عدالت نسبت به دیگران و عدالت نسبت به خود.

65- Aristotle, Op. Cit., pp. 1134a-1135a/trans. Ross, p. 179f;cf. Bernard Williams, Op. Cit., p. 190.

۶۶ـ این موضوع مربوط به پرستش خدا از لحاظ جسم، روح و روابط متقابل در شهرها است. (بنگرید به: مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۲۱/ترجمه زریق، ص. ۱۰۸) همانطور که خدمت نکردن به پادشاهانی که نعمت‌های فراوان به افراد می‌دهند عملی ناعادلانه است همانطور نیز عبادت نکردن خدایی که نعمت‌های زیادی از جمله جسم و روح و عقل به انسان‌ها عطا فرموده، عملی ناعادلانه‌تر است. (در مورد تبیین عدالت الهی بنگرید به: مسکویه، *رسالة فی ماهیة العدل*، ص. ۳۱ زیرنویس). مسکویه شکل این عبادت را نیز مشخص می‌نماید. سه نوع عبادت وجود دارد: عبادت جسم (مانند روزه و نماز)، عبادت روح (مانند اعتقاد حقیقی از قبیل اعتقاد به توحید الهی)، عبادت در شهرها از طریق معاملات، ازدواج، اعتماد و حمایت از زنان، ر.ک. به: مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۲۲ زیرنویس/ ترجمه زریق، ص. ۱۰۹.

۶۷ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۹، ۹ـ۲۰/ ترجمه زریق، ص، ۱۰۹.

۶۸ـ همان، ص. ۱۲۲/ همان، ص. ۱۰۸.

69- Aristotle, Op. Cit., pp. 1130a/trans. Ross, p. 1783f.

۷۰ـ مسکویه، *تهذیب الاخلاق*، ص. ۱۱۲/ ترجمه زریق، صص. ۱۰۰ـ۱۱۱.

۷۱ـ همان، صص. ۱۲۵ـ۱۲۶/ همان، صص. ۱۱۰ـ۱۱۱.

منابع

Ansari, M. Abdul Haq. *The Ethical Philosophy of Miskawaih.* Aligarh: 1964.

Aristotle. *The Nicomachean Ethics.* Trans. By J.A.K. Thomson. London: 1976.

_____. Kitab al-Akhlaq. (*Nicomachean Ethics,* Arabic Translation). Ed. By Abd al-Rahman Badawi. Kuwait: 1979.

_____. "Nicomachean Ethics". The Complete Works of Aristotle. Vol. 2. Trans. By W.D. Ross, ed. Barnes, Barnes, 1984.

Fakhry, Majid. *Ethical Theories in Islam, Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies* VIII,Leiden: 1991.

_____. "The Platonism of Miskawayh and its Implications for his Ethics". Studia Islamica, 42 (1975), pp. 39-57.

Leaman, Oliver. "Ibn Miskawayha". History of Islamic Philosophy. 1, pp. 252-274.

Miskawayh, Abu Ali Ahmad ibn Muhammad. *Tahdhib al-Akhlaq.* Ed. By Constantine Zurayk. Beirut:1966.

_____. Risala fi Mahiyat al-Adl. *An Unpublished Treatise of Miskawayh on Justice.* Leiden: 1964.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic.* Oxfod: 1963.

Williams, Bernard. "Justice as a Virtue". *Essays on Aristotle's Ethics.* Ed. By Amelie Oksenberg Rorty. Berkeley: 1980, pp. 189-199.

Zurayk, Constantine. *The Refinement of Character.* Beirut: 1968.

شرح حال جالینوس در منابع اسلامی

پیتر استار[1]

مقدمه

ابن ابی اصیبعه پزشک عرب می نویسد: «روی هم رفته داستان های بسیاری در قالب گزارش ها یا حکایات درباره جالینوس وجود دارد که در کتاب های خود او به صورت پراکنده و یا به صورت روایت هایی درباره زندگی او از دیگران به دست ما رسیده است.... داستان های بسیاری درباره معالجه بیماران به دست او هست که مهارت و استادی او را در فن پزشکی نشان می دهد.... من در نظر دارم اگر خدا بخواهد کتاب جداگانه ای درباب این موضوع بنویسم و همه این روایت ها را که در کتاب های خود او یا جاهای دیگر هست بیان نمایم.»

کلودیوس گالنوس[۲] [جالینوس] (متوفی به سال ۲۰۰ یا ۲۱۶ میلادی) پزشک یونانی که «گالن»[۳] نیز نامیده می شود در سال ۱۲۹ میلادی در برگاما (پرگامون)[۴] به دنیا آمد. این شهر که دارای معبد و بیمارستانی است که به آسکلپیوس[۵] ایزد شفا بخش هدیه شده است قبل از جالینوس تبدیل به مرکز پزشکی یونان شده بود. کتاب های پرشمار جالینوس در زمینه دانش پزشکی به زبان های لاتین و عربی ترجمه شد و تا زمانی که وثوق و اعتبار آنها در سده های پانزدهم و شانزدهم میلادی به چالش کشیده نشده بود از لحاظ

نظری و عملی دانش پزشکی را در اروپا و خاورمیانه زیر نفوذ خود داشت. همانگونه که پزشکان مسلمان از آثار جالینوس که برای غرب ناشناخته بود مطلع بودند به‌طور کلی نسبت به غربی‌ها اطلاعات کامل‌تری هم از اوضاع زندگی جالینوس در اختیار داشتند. موفق الدین احمد بن ابی اصیبعه (متوفی به سال ۱۲۶۹ میلادی) نویسنده‌ای است که قصد داشت بر اساس اشارات موجود در آثار جالینوس و سایر روایت‌ها و گزارش‌ها زندگی او را به نگارش درآورد و این در زمان ابن ابی‌اصیبعه برای یک محقق کار فوق‌العاده‌ای محسوب می شد. خانواده او در استخدام اعضای سلسله ایوبی در شام بودند. اگر چه به نظر می رسد که او هرگز نتوانست کتاب جداگانه ای درباره زندگی جالینوس بنویسد ولی تنها کتاب باقیمانده از وی که یک تاریخ زندگی و کتابشناسی پزشکی است یعنی *عیون الأنباء فی طبقات الأطباء*[۶] طولانی ترین زندگینامه و فهرست آثار جالینوس را که در زمان او وجود داشت در بر دارد (چهل صفحه در چاپ سال ۱۹۶۵).[۷] وی در فصل مربوط به جالینوس تمام اطلاعات موجود در قرن سیزدهم میلادی را درباره جالینوس گردآوری نموده و به بحث درباره آن پرداخته است. جامعیت این کتاب و این واقعیت که بسیاری از آثار مورد توجه ابن ابی‌اصیبعه در آن مفقود گردیده است تاریخ و روایت‌های او را تبدیل به مرجع خوبی می کند تا گزارش‌هایی که در خاورمیانه درباره زندگی جالینوس نوشته شده مدنظر قرار دهیم.

ابن ابی اصیبعه و مسأله تاریخ زندگی جالینوس

شیوه ای را که ابن ابی اصیبعه در فصل مربوط به جالینوس در *عیون الأنباء* به کار می گیرد با توجه به سایر تاریخ های اسلامی شیوهای آشنا و مرسوم است. علم از نسلی به نسل دیگر می رسد («طبقات» در عنوان

کتاب ابن ابی‌اصیبعه همین را نشان می دهد). نویسنده جملاتی از منابع عربی خود می آورد و معمولاً در بیان نام آنها نیز احتیاط به خرج می دهد. گاهی هم برای بحث درباره نکته‌ای که مورد علاقه‌اش است از موضوع اصلی منحرف می شود. به طور کلی ابن ابی‌اصیبعه برای ارزیابی مطالبی که گردآوری کرده است تلاش زیادی نمی کند ولی در جایی که تناقضات آشکاری وجود داشته باشد ممکن است دست به داوری بزند.

ابن ابی‌اصیبعه در نگارش زندگی جالینوس کار خود را با پرسشی آغاز می کند که برای تعدادی از مؤلفانی که منبع نقل او بودند نیز مطرح بود یعنی پرسش درباره تاریخ زندگی جالینوس. قبل از این مسلمانان بر اساس باورهای عمومی می دانستند که جالینوس هم‌عصر مسیح بود. دست‌کم منبع مورد وثوقی همچون اسحاق‌بن‌حنین در کتاب *تاریخ الاطباء*[۸] خود ادعا کرده بود که جالینوس در سال۸۸ میلادی در سن۸۷ سالگی وفات کرده است.[۹] ابن ابی‌اصیبعه با نقل از این کتاب در واقع قدیمی‌ترین کتاب تاریخ زندگی پزشکان را مورد استفاده قرار می دهد که خود آن نیز این مطلب را از یحیی نحوی[۱۰] که معمولا به نام یحیی فیلوپونوس[۱۱] شهرت دارد اقتباس کرده است. ابن ابی‌اصیبعه خود این داستان را رد می کند و دلایل خود را بر بخشی از یک تاریخ گمشده از عبید الله بن جبرئیل در قرن یازدهم میلادی مبتنی می سازد که اثبات می کند تاریخ مزبور در مورد جالینوس امکان پذیر نیست.[۱۲]

پس از آن وی به بیان جزئیاتی درباره تناقضات مورخان می پردازد و از همه عجیب‌تر اینکه پیش از بازگشت دوباره به بحث تاریخ زندگی جالینوس تفسیر یوسبیوس[۱۳] را بر ترجمه یونانی تورات[۱۴] وارد مطالب خود می کند. سپس نقل قول‌هایی از کتاب‌های *فی علاج التشریح*[۱۵]

و«*درباره کتاب های خودم*» [۱۶] جالینوس که عبیدالله بن جبرئیل از آنها استفاده کرده بود تا اثبات کند جالینوس هم‌عصر مسیح نبود نیز در ادامه بیان می گردد. قطعه ای از کتاب *درباره اخلاق*[۱۷] جالینوس که متن یونانی آن مفقود شده است ولی تلخیص عربی آن موجود می باشد از مرگ «پرنیس»[۱۸] یاد نموده و تاریخ مرگ اسکندر را ۵۱۶ میلادی ذکر کرده است. سپس یکی از آثار فلسفی جالینوس به نام *شرحی بر جمهوری افلاطون*[۱۹] که بخش هایی از ترجمه عربی آن باقیمانده است نقل می گردد تا ثابت کند که جالینوس از راهبان و راهبه ها باخبر بوده لذا زمان او باید پس از مسیح بوده باشد.

چنانکه می بینیم علی رغم موانعی که نویسندگان مسلمان با آن روبرو بودند مع ذلک این واقعیتی است که مسلمانان به اطلاعاتی درباره زندگی جالینوس دسترسی داشتند که در عرف و سنت غربی به این اطلاعات دسترسی نبود. از همه مهم تر اینکه اطلاعاتی درباره زندگی جالینوس در آثار خود او یافت می شود که در شرق به آن دسترسی بود زیرا این پزشک یونانی علاقه داشت در حین بحث از موضوعات پزشکی از کار و موفقیت هایش نیز ذکری به میان بیاورد. اهالی پرگامن از موفقیت های جالینوس در روم افتخار نمی کردند زیرا او پزشک شخصی امپراتورانی همچون مارکوس اورلیوس،[۲۰] کومودوس [۲۱] و سپتیموس سوروس[۲۲] بود و می توانست با سخنرانی ها و نمایش های کالبدشناسی خود جمعیت زیادی را جذب نماید. اما در اینجا من تنها می خواهم توجه خوانندگان را به آمیزه ای از آن دسته از حکایت ها و اشتباهات و در صورت امکان مطالبی که از اعصار گذشته به دست ما رسیده و اطلاعات اضافی برای مورخان و نویسندگان عرب زبان فراهم نموده است جلب نمایم.

تاریخ وفات جالینوس در سال ۲۱۶ میلادی و تایید منابع عربی

از نظر نویسندگان شرقی جالینوس در سن ۸۷ سالگی وفات کرده است و این به روایت یک کتاب یونانی از اسکندریه به نام *تاریخ پزشکان*[۲۳] می باشد. فریتس زیمرمان درباره این کتاب تاریخی تحقیق نمود. وی خاطرنشان ساخت که تاریخ های ارائه شده از سوی این کتاب ظاهراً با توجه به مناسبت های مذهبی تعیین گردیده است به همین علت از نظر وی این کتاب جزو کتاب هایی است که اعتبار و انتسابشان مشکوک و متعلق به عصر مسیحیت سریانی است.[۲۴] بدین ترتیب این روایت که جالینوس در سن ۸۷ سالگی وفات کرده جزو افسانه ها محسوب می شود.

اما ریچارد والتزر به نفع نویسندگان یونانی دلیل می آورد و ویویان ناتون نیز در کتابش با عنوان *جالینوس پس از گذشت سالهای بسیار*[۲۵] دلایل بیشتری می آورد مبنی بر اینکه برخی عناصر موجود در کتاب *تاریخ پزشکان* حاکی از آن است که نویسنده آن از کتاب شرح *قسم بقراط*[۲۶] جالینوس آگاهی داشته است.[۲۷] از آنجا که این شرح تا اواسط قرن نهم میلادی به سریانی ترجمه نشده بود بنابراین باید این روایت را در یک منبع یونانی دنبال کرد. ویویان ناتون در همان مقاله شواهد و مدارک مهم تری هم می آورد که اثبات می کند جالینوس لااقل بعد از ورود به سن ۸۰ سالگی هنوز زنده بوده است.

اکنون به فصل مربوط به جالینوس در کتاب ابن ابی اصیبعه برمی گردیم. دیدیم که وی با نگاهی به گزیده های متعددی از نویسندگان دیگر که تاریخ ولادت جالینوس را می شد از آنها اقتباس کرد بحث خود را درباره تاریخ حیات این پزشک یونانی خاتمه داد.

ابن ابی اصیبعه تحت تاثیر گزیده هایی از نویسندگان که از مسیحیت یاد کرده اند مجموعه مختصری از مطالبی که در آنها جالینوس به مسیح و موسی اشاره کرده است جمع آوری و وارد بحث خود می کند. این گزیده ها یا از ابن مطران[۲۸] طبیب، استاد استاد ابن ابی اصیبعه است یا مورد استفاده او بوده است. ابن مطران که خود مولف کتاب مفقودی درباره *تاریخ اطبا* است یکی از شمار مسیحیان شرقی است که در سنت پزشکی و دانش یونانی ـ عربی [اسلامی] رشد یافته بود. آنان کسانی بودند که به نظرات جالینوس در باب دین مسیحی علاقه مند بودند و من بعداً به این موضوع خواهم پرداخت.

ابن ابی اصیبعه در روایت خود پس از مسأله تاریخ حیات جالینوس با اتکا به *طبقات الاطباء و الحکماء*[۲۹] ابن جلجل که یکی از کتب تاریخی قرن دهم میلادی است به شرح حال جالینوس می پردازد. ابن جلجل می گوید: «جالینوس یکی از حکمای یونان بود که پس از بنیانگذاری روم در آنجا به سر می برد. او اهل بَرغَمَش [پرگامون][۳۰] یکی از شهرهای آسیا در خاور قسطنطنیه [استانبول] و جزیره ای[۳۱] در دریای قسطنطنیه بود. اهل این شهر رومیان یونانی (هلنی ها) بودند. قومی از روم معروف به قوط [گوت][۳۲] هجوم آوردند و اندلس را غارت کردند و در آنجا سکونت اختیار کردند. اسقف [ایسیدوروس] اشبیلی[۳۳] گفت که شهر برغمش محل زندان پادشاهان بود و در آنجا کسانی را که پادشاهان از آنان غضبناک بودند زندانی می کردند.» نکته جالب توجه این است که ابن جلجل که خود اهل اندلس است برخی اطلاعات خود را از متن لاتینی ایسودوروس اشبیلی می گیرد.[۳۴]

روایت های متعارض درباره وفات جالینوس

سپس ابن ابی اصیبعه از متن ابن جلجل دور می شود و به حکایتی طولانی درباره پزشک مشهوری که در خدمت خلیفه بود و از خرابه های خانه جالینوس در پرگامون دیدار کرده بود می پردازد. این مدرک معتبری است که نشان می دهد خاطره جالینوس در زادگاهش پرگامون لااقل تا قرن نهم میلادی زنده نگاه داشته شده بود. ابن ابی اصیبعه پس از این حکایت قطعه ای از ابن جلجل را می آورد: «دیانت مسیحی در روزگار جالینوس ظهور کرد. به جالینوس گفتند که در اواخر دولت قیصر اکتبیان [اکتاویان][۳۵] مردی در بیت المقدس[۳۶] ظهور کرده که نابینایان و جذامیان را مداوا و مردگان را زنده می کند. جالینوس گفت: بعید نیست که نیرویی الهی داشته باشد که با آن این کارها را انجام می دهد. سپس پرسید: آیا از پیروان این شخص کسی در آنجا باقیمانده است؟ گفتند: بله. پس به قصد بیت المقدس از روم خارج شد و به صقلیه [سیسیل] رفت که در آن زمان آن را صکانیه[۳۷] می نامیدند. اما در آنجا از دنیا رفت و قبر او در صقلیه [سیسیل] است.» [۳۸]

بدین ترتیب فصل مربوط به جالینوس [در کتاب ابن ابی اصیبعه] به مسأله چگونگی و محل وفات جالینوس می رسد. در اینجا حکایت عجیبی از تلاش های این پزشک محترم برای معالجه خود با آب منجمد نقل می شود و ابن ابی اصیبعه در این باره به اختصار چنین اظهار نظر می کند: «من این حکایت را درباره جالینوس ساختگی می دانم.» البته این داستان از این جهت که آیا انجماد آب به شکل مصنوعی امکان پذیر بود یا نه قابل توجه می باشد. شرح حال نویسان شرقی دو روایت از داستان مرگ جالینوس می دانستند. ابن ابی اصیبعه هم این دو را در کنار هم قرار می

دهد و روایت دیگر را چنین نقل می کند: «مبشر بن فاتک می گوید: .... [جالینوس] به مصر نیز سفر کرد و برای مدتی در آنجا اقامت گزید و گیاهان دارویی و به خصوص تریاک شهر أسیوط[۳۹] یکی از شهرهای مصر علیا را مشاهده و بررسی کرد. سپس از آنجا به قصد بازگشت به کشورش به سمت شام[۴۰] حرکت کرد و در راه دچار بیماری شد و در فرما یکی از شهرهای دور اواخر سرزمین مصر واقع در کناره دریای اخضر[۴۱] از دنیا رفت.»

ابن ابی اصیبعه برای تایید روایت خود از کتاب *المسالک و الممالک* استخری یکی از کتب جغرافیایی قرن دهم میلادی که از قبر جالینوس در فرما (پلسیوم باستان)[۴۲] خبر می دهد نقل می نماید. بنابراین از یک طرف می بینیم که جالینوس در حین سفر برای پرس و جو درباره مسیح در سیسیل از دنیا رفت و از طرفی در روایت دیگر می بینیم به جهت جستجو برای کسب اطلاعات جدید پزشکی در حین سفر از جهان رخت بربست. یک بار دیگر می توان مشاهده کرد که در زمان اقتباس زندگینامه های مختلف درباره جالینوس از سوی نویسندگان مسلمان، داستان هایی که رنگ و لعاب مسیحی دارند نیز به آنها پیوند خوردند. از همه بعیدتر اطلاعاتی است که نویسنده مشهوری مانند بیهقی ارائه می دهد و ابن ابی اصیبعه آن را چنین نقل می کند: «اگر از میان حواریون مسیح کسی غیر از خواهرزاده جالینوس نبود کفایت می کرد. جالینوس او را نزد مسیح فرستاد و اظهار کرد که به دلیل ناتوانی و کهولت سن خود قادر به این سفر نیست. وی به عیسی مسیح ایمان آورد و به خواهرزاده اش پولس دستور داد که با عیسی بیعت کند.»[۴۳]

احترام مبالغه آمیز نسبت به جالینوس

روشن است که زندگینامه جالینوس که در روایت های فوق دیدیم تحریف شده اند و فهم این مطلب که چرا چنین چیزی باید روی دهد ارزشمند است. مسیحیان شرقی که در دوره خاصی راویان و حافظان اصلی طب جالینوسی در خاور بودند احترام بسیاری برای جالینوس قایل بودند و این موضوع آنها را بدین سمت سوق داد که برخی اظهارات اهالی پرگامون را درباره مذهبشان نادیده بگیرند و جالینوس را به منزله کسی که از دین خود برگشته است نشان دهند. ما این مطلب را در سه جای کتاب ابن ابی اصیبعه دیده ایم: تاریخ های منقول از اسحاق بن حنین، روایت مربوط به مرگ جالینوس در مسیر عزیمت وی به سوی بیت المقدس و روایتی که می گفت پولس خواهر زاده جالینوس است.

ریچارد والتزر کتابی به نام *یهودیان و مسیحیان از نگاه جالینوس* نوشت و ضمن آن شش قطعه را که در آثار یونانی و عربی جالینوس به صورت پراکنده موجود است مورد بحث قرار داد.[۴۴] والتزر فصلی را به نظرات جامعه مسیحی درباره جالینوس اختصاص داده است و واضح است که احترام مسیحیان به جالینوس از زمان خود او وجود داشته است. بنا به نقل اوزبیوس[۴۵] در کتاب *تاریخ کلیسا*،[۴۶] تئودوتوس [۴۷] چرمکار رهبر یکی از جنبش های فرقه ای نخستین بود که تلاش می کرد میان دین مسیحی و دانش تجربی آشتی دهد. اوزبیوس با استفاده از یک اثر ناشناخته به نام *هزارتوی کوچک*[۴۸] درباره این فرقه چنین می نویسد: «بنابراین مطالعه اقلیدس محصول عشق است؛ ارسطو و تئوفراستوس مورد تحسین قرار می گیرند؛ بله، به همین نحو برخی حتی جالینوس را می پرستند.» این نکته جالب توجه است که مقام جالینوس به منزله یک فیلسوف موجب

تحسین او شده بود زیرا او نیز همچون سایر «فیلسوف ـ پزشکان»[۴۹] آن عصر، خود را محدود به مطالعه پزشکی نکرده بلکه آثار موثری نیز در باب منطق و اخلاق به نگارش درآورده بود.

از نوشته های جالینوس می توان فهمید که او نسبت به ادیان و عقاید جدید فکر بازی داشت و این بدان معنا بود که تئودوتوس و اصحابش احتمالاً به سخنان استادشان دسترسی نداشته و او را نیز دیدار نکرده بودند. اما جنبش فکری آنان عمر کوتاهی داشت. در آن زمان نظر کلی کلیسا که نویسندگانی همچون هیپولیتوس[۵۰] و ترتولیان[۵۱] نمایندگان آن بودند این بود که هرگونه تلاش برای آشتی میان دین و دانش تجربی را محکوم می کردند. با ارتقاء جایگاه مسیحیت در جهان یونانی ـ رومی به متکلمان متعددی در آینده برمی خوریم که جالینوس را تحسین می کردند و علی الخصوص از براهین تجربی اثبات صانع[۵۲] که در کتاب جالینوس به نام *درباره منافع اعضای بدن انسان*[۵۳] یافت می شد تفسیری توحیدی ارائه می نمودند.

همانطور که قبلاً دیدیم درمی یابیم که حیات جالینوس کاملاً با تاریخی که برای مدت زندگی وی در کتاب *تاریخ الاطبا* منتسب به یحیی نحوی (وفات حدود ۵۷۰ بعد از میلاد) ذکر شده و همچنین با افسانه ای که ضمن آن جالینوس با مسیح هم عصر می شود جور شده است. در این زمان و در اوایل دوره اسلامی نویسندگانی که با زبان سریانی آشنایی داشتند اضافاتی به زندگینامه جالینوس وارد ساختند که پیش از این مشاهده کردیم. شکوفایی علوم اسلامی بیش از گذشته رویکرد منتقدانه را وارد تحقیقات نمود و در زمان ابن مطران که ابن ابی اصیبعه قسمتی از مطالب مندرج در کتابش را درباره اشارات جالینوس به موسی [ع]

و عیسی [ع] از او گرفته بود برخی مسیحیان شرقی خیلی خوب می دانستند که اشارات جالینوس به مذهب آنان کلاً با بی اعتنایی وی همراه بوده است. کار جالبی خواهد شد اگر طرز فکر نویسندگان سریانی و مسیحی عرب را نسبت به جالینوس در گذشته جستجو کنیم تا از این رهگذر شواهد و مدارک افسانه های فوق و کسانی را که از نویسندگان مزبور فاصله گرفتند بیابیم. من تا به حال نتوانستم قطعات و نوشته های زیادی را که این تحول را نشان دهد پیدا کنم اما پیگیری این تغییرات به شکلی مفصل تر در زمان خود امکان پذیر خواهد بود.

نظرات ابن زرعه درباره جالینوس

یکی از شواهد متأخر ولی مهم، عیسی بن زرعه (وفات در سال ۱۰۰۸میلادی) است که یکی از نمایندگان نهضت ترجمه از یونانی به عربی در بغداد نیز می باشد.[۵۴] این شخص در آغاز فیلسوف بود و از سریانی به عربی ترجمه می کرد و مقدمه هایی نیز بر آثار ارسطو و شارحانش می نوشت و علاوه بر آن خود نیز درباره موضوعات فلسفی رساله هایی به نگارش درآورده بود از قبیل *درباره عقل* [۵۵] و *روشنایی سیارات و کرات*.[۵۶] در میان ترجمه های او نیز ترجمه *شرح یحیی نحوی بر کتاب جالینوس درباره منافع اعضای بدن*[۵۷] را می بینیم که نسخه خطی آن در [کتابخانه] گوتا [۵۸] (۱۹۰۶) موجود است. قبلاً دیدیم که کتاب *منافع اعضای بدن* برای دفاع از استدلال های مذهبی به کار گرفته می شد. ابن زرعه نیز چهار کتاب از *جوامع اسکندرانی*[۵۹] را که مجموعه ای از آثار [شانزده گانه] جالینوس است و در حد گسترده ای در شرق مورد استفاده قرار داشته است بازنویسی کرد. متن بازنویسی شده ابن زرعه در یک نسخه

خطی در تهران باقیمانده که پروفسور فؤاد سزگین محقق ادبیات عرب از ترکیه به آن توجه نموده است.[۶۰]

بسیاری از مترجمان عرب از جمله حنین بن اسحاق که مخلصانه زندگی خود را برای یافتن آثار جالینوس و ترجمه آنها به عربی صرف کردند آثار مختصری نیز از نوع دفاعیه نویسی های مسیحی به جا گذاشتند. علت این امر آن است که آنان تحت پشتیبانی و حمایت مسلمانان کار می کردند و مسلمانان نیز غالباً کنجکاو بودند که بدانند چگونه آشنایی و آگاهی شان ادامه تبعیت آنان را از اعتقاد قبلی که به عقاید نسطوری یا ملکایی و یا در مورد ابن زرعه یعقوبی داشتند توجیه می کند. ابن زرعه یک فیلسوف بود و از یکی از کتاب های فلسفی از جالینوس نقل قول می کند. او در یکی از مکتوباتی که به دفاع از عقایدش به یک دوست یهودی به نام بشر بن فینهاس[۶۱] که ظاهراً یک ریاضیدان ناشناخته بود نوشته است به قطعه ای از *تلخیص جمهور*[۶۲] جالینوس اشاره می کند که ضمن آن از اخلاق مسیحی ستایش شده است. وی می نویسد: «... جالینوس در پایان کتابی که در تلخیص جمهوریت افلاطون نوشته است می گوید در قانون مقدس پیروان مسیح افراد پرهیزکاری هستند که فضایل و کمالات بسیاری به دست می آورند و این نه تنها در مورد مردان بلکه در مورد زنان نیز صادق است.»[۶۳]

بنابراین در یک متن دفاعیه مذهبی از جالینوس نیز نقل قول می شود. اما مطلبی که ابن زرعه پس از آن می گوید نشان می دهد که او هیچ گونه خیالات واهی نسبت به افسانه هایی که در صدد مسیحی کردن جالینوس هستند ندارد: «می بینم که جالینوس از کمالات این افراد متحیر می شود در حالی که هم جایگاه این شخص به منزله یک کارشناس دانش تجربی

معلوم است و هم موضع او در مخالفت سرسختانه با هر دو قانون مقدس برای هر کسی که کتاب های او را مطالعه کرده و از نظرات او درباره آنها مطلع شده است آشکار و بدیهی است.»

نویسنده مزبور می تواند نظرات درست جالینوس را در این زمان بشناسد. در واقع ممکن است قضیه این طور بوده باشد که گزیده ها و قطعات منقول از جالینوس درباره موسی (ع) و عیسی (ع) که از قول ابن مطران نقل شده قبلاً در قرن دهم میلادی منتشر شده بود.

کتاب درباره منافع اعضای بدن در دفاعیه های دینی

در اشاره ای که پیش از این به یکی از آثار منتخب ابن زرعه داشتیم مشاهده کردیم که او رساله یحیی نحوی *درباره کتاب جالینوس در باب منافع اعضای بدن* را ترجمه کرده است. در بخش دیگری از *نامه به بِشر* پس از قطعه ای که در بالا بیان شد برهان زیر را می بینیم: «افعال [خالق] که نشانگر وجود ذات باری تعالی است دال بر مهارت و ابداع است به نحوی که لازم می آید باری تعالی دارای حکمتی متعالی باشد. صدق این مطلب با گفته های قدما درباره اعضای بدن انسان تایید می گردد زیرا اگر اعضای بدن انسان از جایگاه و نظمی که دارند منحرف شوند دیگر فایده ای نخواهند داشت.»

در اینجا دوباره شاهد استفاده از برهانی هستیم که از جالینوس اقتباس شده است. جایگاه جالینوس به نفوذ او در میان نویسندگان در دورانی که بغداد به مرکز پیشرفت دانش تبدیل شده بود افزود. برهان جالینوس در کتاب *درباره منافع اعضا* مبنی بر اینکه کمال اندام های بدن نشانگر اثر صانع[۶۴] است با شرایط جدید وفق پیدا کرد.

یحیی بن عدی (وفات در سال ۹۷۴ میلادی) که به همان محیط و به نسل قبل تعلق داشت نیز در دفاعیه های کلامی خود از برهان کتاب *درباره منافع اعضا* استفاده می کند. او در پی این است که تثلیث[۶۵] را اثبات کند لذا اول از طریق نظم قابل مشاهده در آفرینش مخصوصاً در اعضای بدن انسان ثابت می کند که خداوند دارای صفت «حکمت» [۶۶] است. بر این مبنا او قیاس می کند که عقل[۶۷]، عاقل[۶۸] و معقولی[۶۹] هست[۷۰] یعنی سه گانه ای که در فلسفه ابن سینا نیز یافت می شود.

اما این دو دفاعیه نویس بیش از این به جالینوس مدیون هستند. آنها صفات خیر، حکمت و قدرت را در آثارشان به تثلیث نسبت می دهند. ممکن است گزینش این سه صفت تحت تاثیر برخی قطعات موجود در نوشته های خود جالینوس که در ارتباط با مابعدالطبیعه است باشد. نقل قول زیر از کتاب *درباره تجربه پزشکی*[۷۱] [جالینوس] است که ترجمه عربی آن نیز باقیمانده است: «زیرا میل به نظم دادن هر چیزی به بهترین نحو ممکن و بی میلی به دریغ ورزیدن چیزهای خوب از دیگران به نظر من نشانه کمال نیکی است بنابراین باید او [یعنی خالق] را همچون موجودی خوب و نیک در سرودها ستایش و تقدیس کرد. یافتن راهی برای اینکه همه چیز به کامل ترین وجه نظم داشته باشد گواهی بر حکمت متعالی است و به اجرا درآوردن هر چیزی که خالق به انجام آن مبادرت می ورزد نیز کار یک قدرت شکست ناپذیر است.» [۷۲]

اما سه گانه‌ای که در بالا به آن اشاره شد در آثار تعدادی دیگر از نویسندگان یونانی نیز یافت می شود. مشابهت دیگری میان آثار جالینوس و دفاعیه نویسان عرب وجود دارد البته این بار به فصل دوم و سوم از کتاب جالینوس به نام *درباره آراء خودم*[۷۳] مربوط است ولی ممکن است این

مشابهت خیلی گسترده باشد و نتوان آن را به نفوذ جالینوس منتسب کرد. ابن زرعه در یکی از آثار خود چیزهایی را بر می شمرد که عقل بشر نمی تواند درباره آنها به قطعیت برسد. ذات خداوند و چگونگی خلقت جهان در زمان از جمله این امور است.

ابوحیان توحیدی نویسنده ارزشمند عرب که نامش برای فلاسفه سابق الذکر آشنا است کتاب *درباره منافع اعضا* را ستایش می کند و آن را با یکی از کتب اهل کتاب مقایسه می کند و توجه همگان را به قطعه ای از این کتاب جلب می نماید و در آنجا مشیت الهی را سبب ترکیب چشم معرفی می کند. وی در مقابسه۱۰۳ [از کتاب *مقابسات* خود] می گوید که برخی این قسمت را مورد انتقاد قرار داده اند زیرا اگر چشم را پشت گردن و روی پیشانی هم گذاشته بودند همین دلیل را می توانستیم باز برای مشیت الهی بیاوریم.[۷۴]

نکته آخری که درباره این موضوع می خواهیم بگوییم این است که ژرژ واژدا در مقاله خود با عنوان «جالینوس ـ گامالیل»[۷۵] به نویسندگان یهودی عرب که می گفتند جالینوس یک یهودی از قبیله یهودا[۷۶] بود نیز اشاره دارد. [۷۷] اگر کسی همه منابع باقیمانده در ادبیات مسیحی و یهودی را جمع آوری می کرد می توانست کتاب مرجعی که مکمل و راهنمای کتاب ریچارد والتزر باشد بنویسد و نام آن را می توانستیم «جالینوس از نظر یهودیان و مسیحیان»[۷۸] بگذاریم.

مختار الحکم و محاسن الکلم

تا اینجا ابن ابی اصیبعه اطلاعاتی را که زندگینامه نویسان عرب تا زمان او درباره جالینوس نوشته بودند به تفصیل مورد بحث قرار داده

است. با توجه به اینکه او مایل است قبل از به پایان رساندن فصل مربوط به جالینوس که فهرستی از کتاب های او را برمی شمارد گزارش خود را درباره موضوع مورد نظرش تا حد امکان کامل نماید اکنون در این فصل گفته های حکیمانه ای را منسوب به نویسندگان یونانی از دو مجموعه عربی داخل می نماید. (همین الگوی افزودن گفته های حکیمانه از جنگ ها و مجموعه ها را در فصول قبلی این کتاب درباره زندگی فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، بقراط و غیره نیز مشاهده می کنیم.)

ابن ابی اصیبعه به وفور از کتاب *مختار الحکم و محاسن الکلم*[۷۹] مبشر بن فاتک نقل می کند. این کتاب مجموعه ای است که بر اساس آثار منتقل شده از بغداد به مصر در قرن یازدهم میلادی در قاهره به نگارش درآمده است. کتاب مبشربن فاتک خود متکی به مجموعه ای دیگر از اقوال و سخنان حکیمانه است که ابن ابی اصیبعه از آن نیز نقل قول می کند یعنی کتاب *نوادر الفلاسفه* حنین بن اسحق[۸۰]. تعدادی از حکایات و اقوالی که در این مجموعه ها هست در واقع ممکن است اصل و مرجعشان مشخص باشد اما تا زمانی که متنی نباشد قضاوت درباره آنها مشکل خواهد بود. ابن ابی اصیبعه پس از اینکه قطعه ای از کتاب گمشده جالینوس را با عنوان *فی نفس الغم*[۸۱] درباره آتش سوزی در کتابخانه جالینوس و نابودی آن بیان می کند، مطالب اضافی زیر را نیز از *مختار الحکم* نقل می کند: «از میان کتاب های متعلق به جالینوس که در این آتش سوزی دچار حریق شد عبارت بودند از کتاب روفوس درباره تریاق، کتاب سموم، علاج سموم و ترکیب داروها مطابق بیماری و زمان. از مواردی که جالینوس به آنها افتخار می کرد آن دسته از کتاب هایش بود که از ابریشم سفید با شیرازه هایی از ابریشم سیاه درست شده بود و مبالغ گزافی را صرف آنها کرده بود.»

مختار الحکم توصیف کاملی از قیافه ظاهری جالینوس بدین شرح به دست می دهد: «گندم گون، خوش چهره، با شانه های پهن، دستان بزرگ، انگشتان دراز و موهای قشنگ .... در حرکت اعتدال را رعایت می کرد و در زمان خندیدن دندان هایش پیدا می شد، بسیار گپ می زد و به ندرت ساکت بود و غالباً وقت را در مصاحبت دوستانش می گذراند. بسیار سفر می کرد و خوشبو بود و لباس های پاکیزه می پوشید....» حکایت زیر نیز از دوران مدرسه جالینوس نقل شده است: «به دلیل ولع و اشتیاقش به علم از زمانی که از نزد معلم برمی گشت تا به خانه برسد هرچه معلمش به او آموخته بود در راه مطالعه و تکرار می کرد. جوانانی که با او در مدرسه بودند به او ایراد می گرفتند و سرزنشش می کردند و می گفتند: تو باید وقتی هم برای بازی و خنده با ما بگذاری. چون درگیر آموختن بود گاهی به آنها جواب نمی داد و گاهی هم به آنها می گفت: به چه علت شما می خندید و بازی می کنید؟ آنها جواب می دادند: چون دلمان می خواهد این کار را می کنیم. او پاسخ می داد: علت اینکه من این کارها را نمی کنم بلکه علم را ترجیح می دهم این است که از کار شما بدم می آید و به آنچه خود انجام می دهم عشق می ورزم.»

از قرار معلوم قطعه فوق نمونه ای از حکایات جعلی است که بعداً به زندگینامه جالینوس افزوده است و به احتمال زیاد از گفته های خود جالینوس گرفته و بدین شکل ساخته شده است. این زندگینامه نویس عرب مطالبی را از آثار جالینوس و سایر نویسندگان و از جمله ابیاتی را از یک شاعر مشهور [ابوالعلاءمعری] در مدح جالینوس نقل می نماید و به حکایت فوق ملحق می کند. از همه جالب تر قطعاتی از زندگی جالینوس است که خود آنها را بیان کرده و از آثار خود او اقتباس شده است زیرا

اکثر این گونه مطالب برگرفته از آثاری است که اعراب و مسلمانان آنها را محفوظ داشته اند و مطالب بسیاری از این دست مفقود شده‌اند. ماکس مه یر هوف این گونه مطالب مربوط به زندگی جالینوس را در مقاله ای در نشریه Sudhoffs Archive ترجمه و منتشر نموده است.[۸۲]

فهرست آثار جالینوس

در پایان فصل مربوط به شرح حال جالینوس در کتاب ابن ابی اصیبعه فهرستی از نوشته های او به زبان عربی قرار داده شده است. فهرست مزبور گواهی است بر این واقعیت که در اواخر سده نهم میلادی مجموعه کاملی از آثار جالینوس طبیب که بعدها در مکتب اسکندرانی[۸۳] آنها را مطالعه می کردند ترجمه شده بود و در دسترس خوانندگان سریانی زبان و از آن مهم تر عرب زبان قرار داشت.

فهرست ابن ابی اصیبعه تا حد زیادی برگرفته از رساله حنین بن اسحق به نام *رسالة حنین بن اسحق الی علی بن یحیی فی ذکر ما ترجم من کتب جالینوس بعلمه و بعض ما لم یترجم*[۸۴] است که دو نسخه اصل از آن موجود می باشد.[۸۵] نسخه متأخر در سال ۸۵۵-۸۵۶ میلادی نوشته شده است ولی حنین بن اسحق و یکی از شاگردانش مطالبی نیز به آن افزوده‌اند. وقتی اصل این اثر را با فهرستی که در «*عیون الأنباء*» آمده است مقایسه می کنیم درمی یابیم که ابن ابی اصیبعه تمام عناوین را عیناً از آنجا نقل کرده است البته در هیچ یک از موارد ذکری از مترجم یا مترجمان به عمل نمی آورد. ابن ابی اصیبعه از کتاب دیگر حنین بن اسحق یعنی «فهرست آثاری که جالینوس در فهرست آثار خود ذکر نکرده است» نیز بهره می برد. این کتاب در واقع ضمیمه‌ای بود که

این مترجم عرب در قرن نهم میلادی به نسخه سریانی کتاب جالینوس به نام *درباره کتاب های خودم* ملحق کرده بود و آثاری را دربرداشت که حنین بن اسحق به نظر خود آنها را اصیل و غیرجعلی می دانست و یا آثاری را که به جالینوس نسبت داده شده بود ولی وی آنها را جعلی می دانست. فصل مربوط به جالینوس در کتاب ابن ابی اصیبعه با فهرستی شامل سی و سه عنوان اضافی منسوب به جالینوس خاتمه می یابد. برخی از آثار برشمرده در این فهرست شامل رساله های قابل توجهی است که دارای عناوین جعلی می باشد.

نتیجه گیری

ما با مروری بر فصل مربوط به زندگی جالینوس در کتاب ابن ابی اصیبعه توانستیم اطلاعاتی را که یک پزشک، مورخ و کتاب دوست سریانی جمع آوری کرده بود به دست آوریم. در برخی موارد نسخه ها و قطعات و نوشته ها در اختیار او نبود و یا مفقود شده بود در این حالت جزئیاتی که ارائه می کند از اهمیت خاصی برخوردار است.

واضح و روشن است که زندگینامه جالینوس در شرق به دلیل رواج تعداد زیادی آثار مجعول دستخوش برخی تغییرات عجیب شده است. اما در اثر شکوفایی علم و تحقیق در قرن هشتم تا قرن دهم میلادی در عصر عباسیان رویکرد انتقادی، بیشتر توسعه پیدا کرد. پاسخ برخی مسایل تاریخی را حول وحوش مطالبی که به زبان عربی موجود است می توان با توجه به تحولی که در ادبیات این دوره روی داده است به دست آورد.

• این مقاله ترجمه ای است از:

Peter Starr. "Arab Sources on the Life of Galen". Journal of Arts and Sciences. (Ankara: Cankaya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, May 2008), Sayi 9, pp. 89-99.

پی نوشت

1-Cankaya University, Faculty of Arts and Sciences, Department of English and Literature, Balgat, Ankara.

2-Claudius Galenos.

3-Galen.

4-Bergama (Pergamon).

۵ـ Asklepios دیدار از مخروبه های این عمارات که Asklepeieon نامیده می شوند و در چند کیلومتری غرب مرکز شهر برگاما واقع شده اند امکان پذیر است. آثار روشن و زنده حیات در این محل را می توان در کتاب های آئلیوس آریستیدس (وفات در سال ۱۸۱ میلادی) مشاهده کرد. این سخنور همواره گرفتار بیماری بود و سال های بسیاری را در معبد آسکلپیوس گذراند.

6-*The Sources of Information on the Classes of the Physicians.*

۷ـ ابن ابی اصیبعه. *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*. تصحیح نزار رضا. بیروت: دار مکتبه الحیاه، ۱۹۶۵. پیش از آن چاپ دیگری نیز از این کتاب در تاریخ ۱۸۸۴ در کونیگسبرگ صورت گرفته بود و مصحح آن آگوست مولر با اصلاحات بسیاری آن را منتشر نموده است. ابن ابی اصیبعه توانست علاوه بر آثار متعدد دیگر از *فهرست* ابن ندیم و *تاریخ الحکماء* قفطی (که زوزنی آن را بازنویسی کرده و هنوز موجود است) نیز اقتباس نماید.

۸ـ *History of the Physicians* منظور کتاب *تاریخ الاطبا و الفلاسفه* است. این کتاب به همراه کتاب *تاریخ الاطبا و الحکما* ابن جلجل با تحقیق فؤاد سید در سال ۱۹۸۵ در مؤسسه الرساله بیروت به چاپ رسیده است. (مترجم)

9-Franz Rosenthal. "Ishaq b. Hunayn's Ta'rih al-atibba'," Oriens. Vol. 7, 1954,p. 55-71.

10-John the Grammerian.

11-John Philoponos.

۱۲ـ ممکن است کسی بپرسد اصلاً چرا باید داستانی که مسیح و جالینوس را در کنار هم قرار می دهد مطرح گردد. احتمالاً دلیل آن این است که با این کار مقایسه ای میان شفای الهی و درمان پزشکی روی می دهد و درسی که از آن گرفته می شود برتری شفای الهی خواهد بود.

13-*Eusebius.*

14-*Septuagint.*

15-*De Anatomicis administrationibus.*

16-*De libris propriis.*

17-*De moribus.*

18-Perennis.

19-*Commentary on Plato's Republic.*

20-Marcus Aurelius.

21-Commodus.

22-Septimus Severus.

23-*History of Physicians.*

24-Fritz Zimmermann. "The Chronology of Ishaq ibn Hunayn's Tar'ih Al-Atibba". Arabica. Vol. 21, No. 3, 1974, pp. 324-330.

25-*Galen ad multos annos.*

26- *Commentary on the Hippocratic Oath.*

27-Vivian Nutton."Galen ad multos annos". Dynamis. Vol. 15, 1995. Pp. 25-39.

28-Son of the Metropolitan.

29-*The Classes of the Physicians.*

۳۰ـ در نوشته های نویسندگان مسلمان نام این شهر به صور مختلف آمده است از جمله: فرغمیس، فرغامس، فرغمین، برغاموس، ابرغامس. امروزه نیز اعراب به آن «برغام» گویند. شاید یکی از علل این تفاوت در تلفظ این باشد که در گذشته در یونان باستان به این شهر «پرگاموس» نیز می گفتند. (مترجم)

۳۱ـ پرگامون در غرب آسیای صغیر قرار دارد و جزیره نیست. شاید قرار گرفتن آن در چند کیلومتری (اکنون ۲۶ کیلومتری) دریای اژه موجب گردیده است که آن را جزیره فرض کنند. (مترجم)

۳۲ـ گوت ها (Goths) یکی از اقوام ژرمنی شرقی بودند که ریشه آنها به اقوام اسکاندیناوی می رسید. آنان به زبان گوتیک صحبت می کردند که از زبان های ژرمنی قدیم بود. این قوم نقش مهمی در تاریخ امپراتوری روم و شکست هون ها ایفا کردند. در قرون سوم و چهارم میلادی آنان به دو گروه عمده تقسیم شدند و پس از آن نیز دوباره در قرون پنجم و ششم میلادی به دو قبیله Visigoth, Ostrogoth (گوت های غربی و شرقی) تقسیم گشتند. نهایتا همین ویسیگوت ها پادشاهی آستوریاس را تشکیل دادند و توانستند مسلمانان را در قرن هشتم میلادی در دوره «استرداد» شکست دهند و اندلس را از دست مسلمانان خارج سازند. (مترجم)

33-Bishop Isidore of Seville.

۳۴ـ ایسودور اشبیلی (حدود ۵۶۰ـ۶۳۶ میلادی) به مدت بیش از سه دهه سر اسقف اشبیلیه (سیویل) بود. وی تمام کتاب هایش را به زبان لاتین نوشت و سه کتاب مهم تاریخی دارد از جمله تاریخ گوت ها را نیز به نگارش در آورده است. احتمالا در اینجا اشاره به کتاب مهم تاریخی او به نام Chronica Majora است. معروف است که ایسودور آخرین فیلسوف مسیحی عهد باستان و آخرین نفر از آباء کلیسا در عصر لاتین است. (مترجم)

۳۵ـ اکتاویان (۶۳ ق.م. ـ ۱۴ ب.م.) نخستین پادشاه امپراتوری روم است. وی در آغاز گایوس «اکتاویوس» نام داشت. در سال ۲۷ قبل از میلاد سنای روم عنوان افتخاری «آگوستوس» را به او داد و عنوان او به گایوس ژولیوس سزار آگوستوس تغییر یافت. در عین حال وقتی به وقایع سال های ۶۳ تا ۴۴ قبل از میلاد اشاره می شود او را «اکتاویوس» می نامند. در اشاره به وقایع سال های ۴۴ تا ۲۷ قبل از میلاد او را «اکتاویان» یا «اکتاویانوس» می نامند و عنوان «آگوستوس» برای زمانی است که به وقایع سالهای پس از ۲۷ قبل از میلاد اشاره می گردد. (مترجم)

36-The Holy City.

37-Sicania.

۳۸ـ واژه «صکانیه» در واقع برگرفته از یونانی است و از سه گروه مردمانی که در سیسیل ساکن بودند «سیکان» ها بیش از دیگران قدمت داشتند. بنابراین «صکانیه» در واقع نام شهر نیست بلکه مردمی هستند که در سیسیل سکونت داشتند. البته می توان بر اساس علاقه حال و محلی این نام را نیز به آنها داد. برخی جغرافیدانان مسلمان نام این محل را «سلطانیه» نیز نامیده اند. (مترجم)

39-Assuit.

۴۰ـ در متن انگلیسی مقاله حاضر به جای واژه «شام» از لغت انگلیسی Levant استفاده شده است. مترجم بر اساس متن عربی کتاب ابن ابی اصیبعه واژه اصلی متن را به جای آن قرار داد. Levant در واقع به منطقه‌ای جغرافیایی و فرهنگی اطلاق می شد که امروزه لبنان و سوریه و اردن و فلسطین را دربرمی گیرد و بعضا مناطقی از ترکیه و عراق را نیز شامل می شد. این منطقه تقاطع آسیای غربی، مدیترانه شرقی و شمال شرق آفریقا است و از لحاظ تاریخی شام یا سوریه بزرگ را دربردارد. این واژه اول بار در سال ۱۴۹۷ در زبان انگلیسی به کار رفت و از زبان فرانسوی به معنای «طلوع» وام گرفته شده است و به طور کلی در انگلیسی در معنای «شرق» به کار می رفت. این منطقه در گذشته همه سرزمین های مدیترانه را که در شرق ایتالیا قرار داشت شامل می شد. واژه Levantine نیز پس از اینکه انگلستان در جنگ جهانی اول بر این منطقه فائق شد برای اطلاق بر آمیزه ای از مردم عرب و اروپایی ساکن مناطق عثمانی جنوب سوریه اختراع گردید. (مترجم)

41-Green Sea.

۴۲ـ The Ancient Pelusium شهری در منتهی الیه شرقی دلتای نیل در مصر بود. این شهر اسامی مختلفی در طول تاریخ داشته است از جمله «سین» و پرآمون (پارامون) به معنای خانه آمون و امروزه در مصر به آن «تل الفرما» گویند. این شهر به دروازه شرقی مصر نیز شهرت یافته بود. تل الفرما در منتهی الیه شمال شرقی صحرای سینا و در نزدیکی شرق پرت سعید قرار دارد. (مترجم)

۴۳ـ ابن ابی اصیبعه این مطلب را از کتاب *مسارب التجارب و غوارب الغرائب* بیهقی نقل می کند. (مترجم)

44-Richard Walzer. *Galen on Jews and Christians.* (London: Oxford University Press), 1949.

45-Eusebios.

46-*Historia ecclesiastica.*

47-Theodotos.

48-*The Little Labyrinth.*

49-Iatrophilosophoi.

50-Hippolytos.

51-Tertullian.

52-arguments from design.

۵۳ـ نام کامل کتاب جالینوس به لاتین *de usu partium corporis humani* است که معمولا به اختصار آن را *de usu partium* (*فی منافع الاعضاء*) می نامند. (مترجم)

54-Dimitri Gutas. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society* (2nd-4th/8th-10th centuries). (London and New York: Routledge), 1998.

55-*On the Intellect.*

56-*The Luminosity of the Planets and the Spheres.*

57-*Commentary of John the Grammarian on Galen's on the Uses of the Parts of the Body.*

58-Gotha.

59-*Summaries of the Alexandrians.*

60-Fuat Sezgin. *Geschichte des arabischen Schrifttums.* Vol. 3. (Leiden: Brill, 1970), pp. 147-148.

61-Bishr ibn Finhas.

62-*Galen's Summary of the Republic.*

63-Paul Sbath (ed.). Vingt traits. (Cairo: Friedrich and Co., 1929), pp. 19-52.

64-Demiurge.

65- Trinity.

66- Wisdom.

67-Intellect.

68-Intellecter.

69- The Object of the Intellect.

70- Augustin Perier (ed.). *petits traites apologetiques de Yahja ben Adi.* (Paris, 1920).

71- *On Medical Experience.*

72- Galen. *On Medical Experience.* Richard Walzer (ed. And translator). (London: Oxford University Press, 1944).

73- *De propriis placitis.*

۷۴ـ ابو حیان توحیدی. *المقابسات*. تصحیح محمد توفیق حسین. (بغداد: مطبعه الارشاد، ۱۹۷۰).

۷۵ـ گامالیل یکی از روحانیان معظم یهودی در صنهدرین در اواسط قرن اول میلادی بود. بر اساس کتاب *اعمال رسولان* وی فقیهی فریسی بود که در میان یهودیان از احترام بسیاری برخوردار بود. صنهدرین تبلیغ مسیحیت را ممنوع کرده بود و به همین علت برخی حواریون و رسولان از قبیل پترس تحت تعقیب قرار داشتند. گامالیل در حمایت از مسیحیان در مخالفت با اعدام پیروان مسیح استدلال نمود. در حال حاضر یهودیان او را یک فریسی یهودی می دانند و مسیحیان نیز معتقدند که او مسیحی شده بود. (مترجم)

76-Judah.

77- Georges Vajda. "Galien-Gamaliel". In Melanges Isidore Uvy. Annuaire de l'Institute de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. Vol. 13. Pp. 641-652.

78-Jews and Christians on Galen.

79- *Choicest Maxims and Best Sayings.*

۸۰ـ *Anecdotes of the Philosopher* نام کامل این کتاب *نوادر الفاظ الفلاسفه الحکماء*

و آداب المعلمین القدماء و یا نوادر الفلاسفه و الحکماء و آداب المعلمین القدماء می باشد. (مترجم)

81-*On Driving away Care.*

82-Max Meyerhof."Autobiographische Bruchstücke Galens aus arabischen Quellen". Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin. Vol. 22. 1929, pp. 72-86.

83-Alexandrine School.

84-*Letter from Hunayn ibn Ishaq on the Books of Galen which ... Have Been Translated, and on Some Which Have not Been Translated.*

85- Gotthelf Bergsträsser. "Hunain ibn Ishaq über die syrischen und arabischen Galen-Übersetzungen". Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. Vol. 17.2. (Leipzig: 1925), pp. 1-49. and Gotthelf Bergsträsser. "Neue Materialen zu Hunain ibn Ishaqs Galen-Bibliographie". Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. 19.2. (Leipzig: 1932), pp. 1-108.

مبانی اسلامی و غیراسلامی
فلسفه اخلاق معتزله[1]

جورج حورانی

۱-

نظریه معتزله در باب اخلاق را به درستی «عقل‌گرایی» نامیده‌اند؛ زیرا معتزله معتقد بودند که عقل طبیعی انسان، توانایی شناخت ارزش‌های انسانی و افعال الهی را دارد. از آنجا که این عقیده و اجزای مربوط به آن (چنانکه در بخش بعدی ذکر خواهد شد)، نظریه‌های اخلاقی متداول در فرهنگ دینی ایران و بیزانس پیش از اسلام را شامل می‌شد، بدون شک؛ این سوال مطرح می‌شود که معتزله در مقام اولین متکلمان اسلامی، در فلسفه اخلاق خود تا چه اندازه مدیون این فرهنگ‌ها بودند؟

این سوال بخشی از بحث گسترده‌تر مبانی کلام اسلامی را تشکیل می‌دهد. براین اساس برای ایجاد زمینه تحقیق درباره مبانی نظام اخلاقی معتزله، بهتر است مطلب را با مرور مختصری بر نظرات دانشمندان درباره مبانی کلام آغاز کنیم.

احتمالاً «ابن میمون» بیش از هر کس دیگری نظرات معاصران را در قطعه مشهوری از کتاب *دلالة الحائرین* خود منعکس کرده است:

«بدان که آنچه اهل اسلام ـ از معتزله و اشاعره ـ درباره این مفاهیم گفته‌اند، همگی نظراتی است که از کتب یونانیان وسریانیانی که به

مخالفت با نظرات فلاسفه متمایل بودند [پس از مسیحی شدن این دو قوم] برگرفته شده است ... پس از ایجاد جامعه اسلامی و انتقال کتب فلاسفه به آنجا، ردیه‌هایی که بر کتاب های فلاسفه نگاشته شده بود نیز به جامعه اسلامی راه یافت. بدین ترتیب بود که جامعه اسلامی از کلام «یحیی نحوی»، «ابن عدی» و دیگران آگاهی یافت [و آنها را برای مقاصد خود به کار گرفت]».[۲]

«هربرت دیویدسون»[۳]، اهمیت آثار یحیی نحوی را به عنوان یکی از منابع کلام ثابت کرده است.[۴] اما ادعای ابن میمون مبنی بر این که تمام استدلال‌های کلامی از منابع پیش از اسلام اخذ شده، بدون شک مبالغه‌آمیز است. وقتی بدانیم که ابن میمون از متکلمان تنفری شدید داشت ـ چنانکه در سراسر *دلالة الحائرین* مشهود است ـ و این که او بیش از چهار قرن پس از ظهور کلام، یعنی زمانی که آگاهی از کلام بسیار کمتر از امروز بود، کتاب خود را نگاشته است، و همچنین وقتی بدانیم که وی در قطعه مذکور، پیدایش علم کلام را پس از ترجمه آثار فلسفی یونان و حتی پس از یحیی بن عدی (متوفای ۹۷۴ م می‌د اند، [می‌پذیریم که وی] خطایی تاریخی مرتکب شده استو از شأن و سندیت سخنان وی به میزان قابل توجهی کاسته می‌شود.

بسیاری از محققان اوایل قرن بیستم، تأثیر فلسفه یونان و کلام مسیحی بر کلام اولیه اسلامی را ـ اگرچه نه به اندازه ابن میمون ـ مورد تأکید قرار داده‌اند. «میشل آلار»[۵] در بررسی ارزشمندی که در این باره در نظرات مستشرقان کرده است، تذکر می‌دهد که انگیزه مستشرقان برای جستجوی این روابط، ممکن است تمایل آنها به تفسیر متون مبهم عربی (با توجه به نوشته‌های قدمایی که با این متون بیشتر در ارتباط بودند)

و همچنین برای فهم تغییراتی که متکلمان مسلمان ایجاد کرده بودند، باشد.[۶] ممکن است چنین باشد (اگرچه انتساب انگیزه‌ها به افراد همواره مخاطره‌آمیز است)؛ با این حال، آلار به وجود بعضی اشکال‌ها در این نوشته‌ها ـ که خود به آنها اشاره می‌کند ـ یقین حاصل کرده است. آلار، ضعف اصلی این نوشته‌ها را در این بیان خلاصه می‌کند که «نویسندگان مزبور، شرایط عینی‌یی را که تأثیرات در آنها صورت گرفته است، به قدر کفایت تبیین نمی‌کنند.[۷]» آلار سپس به بررسی نگرش‌های محتاطانه‌تر محققان متأخر مانند «وات»[۸] و «پرتزل»[۹] می‌پردازد. این دسته از محققان درباره تأثیرات خارج از حوزه اسلامی بر کلام، به نتایج محتاطانه‌تری می‌رسند و در مورد دیگر رشته‌های علوم اولیه اسلامی از قبیل فقه و نحو نیز مستقلاً نتایج مشابهی می‌گیرند.

بررسی مبانی معتزله تاکنون جنبی و جسته و گریخته بوده و غالباً صفحاتی اندک را دربرگرفته است، که آن هم خارج از بحث مستوفی در این زمینه است. این بحث، شایسته رساله‌ای تحقیقاتی است که براساس مدارک موجود، تأثیرات احتمالی بر هر یک از موضوع‌های کلامی را به دقت ارزیابی کند و با مقایسه آنها با موضوع‌های جداگانه به نتایجی کلی برسد. این مقاله شروعی است برای تحقیق درباره تنها یک موضوع: مبانی فلسفه اخلاق معتزله، این تحقیق با اطلاع کامل از محدودیت‌هایی مانند عدم آگاهی‌های تخصصی نگارنده از بعضی فرهنگ‌های مورد بحث، کمبود مدارک و فقدان آگاهی‌های روز افزون ـ که بررسی جامع تمامی موضوع‌های کلامی ایجاب می‌کند ـ انجام می‌شود. امید است که بررسی‌های مشابه دیگران درباره موضوع‌های کلام معتزلی، اساس استواری را برای وصول به نتایج گسترده پی‌ریزی کند.

-۲

طبیعی است که آراء معتزله در باب فلسفه اخلاق، در دیدگاه نویسندگان مختلف تغییر می‌کند؛ با این وجود می‌توان پنج نکته اصلی و ثابت در این مکتب را که نقطه شروع قابل اتکایی برای تحقیق ما فراهم می‌کند، بیان کرد:

۱ـ ارزش‌ها عینی اند. خیر و شر و عدل و ظلم، ویژگی‌های توصیف‌کننده واقعیتی هستند که ظهور خارجی آنها کمتر از شکل و اندازه یا انفعالات ذهنی نیست.[۱۰]

۲ـ تنها یک خدا وجود دارد که خالق است؛ او عالم به خیر و شر، و خواهان خیر برای انسان و آمر به آن است؛ اما او را در انجام اعمال شر و عصیان از اوامر خود آزاد می‌گذارد.

۳ـ انسان از طریق عقل از ارزش چیزها و اعمال، آگاه می‌شود. این شناخت نه تنها از طریق ادراک حسی، بلکه پس از اطلاع از امور واقع، از طریق عقل نیز به دست می‌آید. نتیجه این عقل‌گرایی این است که انسان می‌تواند بدون کمک وحی تا اندازه معینی احکام اخلاقی صحیحی ارائه نماید.

۴ـ انسان همان گونه که قادر به انجام عمل است می‌تواند به ارزش‌ها نیز علم حاصل کند. بنابراین مسئول اعمال عادلانه و ظالمانه خودش است.

۵ـ خداوند در زندگی جاودان پس از مرگ، عادلان را پاداش و ظالمان را جزا می‌دهد و این عمل، به دلیل مسئولیت کامل انسان ـ چنانکه در موارد ۳ و ۴ ذکر شد ـ عادلانه است.

آیا این عقاید از درون منابع عقلی صدر اسلام، یعنی از عقاید غیرصریح

مذکور در قرآن و سنت و از [آرای] نخستین متفکران مسلمان مانند «حسن بصری» (متوفای ۷۲۸) وارد اولین مکتب کلامی اسلام شده است؟ آیا این عقاید مستقیماً و بدون دستبرد مسلمانان، از یک یا چند فرهنگ فلسفی یا دینی کهن‌تر آمده است؟ ارائه پرسش‌هایی از این دست، هرچه را که از طریق منابع اولیه اسلام به‌دست آمده ـ بدون توجه به این که آیا به منابع غیراسلامی نیز متکی بوده‌اند یا نه ـ از قبل، «اسلامی» معرفی می‌کند. اما دو مسأله را باید به اختصار مورد بحث قرار داد: یکی این که «اسلامی» نامیدن عقاید مسلمانان پیش از معتزله ممکن است نظری شخصی به حساب آید؛ زیرا این احتمال هست که حسن بصری و حتی اسلاف او این عقاید را قبلاً از اندیشه‌های غیراسلامی اخذ کرده باشند. اکنون با نگاهی به گذشته درمی‌یابیم که منابع، به گذشته ناپیوسته و تقریباً مبهمی باز می‌گردد و برای طرح سوال‌هایی که بتوان به آنها پاسخ گفت، باید این قاعده فرضی را بنا کنیم که: هرچه معتزلیان مستقیماً از دیگر مسلمانان اخذ کردند و یا هر چه را که خود بدان رسیدند، اسلامی است.

دومین مسأله، ناشی از بیش از حد ساده کردن پرسش‌هایی است که در آغاز این بخش ذکر شد. این گونه پرسش‌ها در رسیدن به جواب‌های آری یا نه، که پیچیدگی واقعیت تاریخی را در برندارند، ناتوان است. برای این که از این سادگی گامی فراتر رویم باید بگوییم که ممکن است بعضی از آن پنج نکته مذکور، اسلامی و بعضی دیگر غیراسلامی باشد. در گام بعدی می‌توان این امکان را داد که بعضی از آن پنج نکته، اسلامی‌تر و بعضی کمتر اسلامی باشند؛ زیرا این احتمال هست که در هر یک از آنها ترکیبی از منابع وجود داشته باشد، به طوری که این منابع تأثیرهای

متعددی بر یک یا چند اندیشمند داشته و آنها خود تغییراتی در آن به وجود آورده باشند. ما باید به تبادل‌های فکری، هم از طرف دهندگان و هم پذیرندگان متعدد بیندیشیم و همچنین باید تغییرهایی را که پذیرندگان عقاید به واسطه سازش کم‌وبیش محتاطانه‌شان با عقاید دیگر، ایجاد می‌کنند، مورد توجه قرار دهیم.

بنابراین پرسش‌های ما باید بدین صورت اصلاح شود: معتزلیان اولیه تا چه اندازه نظام اخلاقی خود و پنج اصل مذکور را از منابع اسلامی و غیراسلامی اقتباس کرده‌اند؟ این، تقریباً همان صراحتی است که باید داشته باشیم. اما به دلیل ناقص بودن مدارک تاریخی و با وجود اندکی ابهام در پرسش‌ها ـ که از آن آگاه هستیم ـ نباید بیش از پاسخ‌های احتمالی را انتظار داشت.

۳ـ

در نگاه نخست به نظر می‌رسد که وجود منشأ غیراسلامی در فلسفه اخلاق معتزله، با توجه به این واقعیت که دشمن اصلی آنها دارای ادعاها و لحنی شدیداً اسلامی است، تأیید می‌شود.[۱۱] پیش از همه، این اخلاق سنتی بود که در میان فقها و متکلمان سنی، از مالک گرفته تا شافعی و ابن حنبل و اشعری و کلیه پیروانشان غلبه داشت و عقاید معتزله تنها در مسأله وحدانیت خدا مطابق عقاید آنها بود. به استثنای این مسأله نظریه آنها درباره پنج نکته مذکور، تفاوتی آشکار با نظریه معتزله داشت:

۱ـ ارزش‌ها بدین معنا که مقدم بر خدا باشند، عینی نیستند و اراده الهی خالق آنهاست.

۲ـ خداوند به حسب اراده و قدرت نامتناهی خود می‌تواند برای انسان

اراده خیر یا شر کند.

۳ـ انسان تنها مستقیماً از طریق وحی یا با تعقل مبتنی بر داده‌های وحیانی می‌تواند ارزش ها را بشناسد؛ اما هرگز با فرایند تعقل غیرمبتنی بر وحی نمی‌تواند به ارزش ها، علم حاصل کند.

۴ـ خداوند بر تمام انتخاب ها و اعمال انسان قدرت دارد و در نهایت، مسیر آنها را با اعطا یا مضایقه لطف خود مقدر می‌کند.

۵ـ هرچه خداوند اراده می‌کند عدل است، زیرا او در مقام رب مطلق آنها را اراده کرده است؛ نه به این علت که با موازین «عدل» ـ که زائیده عقل بشری است ـ مطابقت دارد.

این نظریه از جریان های نیرومند صدر اسلام نشأت گرفته است. اما اگر چنین نتیجه‌گیری کنیم که مخالفان معتزلی این گروه، در زمان خود از اسلام منحرف شده‌اند، از دیدگاه نادرست مبتنی بر تاریخ متأخر درباره آنها قضاوت کرده‌ایم و مجاز نیست از این نیز پیشتر رویم و تنها به این دلیل که در اقلیت قرار گرفته‌اند، برای آنها منشأ غیراسلامی بیابیم. لازم است وجوه مختلف تفکر معتزلی را در نظام های دینی و فلسفی غیراسلامی گذشته جستجو کنیم. اما مشابهت‌های کلی کفایت نمی‌کند. پیش از این که به جزییات بپردازیم، خالی از فایده نخواهد بود اگر مختصری درباره روش ها و معیارهای حقیقت‌یابی تاریخی در بعد انتقال فکری آن تأمل کنیم.

مورخ روشنفکر برای رسیدن به دلیلی مناسب بر ارتباط عقاید، محتاج یک یا دو نوع سند است:

۱ـ سند خارجی ارتباط عقاید؛ مثلاً گزارشی از یک زندگینامه نویس، مبنی بر این که دانشمندی از دیگری تعلیم گرفته یا به گونه‌ای قابل

توجه از آثار وی متأثر است.

۲ـ مشابهت‌های گسترده و نزدیک؛ به گونه‌ای که اتفاقی و تصادفی نباشند؛ مثلاً تطابق دقیق جملات یا مطابقت های خاص و فنی متعدد. با این وجود نمی‌توان هیچ قاعده صریحی را وضع کرد. ترکیب اسناد و مدارک خارجی با مشابهت‌های کلی و متعدد، ممکن است احتمال های مختلفی را نتیجه دهد.

اما اتفاقاً ممکن است مدارک خارجی کم باشند. و ما تنها با مشابهت‌های کلی مواجه باشیم. در بحث از مبانی معتزله قضیه چنین است. زمینه این مکتب پیش از آن که «واصل بن عطا» آن را بنیانگذاری کند، تقریباً ماقبل تاریخی بوده است؛ به این معنا که مکتوب ثبت‌شده‌ای در این باره در دست نیست و ما از بنیانگذار آن و معاصرانش اطلاع اندکی داریم. از ظاهر اوضاع چنین برمی‌آید که معتزله از نظر فکری خود را مدیون منابع غیراسلامی نمی‌دانستند. در نتیجه مجبوریم تا حد زیادی به مدارک ضمنی اتکا کنیم و این مسأله، فرضیه‌های احتمالی زیادی را ایجاد می‌کند.

در مورد منابع غیراسلامی احتمالی، بدون تأمل می‌توان دو مجموعه فکری را حذف کرد:

۱ـ شرکت اعراب: غالب معتزلیان عرب نبودند؛ لذا از طریق خانواده‌های خود چیزی از سنت عربی نیاموختند. هرگونه تأثیری از سنت عربی باید از طریق قرآن و سنت به آنها انتقال یافته باشد که طبق معیار سابق‌الذکر، جزء منابع اسلامی شمرده می‌شود.

۲ـ یهودیت: یهودیت، نظام پیشرفته از تفکر دینی بود که ممکن است تا اندازه‌ای بر دیگر مبادی علوم اسلامی از قبیل نحو و تاریخ تأثیر گذاشته

باشد. اما تا آنجا که می‌دانم هنوز هیچ نشانی از این تأثیر در کلام اولیه اسلامی یافت نشده است.

بدین ترتیب چهار نظام دیگر باقی می‌ماند که مسلمانان با آنها رابطه اساسی داشتند: آیین زرتشت، مانویت، مسیحیت و فلسفه یونانی. این چهار نظام، به نوبت بررسی می‌شود و در نهایت، سابقه اعتزال در داخل اسلام نیز مورد توجه قرار خواهد گرفت و نتایجی کلی اخذ خواهد شد.

۴-

برای ایجاد زمینه‌ای در مورد آیین زرتشت، خالی از فایده نیست که از برخورد تاریخی زرتشتیان و مسلمانان در سه قرن نخستین اسلامی گزارشی گسترده ارائه دهیم. برای این که از روابط سیاسی و اجتماعی آنها آغاز کنیم، باید به خاطر داشته باشیم که آیین زرتشتی در شکل دقیقاً ثنوی و با خدایان برتر و مهم‌تر خود (اورمزد و اهریمن)[۱۲]، کیش رسمی و مقبول ایران ساسانی بود و شاه و بالتبع خدمتگزاران غیرنظامی، ارتش و دهقانان از آن حمایت می‌کردند.

روحانیان و موبدان، بازوی حکومت بودند و در سایه این نظام، استقلال و نیروی فکری اندکی را اعمال می‌کردند. حامیان این آیین، بسیار، و شامل توده ده‌نشینان و روستاییان ایرانی بودند که بدون شک با کم و بیش تعصبی نسبت به اعتلای تعالیم سودمند و عملی آیین زرتشتی و با توجه به غرورشان نسبت به قدرت و شکوه امپراتوری ملی خود، این آیین را پذیرفته بودند. هیچ گونه فعالیت تبلیغاتی مذهبی وجود نداشت؛ زیرا ایین زرتشت، آیینی ملی بود که غیر ایرانیان در آن جایی نداشتند.

چنین دینی با وجود بقای طولانی آن، تا اندازه زیادی بر بنیاد سست

حمایت حکومتی استوار بود که می‌توانست در برابر یکی از نیرومندترین ادیان جدید جهانی با معتقدانی که آماده بودند دیگران را به دین خود فراخوانند و در صورت لزوم شهادت را بپذیرند، به سقوط آن منجر شود. مانویان در امپراتوری ساسانی با آزار و اذیت، تحقیر و مطیع می‌شدند. مسیحیان نیز چنین بودند. با این وجود کلیسای نسطوری به ویژه در عراق آرامی زبان، پیروان متعددی داشت. اما مسلمانان عرب به سربازان و همچنین به دین [اسلام] پیوستند و حکومت ساسانی را برانداختند. از آن پس اکثر دهقانان به دلیل وجود تدابیر اقتصادی‌ای که به آنها اجازه می‌داد تا زمین های خود را حفظ کنند و نیز به دلیل برخورداری از امتیازهای مالیاتی به شرط تغییر دین، جذب اسلام شدند.[۱۳] این زیان دوسویه ـ از جهت از دست دادن حمایتهای سیاسی و اقتصادی ـ موبدان و مردم را بر آن داشت تا حتی‌المقدور برای تداوم دین کهن خود تلاش کنند. البته در این شرایط، مبارزه آنها محکوم به شکست بود.

اما قرن های بسیاری لازم بود تا آیین زرتشت در ایران مورد بی‌توجهی قرار گیرد. اولین مهاجرت زرتشتیان به گجرات و بمبئی در سال ۷۱۷ میلادی رخ داد.[۱۴] بدعت های موجود در دوره اسلامی در ایران و در اوایل حکومت خلفای عباسی که در یک یا چند شاخه از آیین زرتشت ریشه داشت، به شکل شورش های مردمی آشکار گردید. شورش هایی که به رهبری المقنع و بابک صورت گرفت، از این قبیل است. مازیار در قرن نهم و مرداویج در قرن دهم سعی کردند تا دوباره حکومت های زرتشتی را در طبرستان ایجاد کنند، اما موفقیتی به دست نیاوردند. جمعیت های کاملاً گسترده زرتشتی در قرن نهم[۱۵] وحتی دهم[۱۶] میلادی در مناطق کوهستانی شمال و غرب ایران و همچنین در فارس، یزد و کرمان نیز

به مقاومت خود ادامه دادند. در هر صورت نباید فکر کرد که مبارزه بین مسلمانان و زرتشتیان فقط به سطح سیاسی محدود می‌شد؛ برخوردهای فکری نیز وجود داشت و همین جنبه است که بیشتر به موضوع بحث ما مربوط می‌شود.

اکثر منابع موجود برای شناخت آیین زرتشتی به دوره اسلامی بازمی‌گردد؛ مانند *دینکرت* و دیگر کتب پهلوی و نوشته‌های اعراب درباره عقاید ضد اسلامی.[۱۷] اما نظرات مندرج در این نوشته‌ها قطعاً در زمان حکومت سلسله ساسانی پی‌ریزی شده است. در نتیجه؛ مسلمانان نخستین که به عراق و ایران آمدند، با دینی پیشرفته مواجه شدند که از قبل در آنجا وجود داشت. اگرچه این دین در آن زمان کمتر از گذشته سرزنده و نافذ بود، با این وجود با عقاید مسلمانان به چالش فکری پرداخت، زیرا این دین بر خلاف مسیحیت و یهودیت برای مسلمانان، دین جدیدی بود؛ چرا که قرآن خود پاسخ‌ها و نظراتی را علیه مسیحیان و یهودیان مهیا کرده بود، اما به ندرت ذکری از ادیان ایرانی دیده می‌شد.[۱۸] لذا این کار متکلمان اولیه و مسلمانان بود که در این چالش، به‌ویژه موضع ثنوی و رایج زرتشتیان را ابطال کنند.

معتزله، نخستین متکلمان غالب عصر و تقریباً همه آنها زاده عراق و ایران بودند و در آنجا زندگی می‌کردند. بسیاری از آنها موالی، یعنی تغییر دین داده‌ها یا فرزندان آنها بودند.[۱۹] آنها نسبت به این چالش بی‌اعتنا نبودند. مدارکی نیز دال بر مباحث اولیه آنها وجود دارد؛ برای مثال، «ابوالهذیل» (۸۴۹ ـ ۷۵۱ م) که مواجب بسیاری از حکومت عباسی دریافت می‌کرد، با زرتشتیان، مانویان و دیگران به بحث پرداخت و گفته‌اند که بیش از سه هزار نفر را مسلمان کرد.[۲۰] «موسی الاسواری»

(متوفای ۸۱۶ م) احتمالاً در بصره تفسیر قرآن درس می‌داد و عادت داشت که اعراب را در یک طرف و موالیان را در طرف دیگر مجلس قرار دهد و برای هر گروه به زبان خودشان سخن بگوید.[۲۱]

۵-

برای این که در این موقعیت تاریخی، تأثیر احتمالی اخلاق زرتشتی بر اخلاق معتزلی را ارزیابی کنیم، به مقایسه این دو نظام خواهیم پرداخت. بدین منظور، این مقایسه را می‌توان با قرار دادن واضح ترین و صریح ترین اصول آنها در کنار یکدیگر به بهترین وجه انجام داد:

اخلاق زرتشتی[۲۲]

۱ـ ارزش های عینی

۲ـ اورمزد و اهریمن ـ سرچشمه‌های خیر و شر

۳ـ شناخت عقلی ارزش ها

۴ـ قدرت انسان

۵ـ پاداش های جاودان : کیفرهای تطهیرکننده[۲۳]

اخلاق معتزلی

۱ـ ارزش های عینی

۲ـ الله: تنها منشأ خیر

۳ـ شناخت عقلی ارزش ها

۴ـ قدرت انسان: منشأ شر

۵ـ پاداش ها و کیفرهای جاودان

تشابه‌های بین این دو نظام در نظر اول جالب توجه است. از این رو و با توجه به ترکیب عقاید معتزله با مبانی شرقی و نیز با توجه به محیط

پیدایش اکثر آنها چنین نتیجه گرفته می‌شود که این متکلمان مسلمان، غالب نظریه‌های اخلاقی را از پیشینیان زرتشتی خود اقتباس کرده‌اند. در واقع، مخالفان معتزله، پیش از این که آنها اصول عقاید خود را نظم دهند، چنین نتیجه‌ای گرفته بودند؛ یعنی هنگامی که نخستین رهبران معتزله یا حتی پیشینیان آنها به «قدری» مشهور شدند. این اتهام ریشه در سنت داشت. طبق اخبار، پیامبر(ص) اعلام می‌کرد که «القدریة مجوس هذه الامة».[۲۴ ۲۵] این اتهامها عموماً برای بی‌اعتبار کردن مخالفان به کار می‌رفت. بعدها مشابه همین اتهام علیه شیعه به کار گرفته شد.[۲۶] معتزله گاهی نیز متهم به اخذ عقاید خود از مسیحیان می‌شدند.[۲۷] بنابراین به عنوان سند تاریخی نمی‌توان این سخنان را با ارزش دانست. در واقع، هیچ مدرک صریح خارجی یا لغوی دال بر تأثیر و تأثر میان زرتشتیان و معتزلیان که در حال حاضر برای من شناخته شده باشد، وجود ندارد.

اجازه دهید به مقایسه بین این دو نظریه بازگردیم. با تمام مشابهت هایی که میان آنها، در مورد نکته دوم [منشأ بودن خیر و شر] وجود داشت، اما واقعیت غالب در اذهان هواداران هر دو نظام به هنگام رویارویی این بود که شکاف ترمیم‌ناپذیری در مواضع آنها وجود دارد. معتزله به اصل اساسی اسلام یعنی توحید ایمان داشتند و نمی‌توانستند با ساختن موجودی ابدی در کنار خداوند که علت اصلی شرور در جهان باشد و تا روز قیامت مقهور قدرت او نشود، تعدی به مقام قدس الهی را بپذیرند. علی‌رغم این که متکلمان معتزلی کمتر از مخالفان مسلمان و سنت‌گرای خود نسبت به قدرت مطلق الهی، عقاید افراطی ابراز می‌کردند، ولی به اندازه‌ای بر وحدت و یکتایی خداوند تأکید می‌کردند که «توحید» شعار آنها شد. نباید تنها با ربط دادن این واژه به اختلاف های درونی اسلام از اهمیت

بسیار آن غفلت کنیم. در آن روزگار، معتزله، مبلغان اسلام در مقابل ادیان شرق بودند[۲۸] و توحید، شعار آنها علیه هرگونه ثنویت و شرک بود.

در نکته چهارم [قدرت بشر] نیز مخالفت هایی با ثنوی ها وجود داشت که از مخالفت در نکته دوم ناشی می‌شد: زیرا زرتشتیان می‌توانستند شر را در انسان به صورتی علّی به اهریمن نسبت دهند. در حالی که معتزله از نسبت دادن گناهان بشری به خدا امتناع می‌ورزیدند. در مورد نکته پنجم [پاداش و کیفر]، برای فلسفه اخلاق معتزله سهل تر این بود که به دفاع از حدود کیفری موقت در زندگانی پس از مرگ، اقامه دلیل کنند. اما تعالیم صریح قرآن مبنی بر ابدی بودن کیفر گنهکاران، آنها را از انجام چنین عملی باز می‌داشت. لذا ناگزیر بودند برای دفاع از عدل الهی، استدلال هایی غیر از مسأله تطهیر ازگناهان بیابند.[۲۹] در رأس این اختلاف ها مسائل دیگری ورای اخلاق وجود داشت که نیازی به ذکر آنها نیست. پایه همه اینها که هرگونه مصالحه با اصول عقاید زرتشتی را ناممکن می‌ساخت، اختلاف اساسی میان پیروان قرآن و اوستا در موضوع منشأ اقتدار دینی بود.

اختلاف اساسی در زمینه علت شرور اخلاقی را می‌توان مختصراً در دو نوشته بحث برانگیز و موجود نشان داد: از زرتشتیان کتابی به زبان پهلوی متعلق به قرن نهم در دست داریم که «مردان فرخ» آن را با عنوان *شکند گمانیک ویچار*[۳۰] (گزارش گمان شکن) نگاشته است.

این کتاب شامل استدلال هایی علیه معتزله و اسلام سنتی است. از معتزله نیز «قاضی عبدالجبار معتزلی» بخش پنجم از کتاب *المغنی* خود را در اواخر قرن دهم میلادی نوشت که درباره فرق غیراسلامی بحث می‌کند.[۳۱] این دو متکلم مستقیماً یکدیگر را مخاطب قرار نمی‌دهند؛ بلکه

چون به اندازه کافی با مواضع مخاصمان خود آشنا هستند، این امکان را به ما می‌دهند تا اصول اساسی اختلاف دو گروه درباره مساله شر را از آنها استنباط کنیم.

مردان فرخ به‌خوبی می‌داند که معتزله، این قضیه را که خدا علت شرور اخلاقی در انسان و یا به هر طریقی ناقص باشد، نمی‌پذیرند. بنابراین باید این دیدگاه معتزله را که نه اهریمن، بلکه انسان به تنهایی علت چنین شری است، مورد مخالفت قرار دهد. استدلال وی این است که اگر انسان را علت شر ندانیم، بدون این که نسبت نقص به خدا بدهیم، نمی‌توانیم انجام اعمال شر از طرف انسان را توجیه کنیم؛ زیرا یا خداوند در جلوگیری از عمل شر، جاهل و ناتوان است ـ که این به معنای نقص او در علم و قدرت است ـ و یا این که خداوند، حکیم و قادر به جلوگیری از شر است، اما آن را اراده نمی‌کند، که در این حالت فاقد خیریت و رحمت خواهد بود. اما بنابر اعتقاد زرتشتیان راست کیش، شیطان، قدیم و در اعمال شر خود، ذاتاً مستقل از خداست؛ بنابراین برای خداوند محال خواهد بود که آدمی را از اراده و انجام عمل شر باز دارد و خداوند علت اولای اعمال شریرانه انسان خواهد بود. قدرت مطلق خدا به محال تعلق نمی‌گیرد؛ لذا دیگر هیچ نقصی متوجه او نمی‌شود. اما در نهایت، خدا بر شیطان تسلط می‌یابد.

[قاضی عبدالجبار] معتزلی نیز استدلال می‌کند. که وجود شیطان قدیم محال است. زیرا اگر شیطان، قدیم باشد، کل عالم نیز باید چنین باشد. لذا غیرممکن است هم خدا و هم شیطان علت موجودات باشند. اما اگر همان گونه که اسلام می‌آموزد، شیطان مخلوق خدا باشد، پایه‌های استدلال مردان فرخ فرو می‌ریزد. زیرا به محض این که بپذیریم خداوند

بدون هیچ نقصی در خود، شریرترین موجود را خلق کرده است، می‌توان پذیرفت که خداوند مستقیماً و بدون نیاز به شیطان (به عنوان خالق واسطه) موجودات دیگری را که اعمال شریرانه انجام می‌دهند نیز خلق کرده باشد. بنابراین شیطان جزء ضروری عالم نیست؛ بلکه واقعیتی ممکن است و دارای صفات و نقشی که زرتشتیان به او نسبت می‌دهند نیز نیست. انسان شر را انتخاب می‌کند و به حیله شیطان اغوا می‌شود. اما شیطان در معنای خاص «علت» که ما به علل طبیعی اطلاق می‌کنیم، علت اعمال شر انسان نیست.

استدلال‌های مشابهی در مورد کیفرهای عادلانه در زندگی اخروی وجود دارد. [مردان فرخ] در اعتقاد خود به عدل الهی این مزیت را دارد که معتقد است کلیه کیفرها در حیات اخروی، پس از تطهیر؛ قابل رفع است و همه انسان‌ها در نهایت به بهشت خواهند رفت. نیازی نیست که این بحث را بیش از این دنبال کنیم. لحن مباحثه بین زرتشتیان و معتزله در مقایسه با مخالفت شدیدتر مردان فرخ با اسلام سنتی و یا در مقایسه با شدت لحن نویسندگان معتزلی در مقابل مانویان، ملایم‌تر می‌نماید. با این وجود معتزله در هیچ کجا به زرتشتیان نزدیک نشدند. آنها دو دین متفاوت داشتند و برای بقای خود در حال مبارزه بودند؛ لذا هیچ چیزی آنها را به سوی اتحاد و عطوفت نمی‌کشاند. از نظر [قاضی] عبدالجبار، اساطیر زرتشتی درباره خلقت، خرافاتی بودند که حتی به ندرت شایستگی رد و ابطال را داشتند.

آیا این همه بدین معناست که مشابهت‌های میان اخلاق معتزلی و زرتشتی صرفاً مشابهت‌هایی اتفاقی است؟ این گونه نیست؛ احتمالاً تأثیر و نفوذی در میان هست؛ اما این تأثیر متقابل به معنای اقتباس اصولی

خاص از متونی خاص، کاملاً مشخص نیست. اسلام در آن زمان به عنوان نظامی اعتقادی جریان داشت و گروه‌های مختلف می‌توانستند آن را به صورت‌های گوناگون تفسیر کنند. اسلام سنتی با اخلاق مبتنی بر جبرگرایی خود، هنوز اعتقادی رسمی و جا افتاده نبود؛ ولی با این حال با باورهای اخلاقی متداول در نواحی شرقی و با توده‌های زرتشتی و اشخاص تازه مسلمان شده، مخالفت صریحی ابراز می‌کرد. طبیعی است که جماعت اسلامی دیگری وجود داشت که به این عقاید ـ که تا اندازه‌ای ظاهر قرآن آنها را طرد نکرده بود ـ توجه می‌کرد. این جماعت برای این که زرتشتیان باقی مانده را به دین خود هدایت کنند، به آنها توجه کردند. اینان اسلام گیراتری داشتند و بدین‌وسیله، تغییر دین داده‌ها را حفظ و ارشاد می‌کردند. لذا آیین زرتشت برای نفوذ در میان تعداد وسیعی از زرتشتیان فرهیخته و نافرهیخته که بخش مهمی از محیط فکری معتزله در دوره تاسیس کلام خود را تشکیل می‌داد، فشار همه جانبه‌ای را برای باز کردن جای خود متحمل می‌شد. این مسأله فرضیه‌ای است که شاید هرگز متنی برای اثبات آن نداشته باشیم؛ زیرا ماهیت نفوذ و تأثیر، محدودیت به متون خاصی را برنمی‌تابد. اما این فرضیه با انبوهی از متون مشابه در ارتباط با فرقه‌های دیگری که باید بررسی شوند، تقویت می‌شود.

۶-

مانویان هرگز طایفه‌ای رسمی در ایران یا عراق نبودند و شمار آنان نیز همواره بسیار کمتر از زرتشتیان بود. از طرف دیگر، آنها برای آخرین دین جدید جهانی پیش از اسلام تبلیغ می‌کردند و ظاهراً به محافل

فکری در شهرهای مختلف عراق نفوذ کرده بودند. براساس منابع عربی متأخر، تبلیغات مانوی‌ها به زبان عربی، قبل و بعد از انقلاب عباسیان، و با تلاش‌های «عبدالله بن مقفع»، «عبدالکریم بن ابی العوجاء» و دیگر نویسندگان برجسته پیشرفت‌هایی داشت.[۳۲] با این وجود نمی‌توان در این زمینه تنها به افراد اتکا کرد. در هر صورت این زنادقه[۳۳] در جماعات اسلامی به اندازه کافی خطرآفرین بودند که المهدی خلیفه عباسی و بعضی جانشینانش را برای مبارزه با آنها (از طریق آزار و اذیت‌های حکومتی)، تحریک کند و متکلمان معتزله را برای نگارش ردیه‌ها علیه آنان برانگیزند.

عقاید مانویان در باب اخلاق، مشابه عقاید زرتشتیان در خطوط کلی ثنویت آنهاست؛ اما از جهات مهمی با آن متفاوت است. سرچشمه خیر، نور ازلی و سرچشمه شر، ظلمت ازلی است و این دو نیروی طبیعی علت اعمال خیر و شر انسان‌هاست. مخالفت معتزله با این عقاید، سخت‌تر از مخالفتشان با آیین زرتشت بود. نور و ظلمت نیروهای طبیعی بودند؛ لذا هرقدر که مانویان به عقاید خود لباس اساطیر می‌پوشاندند، در نهایت این عقیده، آنان را مادیگرا معرفی می‌کرد. نور و ظلمت نیز مانند نیروهای طبیعی نمی‌توانستند ازلی به حساب آیند و می‌بایست حادث باشند؛ زیرا محتاج خالقی مافوق هستند که خود ازلی است. هیچ مطابقتی میان نور با خیر و ظلمت با شر نبود؛ زیرا موارد شایعی وجود دارد که در آن، نور، زیان‌آور (مثلا در کمک به مجرمین برای یافتن قربانیان خود) و ظلمت سودمند است (مثلاً پنهان نگاه داشتن بی‌گناه از دید متجاوزان). در نهایت اینکه انتساب اعمال خیر و شر به نیروهای نور و ظلمت که به ترتیب در انسان، مشغول فعالیتند، هم باعث انکار وحدت شخصی می‌شود (بدین

معنا که شخص واحدی هم فاعل خیر و هم شر است) و هم آزادی او را نفی می‌کند، زیرا این فرد از طریق انتخاب، قدرت انجام عمل را دارد نه از طریق جبرهای طبیعی، موارد مذکور به علاوه دیگر اعتراض‌های معتزله در دو ردیه مفصل و موجود به زبان عربی به قلم «قاسم بن ابراهیم»[۳۴]در قرن نهم میلادی و عبدالجبار[۳۵] در قرن دهم میلادی که علیه مانویت نگاشته شده است، به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرد. البته واکنش قاسم نسبت به حملات مانویان به قرآن و محمد(ص)، متعصبانه‌تر و انتقادهای عبدالجبار عمیق‌تر است.

از خصومت‌ورزی های معتزله به مانویان می‌توان نتیجه گرفت که آنها احتمالاً به جز بعضی اصطلاح ها چیزی از اخلاق مانویان اقتباس نکردند.[۳۶] این مسأله نیز بعید بود که معتزله سعی کنند برای جذب مانویان قلیل‌العده، عقایدشان را با آنها وفق دهند. در واقع تلاش اساسی، در جهت رهایی اذهان مردد از وساوس این آیین الحادی بود.

-۷

وضعیت مسیحیان در امپراتوری جدید اسلام از جهات متعدد با وضعیت زرتشتیان تفاوت داشت. غالباً موفقیت آنان رادر قبال اسلام، قوی تر از موقعیت زرتشتیان می‌دانند. اکثر مردم شام و مصر را مسیحیانی تشکیل می‌دادند که چندین قرن پیش از پیروان ادیان شرقی در عراق و ایران باقی ماندند. آنها حضور خود در عراق را که از نظر فرهنگی جزء مراکز مهم بود، حفظ کردند. درست است که مسیحیان به فرقه‌های «کالسدونی»[۳۷](ارتدکس)، «مونوفیزیت» و «نسطوری» تقسیم شدند، و این تفرقه آنها را از نظر سیاسی ضعیف کرد، اما تفرقه آنها در زمینه‌های کلامی به دلیل مسأله ذات مسیح

بود که ارتباطی با مسایل اخلاقی مورد نظر در اینجا ندارد.

دو عامل سیاسی دیگر نیز هست که بیشتر به بحث ما مربوط می‌شود: یکی بقای امپراتوری بیزانس در مقابل امپراتوری ساسانی است. نزدیک به ایالات مسیحی خلافت اسلامی، درست در آن سوی دریای مدیترانه و کوه های توروس، حکومت پایدار مسیحی که وارث روم بود با پایتخت شکوهمندش (روم جدید) در ناحیه بسفور وجود داشت. مسیح(ع) به علت گناهان و تفرقه خدمتگزاران خود در شرق، مدتی آنان را ترک گفت اما پیروان گسترده‌تر خود را در غرب رها نکرد. آنها دوباره آمده بودند تا سلطنت او را بعد از پرداختن کفاره گناهان خود، باز پس بگیرند.

نزدیکی بیزانس [به عالم اسلامی] و آرزوهای تحریک‌آمیز، یقیناً خطراتی را به دلیل واکنش‌های اجتناب‌ناپذیر مسلمانان به همراه می‌آورد؛ اما با توجه به تمامی جوانب می‌توان گفت که این عوامل به مسیحیان زیر سلطه حکومت‌های بنی‌امیه و عباسیان اولیه، اطمینان خاطر می داد تا زمانی که آنها در مواجهه با حاکمان جدید خویش، کاردان بودند، از زحمات و تسامحی که نسبت به اهل کتاب تجویز شده بود (و در مورد مسیحیان آشکارتر از زرتشتیان به کار می‌رفت)، استفاده می‌کردند. مسیحیان دچار تبعیض‌های اجتماعی و اقتصادی بودند که در زمان خود منجر به پرداخت مبلغ گزافی از طرف آنها می‌شد. اما این فشارها بر روحانیان که مشوق و هدایتگر بحث های دینی با مسلمانان بودند، کمترین اثر را داشت.

عامل سیاسی دیگری که برای مسیحیان بیش از زرتشتیان منفعت داشت این بود که کلیسای ارتدکس چندان به حکومت وابسته نبود و کلیسای مونوفیزیت و نسطوری نیز از خود در مقابل حکومت محافظت

می‌کردند. لذا وقتی می‌توانستند زیر سلطه حاکمان مسلمان به خود متکی باشند که کمتر در معرض اضمحلال قرار می‌گرفتند. در زمینه جدل، دو طر ف مباحثه یعنی مسلمانان و مسیحیان، در مواضع فکری خود، بیش از طرف‌های بحث در مجادله میان مسلمانان و ثنویان به خود اطمینان داشتند. اطمینان خاطر مسیحیان با توجه به عوامل سابق‌الذکر و در سطح کلامی با توجه به اطلاعات و مهارتی که روحانیان و نویسندگان برجسته آنها پس از قرن‌ها مباحثه با فلاسفه مشرک یونانی و دیگر متکلمان مسیحی به‌دست آورده بودند، تقویت می‌شد. اگر بخواهیم بر مبنای گفتگوهای اولیه که تنها در اسناد مسیحی باقی مانده است، قضاوت کنیم، باید بگوییم که مسیحیان می‌توانستند مخالفان بی‌تجربه خود را با پرسش‌هایی که قادر به پاسخ آن نباشند، منکوب سازند.[۳۸]

اطمینان خاطر مسلمانان در مقابله با مسیحیان بیشتر بود، زیرا قرآن قبلاً مختصر رهنمودهایی برای مباحثه با مسیحیان به آنها داده بود. انتقادهای مسلمانان بیشتر متوجه الوهیت مسیح و مسایل مربوط به تثلیث بود.

۸-

پیش از این که به مسأله خاص خودمان یعنی تأثیر اخلاقی مسیحی بر اخلاق معتزلی بپردازیم، لازم است قدری مساله کلی‌تر تأثیر کلام مسیحی بر کلام معتزلی را بررسی کنیم. مشابهت‌های آشکار در زمینه‌های مختلف کلامی از قبیل صفات الهی، اصول اخلاقی، ساختار رساله‌ها، روش‌های تفسیر کتاب مقدس و غیره، مدتی طولانی مورد توجه بود. مخالفان مسلمان معاصر معتزله، نخستین کسانی بودند که نفوذ مسیحیت را که

در نظر آنها با اتهام بدعت‌گذاری برابر بود تشخیص دادند این اتهام از همان دوره های نخستین، وارد کتاب های مقبول و مرسوم احادیث نبوی شد، مثلاً در حدیث: «لعلک ان تبقی بعدی حتی تدرک قوما یکذبون بقدرالله یحملون الذنوب علی عباده اشتقوا کلامهم ذلک من النصرانیه: (شاید پس از من آنقدر زنده بمانید تا قومی را ملاقات کنید که قدرت الله را تکذیب می‌کنند و گناهان را به بندگان وی نسبت می‌دهند، اینها کلام خود را از مسیحیت اخذ کرده‌اند).[۳۹]

این حدیث مسلماً بر قدریان نخستین که احتمالاً پیش از معتزلیان بودند، اما اعتقادات یکسانی با ایشان در باب اختیار و مسئولیت انسانی داشتند، دلالت دارد. البته حدیث مذکور به عنوان سندی تاریخی که دال بر تأثیر مسیحیت باشد، ارزشی ندارد. آنچه از این سخن می‌توان فهمید این است که چنین اظهاری بدین امید که قدریان را در میان مسلمانان بی‌اعتبار کند، نزد بعضی از مسلمانان اهل حدیث مقبول افتاده بود. سفسطه گنهکار دانستن افراد، با انتساب آنان به یک عقیده، نزد متکلمان ناشناخته نبود و آزادانه برای انتساب اصول غیراسلامی به مخالفان به کار می‌رفت.[۴۰]

اما اگر این گونه سخنان در اعصار میانه هیچ رابطه علّی و معلولی را به اثبات نرساند، باید نتیجه‌گیری‌های بسیاری از محققان معاصر را که مکتب اعتزال را به کلام مسیحی ربط می‌دهد، جدی‌تر مورد دقت قرار داد. بی‌تردید «فون کرمر» اولین کسی بود که چنین رابطه‌ای را اظهار کرد[۴۱] و پس از آن «دی بور»، «مک دونالد»، «گلدتسیهر»، «آرنولد» و به صورتی کاملتر «بکر» در مقاله جذاب خود با عنوان «جدل مسیحی»[۴۲] از وی پیروی کردند.

اولین استدلال بکر درباره مسأله قدر قبلاً ذکر شد[۴۳] وی می‌گوید: از آنجا که یوحنای دمشقی جبر را یک اصل ویژه اسلامی می‌دانست، لذا مسلمانان مخالف این نظر باید اعتقاد خود را در باب قدر از منبعی غیراسلامی اخذ کرده باشند. وی سپس به بعضی تشابه‌ها میان نظرات قدریان و مسیحیان اشاره می‌کند که چندان جالب توجه نیست و در ادامه، حدیث سابق‌الذکر را که چیزی را معلوم نمی‌دارد، ذکر می‌کند. وی در مسأله خلق قرآن نشان می‌دهد که چگونه اعتقاد به قدیم بودن قرآن به صورت طبیعی، از مناظرات با مسیحیان درخصوص کلمه بودن مسیح ناشی می‌شود و به دنبال آن، استدلال مشابهی را درباره نگرش‌های انسان‌انگارانه نسبت به خدا و تجسد مسیح مطرح می‌کند. بکر سپس اظهارات متقنی درباب منشأ مسیحی روش‌های کلامی بیان می‌کند که اخیراً «گارده» و «انواتی» در تحقیق کلاسیک خود درباره کلام اسلامی با شک و تردید به آن نگریسته‌اند.[۴۴]

نباید به ارزش فزاینده بسیاری از این تشابه‌ها، بی‌عنایت بود و این نکته را که کلام مسیحی تا اندازه‌ای بر کلام اسلامی تأثیر داشته است، باید فرضیه‌ای معقول تلقی نمود. اما نمی‌توان آن را دلیلی قطعی محسوب داشت؛ مگر این که بتوانیم پاسخ صریحی برای زمان؛ مکان و چگونگی آن به‌دست آوریم. تلاش‌هایی که برای پاسخ به چنین مسائلی صورت می‌گیرد به انگیزه اطلاع از این نیاز است. به طور کلی محققان مذکور، بر تأثیر قدیس یوحنای دمشقی (حدود ۷۵۰ ـ ۶۷۵ م) تأکید دارند.[۴۵] لذا استدلال‌هایی را که او را عامل پیوند اصلی میان این دو نظام می‌داند، مورد بحث قرار خواهیم داد.

۹-

نخست چنین به نظر می‌رسد که برای کشف تأثیری احتمالی بر معتزله نخستین، می‌توان عناصری کافی در سخنان یوحنا یافت. نکات مشابه متعددی بین کلام او و کلام معتزله هست. وی در دمشق، پایتخت بنی‌امیه تحصیل کرد و تا حدود سال ۷۳۰ میلادی در آنجا و در تماس نزدیک با جماعاتی که اکثراً مسلمان بودند، می‌زیست. وی عربی می‌دانست و آثاری نیز به زبان عربی دارد، با قرآن و اسلام آشنا بود و برای استفاده مسیحیان در بحث‌های دینی با مسلمین، کتاب کم حجمی به زبان یونانی به نام *مناظره میان مسیحی و مسلمان*[۴۶] نوشت و همچنین در فصلی از کتاب *بدعت‌ها* نقد تندی علیه اسلام نوشت.[۴۷] وی معاصر دو تن از نخستین معتزلیان یعنی «واصل بن عطا» (۷۴۸ ـ ۶۹۹) و «عمرو بن عبید» (۷۶۱ ـ ۶۹۹) و از اسلاف «ضرار بن عمرو» (۸۱۵ ـ ۷۲۸)[۴۸] و ابوالهذیل (حدود ۸۴۹ ـ ۷۵۱)، بنیانگذار نوعی کلام معتزلی نظام‌مند بود.

سخنان فوق از نظر تاریخی و جغرافیایی ضعف‌هایی دارد. دمشق پایتختی سیاسی بود، نه مرکز مهم تعالیم اسلامی، واصل، عمرو، ضرار، ابوالهذیل و دیگر معتزلیان قرن اول حکومت عباسی در عراق می‌زیستند و پس از این که عباسیان، بغداد را پایتخت خود قرار دادند (۷۶۲ میلادی)، دلیلی نداشت که به دمشق بروند. نوشته‌های یوحنا چگونه به دست آنها رسیده است؟ این مسأله به دلایل زبانی و تاریخی در مورد واصل و عمرو، قریب به محال است. اثر اصلی یوحنا به نام *سرچشمه معرفت*[۴۹] در سال ۷۴۳ میلادی و یا حتی پس از آن تکمیل شد، و نه در دمشق؛ بلکه در دیر «مارسابا»[۵۰] در جنوب شرقی بیت‌المقدس. از آنجا که این کتاب به یونانی نوشته شده بود، باید طی حداکثر هفت سال به عربی ترجمه می‌شد و به نظر واصل و عمرو می‌رسید،

حتی اگر فرض کنیم که عقاید اعتزالی آنها تا پایان حیاتشان شکل نگرفته باشد. نوشته‌های عربی یوحنا نیز برای این که آنها را اساس کلام معتزله بدانیم، کافی نیست. از نظر تاریخی، استفاده از آثار یوحنا توسط ضرار به دلیل فاصله شصت و پنج ساله بین تاریخ فوت آنها ممکن است در مورد ابوالهذیل، این فاصله یک قرن است. با این وجود، مشکل زبان هنوز باقی است. کتاب «*سرچشمه معرفت*» ظاهراً پیش از نیمه دوم قرن نهم میلادی به زبان عربی موجود نبود[۵۱] و آنها، ترجمه یونانی و سریانی این کتاب را ـ به فرض وجود ترجمه سریانی آن ـ نیز نخوانده بودند. نسبت به هر یک از این دو متکلم نیز تردیدهایی وجود دارد. احتمال تأثیر یوحنا بر ضرار به دلیل اعتقاد وی به جبر، کمتر از دیگر معتزلیان است. محدوده زندگانی ابوالهذیل نیز متأخرتر از آن است که یوحنا تأثیری عمده بر وی داشته باشد، زیرا علم کلام پیش از این در اسلاف مسلمانان و افراد نزدیک‌تر به وی، یعنی واصل، عمر و وضرار، تحول یافته بود. اگر می توانستیم مدرکی دال بر تقلیدی شفاهی یا حتی شباهتی از لحاظ نزدیکی استدلال در یک قطعه خاص از آنها نشان دهیم، قضیه فرق می‌کرد؛ اما چنین امکانی نداریم. بنابراین، رابطه میان یوحنای دمشقی و معتزلیان نخستین، نه تنها نامعلوم می‌ماند، بلکه دلیلی نیز برای حمایت از این احتمال وجود ندارد. آنچه می‌توان گفت این است که این احتمال برای نسل‌های پس از واصل و عمرو محال نیست.

ـ۱۰

نظرات فوق درباره یوحنای دمشقی، با وجود فقدان دلایل خاصی که لازمه این گونه مباحث است، به خطا سعی داشت که افراد را به یکدیگر

مربوط سازد. اما این مسأله، نفوذ ناخواست متکلمان مسیحی بر معتزلیان نخستین را که از تشابه عقایدشان آن را استنباط کردیم، رد نمی‌کند. لازم است در پی رابطه گسترده‌تری باشیم که با تأمل تاریخی وسیع‌تری در قرون قبل و بعد از تماس دو دین مسیحیت و اسلام، مورد تأیید قرار بگیرد. این مقصود نخست با رجوع به علم کلام به طور عام و سپس با رجوع به اخلاق به طور خاص حاصل می‌شود.

کتاب *سرچشمه معرفت* یوحنای دمشقی، مجموعه‌ای است که عصاره قرن‌ها کلام مسیحی گذشته را به پیروی از آبای یونانی در خود دارد. شخصیت‌های عمده‌ای که خط مستقیم سلسله اسلاف وی را تشکیل می‌دهند، عبارتند از: «آریگن»[۵۲]، «کپدوکیه ایها»(باسیل)، دو«گرگوری»معروف[۵۳]، «نمسیوس» اهل امه‌سا،[۵۴] «دیونوسیوس آرئوپاگی»[۵۵] و «ماکسیموس» اعترافگیر.[۵۶] عقاید افلاطونی ونوافلاطونی و منطق ارسطویی در مجموعه این سنت ادغام شده است.[۵۷] پیش از اسلام بعضی از آثار این نویسندگان به استثنای ماکسیموس به سریانی ترجمه شده بود[۵۸] و در دسترس علمای نسطوری و مونوفیزیت عراق قرار داشت. لذا این مسیحیان عراقی در میراث مشترکی با یوحنا سهیم بودند. آنها نیز مانند یوحنا باید حداکثر در اوایل قرن هشتم میلادی، کاملاً به زبان عربی آگاه بوده باشند. معتزله عراق بیشتر به آنها نزدیک بودند تا به یوحنا و احتمال ارتباط با آنها بیشتر است. البته یافتن چگونگی شکل ارتباط مشکل است. مناظراتی وجود داشته باشد. احتمالاً بعضی از معتزله نوآیین قبل یا بعد از ورود به کیش نوین، نوشته‌های کلامی سریانی را مطالعه کرده بودند و یا آثار عربی را پس از اینکه مسیحیان نوشتن به زبان عربی را آغاز کردند، خوانده بودند. برجسته‌ترین و بارزترین متکلم

مسیحی غرب «تئودورابوقره» (حدود ۸۲۵ یا ۸۲۰ ـ ۷۵۰) نام داشت که مانند یوحنا، مسیحی ارتدکس بود و در «ادسا» [الرها] ، حران [که مطران نیز در آنجا بود] بیت‌المقدس و شاید «مارسابا» زندگی می‌کرد و سفرهایی تبلیغی نیز به مصر، عراق و ارمنستان [= ارمینیه] کرد. آثار سریانی ابوقره مفقود شده، اما بسیاری از آثار یونانی و عربی وی باقی مانده است. اگرچه آثار عربی وی محتاطانه‌تر از آثار یونانی نوشته شده است، اما به طور کلی شامل دفاعیات گستاخانه و مؤثری در مقابل اسلام است.[۵۹] احتمالاً معاصران مسلمان وی یعنی ضرار و ابوالهذیل از طریق تماس شخصی یا مطالعه رساله‌های عربی او ـ یا هر دو ـ با اندیشه‌های وی آشنا بوده‌اند، در هر صورت، این که این تماس‌ها با توجه به تکامل فکری مسلمانان، تا چه حد موثر بوده، قابل بحث است.[۶۰]

قصد ما در این تحقیق نادیده گرفتن یوحنای دمشقی نیست؛ بلکه می‌خواهیم او را به عنوان یکی از منابع متعدد و مؤثر ـ و احتمالاً نه مهم‌ترین آنها ـ در مرتبه [واقعی] خود قرار دهیم. مجموعه تشابه‌ها و تماس‌ها، انکار نفوذ مسیحیت بر کلام معتزلی را مشکل می‌سازد، اما یافتن کیفیت این نفوذ برای مورخ دشوار است و احتمالاً به همین صورت نیز باقی خواهد ماند. منشأ این دشواری، خودداری متکلمان مسلمان از تصدیق هر عقیده ورای اسلام (جز به منظور رد و ابطال آن) و نیز کثرت محض عقاید است.

مورخان، این رابطه دور از دسترس اما واقعی میان این دو فرهنگ را به طرق گوناگون بیان کرده‌اند؛ مانند: جهان فکری مشترک (بکر)، عبور از غشای فرهنگی (گارده و انواتی)، غنیمت گیری (فان اس).[۶۱] نشانه دیگر این جریان را می‌توان در سرستون های قرنتی (Corinth) در مساجد اولیه

یافت. این مساجد از ساختمان‌های قدیمی‌تر و ناشناخته الهام گرفته بود که البته با هنر جدید مسجدسازی اسلامی کاملاً هماهنگی یافت. یادآوری این نکته لازم است که نباید در میزان تأثیرها اغراق کنیم. علمای کاتولیک، اختلاف آشکار بین کلام مسیحی و اسلامی را حتی در مواقعی که بسیار به یکدیگر نزدیک می‌شوند، به گونه‌ای ویژه مورد توجه قرار داده‌اند.[۶۲] هر یک از آنها در اعصار گوناگون آنچه را که مفید یافته‌اند، اقتباس کرده و آن را با ساختار فکری و نیازهای خود سازگار نموده‌اند.

میزان عقاید مشترک میان کلام مسیحی و ثنوی نیز بیشتر مانع از این می‌شود که به جستجوی تأثیرهای کلام مسیحی برکلام معتزله برآییم. از آنجا که معتزله نخستین به کلام مسیحی، زرتشتی و مانوی دسترسی داشتند گاهی تعیین این که در موضوعی خاص، عقاید خود را از کدام یک از این منابع اخذ کرده‌اند محال است. یک نمونه آن، اعتقاد به اختیار بشر است. اگر متکلم معتزلی در این باب به عقاید غیراسلامی توجه می‌کرد، درمی‌یافت که سه دین مزبور، «اختیار» را تأیید می‌کنند و ضمناً ترجیح می‌داد که مستقلاً در حیطه مباحث اسلامی به آن بیندیشد.

-۱۱

اکنون می‌توانیم در چارچوبی کلامی و تاریخی که به اختصار بیان کردیم به بررسی تأثیر اخلاق مسیحی بر اخلاق معتزلی بپردازیم. روشن شد که یوحنای دمشقی متأخرتر از آن است که نفوذ مؤثری بر معتزله نخستین داشته باشد. خالی از فایده نخواهد بود اگر به متفکری قدیمی‌تر بازگردیم که عقایدش مطمئناً پیش از متکلمان اولیه مسلمان مجال ورود به جریان مسیحیت ارتدکس و شرقی را داشت. در هر حال،

بررسی افراد تا اندازه‌ای لازم است؛ زیرا نمی‌توانیم روابط میان معتزله و نخستین متکلمان مسیحی را به‌سادگی دنبال کنیم و باید فردی را با عقاید اخلاقی مشابه بجوییم. مشابهت‌های قابل توجهی بین «اریگن» و معتزله می‌توان یافت. اریگن از این جهت اهمیت دارد که بنیانگذار کلام عقل‌گرایانه مسیحی است. اما این مطلب ما را به گذشته بسیار دور (قرن سوم میلادی) و بیرون از محدوده بحث حاضر می‌کشاند. ضمناً باید به «گرگوری نیسه‌ای» (۳۹۴ ـ ۳۳۵) نیز که متفکری بزرگ در کلام مسیحی است، توجه بیشتری کنیم. نظریه اخلاقی وی مشحون از عقاید نوافلاطونی است و می‌توان آن را نظریه‌ای «کلاسیک» دانست؛ به این معنا که خطوط اصلی فلسفه اخلاق قرون وسطای مسیحی در شرق و غرب را تعیین نموده است. نظرات اخلاقی وی را می‌توان از کتاب *خطابه تعلیمی بزرگ*[۶۳ ۶۴] وی دریافت. این نظرات را به اختصار، ذیل پنج عنوان سابق‌الذکر بیان می‌کنیم:

۱ـ ارزش‌های عینی: کلمه، (لوگوس) خیر است و در هر چیزی خیر را برمی‌گزیند و جهان را خیر آفریده است.

۲ـ خداوند، تنها منشأ خیر: بر خداوند واجب بود که نور خود را افاضه و عشقش را ساری کند؛ لذا انسان را قادر کرد تا در خیر الهی دخیل باشد. خداوند نمی‌تواند خالق شری که در او راه ندارد، باشد.

۳ـ معرفت عقلی به ارزش‌ها: لازم است که انسان به عقل و حکمت مزین شود، تا بتواند به شناخت الوهیت تمایل پیدا کند و با آن رابطه داشته باشد.

۴ـ قدرت بشر، منشأ شر: انسان نیز باید آزادی داشته باشد تا بتواند اعمال پسندیده انجام دهد و در قبال آن پاداش بگیرد؛ اما این مسأله دال بر امکان

انتخاب شر ـ که رذیلت است ـ نیز هست و این، فقدان خیر و عدم فعلیت آن است. علل این مسأله را باید در انسان و وساوس شیطان جست.

۵ـ پاداش‌های جاودان و کیفرهای تطهیرکننده.

همه این پنج عنوان که در فلسفه اخلاق گرگوری تجلی یافته ـ به استثنای اعتقاد وی به برزخ که تا تطهیر نهایی نفوس در روز حساب برای همه گنهکاران به صورت موقت وجود خواهد داشت ـ با فلسفه اخلاق معتزله مطابقت دارد. با این وجود از بسیاری جهات اختلاف هایی جزئی نیز هست. از همه مهم تر، اعتقاد گرگوری به نقش سلبی شر، و همچنین عقیده به دیگر عناصر نو افلاطونی است که هیچ یک از آنها در اخلاق معتزلی یافت نمی‌شود. شر برزخی و سلبی برای حل مشکل شر و شکل خاص آن، یعنی مشکل عدل الهی، راه حلهایی کامل تر از آنچه معتزله می‌توانستند ارائه نمایند، برای گرگوری فراهم می‌کند.

در هر حال با وجود همه این اختلاف ها، توافق بین نظرات اصلی گرگوری و معتزله قابل توجه است. آیا معتزله می‌توانستند مستقیماً شناختی از آثار گرگوری داشته باشند؟ بسیاری از این آثار به انضمام کتاب *خطابه* وی به سریانی ترجمه شده بود. امکان شناخت معتزله از علوم سریانی نیز قبلاً مورد بحث قرار گرفته است (بخش ۱۰). تا قبل از قرن نهم میلادی هیچ ترجمه شناخته شده عربی از آثار گرگوری وجود نداشت، لذا هیچ دلیل قطعی که گرگوری را به متکلمان اولیه مسلمان مربوط سازد، موجود نیست.

در مورد «دیونوسیوس» دروغین نیز که احتمالاً متأخرتر از گرگوری است، (به احتمال زیاد اواخر قرن پنجم)، وضعیت مشابه است. در کتاب *درباره اسمای الهی*[۶۵] وی نظرات اخلاقی یکسانی با معتزله یافت می‌شود.

فصل چهارم این کتاب با عنوان «درباره خیر و شر» سخت متأثر از عقاید پروکلوس [برقلس] است.[۶۶] در اوایل قرن ششم میلادی، «سرجیس رأس‌العینی» آثار دیونوسیوس را به زبان سریانی ترجمه کرد[۶۷] ترجمه‌های عربی متعددی از آثار وی وجود دارد؛ اما معلوم نیست که هیچ یک از آنها به زمان های متقدم تعلق داشته باشند.[۶۸]

از آنجا که زندگانی ماکسیموس اعترافگیر (حدود ۶۶۲ ـ ۵۸۰) که به مکتب نو افلاطونیان مسیحی تعلق دارد، مقارن با آغاز و گسترش اسلام است، از لحاظ تاریخی امیدوارکننده‌تر است. اما تنها جز یک نام که در فهرست شارحان ارسطو آمده است، هیچ مدرکی دال بر این که مسلمانان قرون گذشته با عقاید وی آشنا بوده‌اند، وجود ندارد.[۶۹]

بنابراین به یوحنای دمشقی بازمی‌گردیم؛ اما این بار او را به مثابه اندیشمندی اخلاقی در نظر خواهیم گرفت. همه آن پنج نکته معتزله را ـ جز در مورد وجود برزخ عام برای گنهکاران ـ که با عقاید گرگوری نیسه‌ای مطابقت داشت، در رساله *درباره ایمان صحیح*[۷۰] نوشته یوحنای دمشقی می‌یابیم.[۷۱]

تکرار پنج عنوان مذکور، اطناب ممل است. مشی فکری یوحنا، کمتر از گرگوری، نو افلاطونی، و ارسطویی‌تر از وی است و سبک نگارشش بیشتر به شیوه یک کتاب درسی منظم شبیه است؛ اما از نظر عقلی، پیوندی آشکار با کپد و کیه‌ایها و ماکسیموس دارد. با توجه به اختلاف های میان مسیحیت و اسلام، به ویژه در مسیح شناسی، شباهت گسترده [عقاید یوحنارا] با معتزله در زمینه اخلاق را نشان دادیم. اما به دلایل زمانی و مکانی که قبلاً بیان کردیم، نمی‌توان میان آنها پیوندی قایل شد. آنچه قطعی است، این است که بعضی نظرات اخلاقی معتزله پیش از این که

متکلمان مسلمان بتوانند به افکار یوحنا آگاهی پیدا کنند، در منابع اسلامی یافت می‌شد. اما لازم است که این نکته با ذکر بعضی جزئیات تاریخی از اخلاق اسلامی اولیه تائید شود. برای موارد مضبوطی که ذیل رؤوس پنجگانه اخلاق معتزلی بیان می‌شود، تاریخ های تقریبی نیز ارائه خواهد شد.

۱ـ ارزش‌های عینی: واصل (متوفای ۷۴۸) در بحث قدر می‌گوید: «خداوند، حکیم و عادل و انسان، فاعل خیر و شر است.[۷۲]». به نظر می‌رسد با توجه به زمینه‌ای که از تفکر واصل داریم، عینیت ارزش ها را در این عبارات به طور ضمنی دریابیم. احتمالاً قدیمی ترین بیان صریح از طرف ابوالهذیل مطرح شده است؛ به این عبارت: «انسان باید حسن امر نیک و قبح امر قبیح را پیش از شریعت بشناسد. [۷۳]»

۲ـ خداوند، تنها منشأ خیر. حسن بصری می‌گوید: «همه چیز به قضا و قدر الهی است، مگر معاصی.[۷۴]» واصل درباره قدر می‌گوید: «شر و ظلم را نمی‌توان به خداوند نسبت داد.[۷۵]» این سخنان، جنبه سلبی دارند؛ اما از لحاظ ایجابی (یعنی این که خداوند خیر است و اعمال خیر انجام می‌دهد) می‌توان آن را به طور مسلم در اندیشه اسلامی پس از ظهور قرآن یافت.

۳ـ شناخت عقلی ارزش ها : به نظر می‌رسد که قدیمی ترین بیان مبنی بر این که تکلیف، مقدم بر شرع است از ابوالهذیل باشد. وی می‌گوید: انسان موظف است که خدا را به دلیل بشناسد و باید عالم به چگونگی حسن و قبح افعال بشری باشد.[۷۶] بنابراین چنانکه انتظار می‌رفت، نظریه شناخت اخلاقی نسبتاً دیر آغاز می‌شود.

۴ـ قدرت انسان، سرچشمه شر اخلاقی: که نظر قدریه، یعنی اسلاف

معتزله است. مسأله «قدر» در اوایل اسلام مطرح شد. اولین کسی که از آن بحث کرد، «معبد جهنی» (متوفای ۶۹۹) در بصره بود.[۷۷] نقل شده است که معبد با یک مسیحی عراقی به نام «سوسن» صحبت داشته و از وی دانش آموخته است.[۷۸] قول حسن بصری که ذیل نکته دوم نقل شد، نشان می‌دهد که انسان، مسئول گناهان خود است ـ واصل به صراحت می‌گوید: «بنده [= انسان] فاعل خیر و شر، کفر و ایمان و اطاعت و عصیان است.[۷۹]

۵ـ پاداش‌ها و کیفرهای جاودان: این اصل به ندرت احتیاج به سندی در صدر اسلام دارد؛ اما به‌خوبی معلوم است که معتزله در نتیجه اعتقادشان به عدل الهی، از آغاز بر این مساله اصرار می‌ورزیدند. واصل می‌گوید: انسان عوض کارهای خود را خواهد گرفت و ابوالهذیل نیز می‌گوید: انسانی که از نظر اخلاقی جاهل است، در معرض عقاب جاودان قرار دارد.[۸۰]

بنابراین با اتکا به مدارک محدود، روشن می‌شود که نکات دو، چهار و پنج در کلام اسلامی پیش از عقاید یوحنای دمشقی وجود داشته است. نکات اول، تقریباً همزمان و تنها نکته سوم، متأخر است. بر این اساس، هیچ استدلال محکمی که تأثیر یوحنا بر اخلاق معتزلی را در عصر باروری آن به اثبات رساند، موجود نیست. متأخرترین متکلم مسیحی که می‌توان تأثیر وی را مورد توجه قرار داد، تئودور ابوقره است. همان طور که ذکر شد وی از نزدیک با محیط فکری اسلام تماس داشت. ظاهراً نظرات اخلاقی او دنباله عقاید سلف وی یعنی یوحناست. اما در زمان وی (حدود ۷۵۰ تا ۸۲۰ یا ۸۲۵) خطوط اصلی نظریه معتزله تشکل یافته بود؛ زیرا ابوالهذیل ـ بنیانگذار واقعی این مکتب نظام‌مند عقل‌گرا ـ معاصر وی بود.

با تمام این اوصاف، چه روابطی را می‌توان میان اخلاق مسیحی و معتزلی یافت؟ ظاهراً در مورد هر متکلم مسیحی، نتیجه منفی است. یعنی تأثیر یک متکلم خاص بر معتزله را نمی‌توان اثبات کرد. اما تحقیقاتی که در این باره صورت گرفته، نظر متفاوتی را ارائه داده است. از قرن چهارم تا هشتم بین سلسله‌ای از متفکران مسیحی و همه یا اغلب معتزله در پنج عنوان اصلی و اخلاقی مذکور، بعضاً تطابق عقاید وجود داشت. اگرچه نمی‌توانیم به تأثیر این یا آن مسیحی اشاره داشته باشیم اما برای تاثیر بعضی مسیحیان، مناسبت کافی وجود خواهد داشت. ولی در صورت فقدان دلایل کافی، تأثیر یک یا چند شخص، مبهم باقی خواهد ماند. پاسخ ما به پرسش هایی درباره تحولات داخلی تفکر اولیه اسلامی ـ که هنوز هم پاسخ به آنها الزامی است ـ در احتمالات، تأثیر خواهد گذاشت. این پرسش ها از این قرارند: تا چه حد می‌توان این نظر را پذیرفت که معتزله به منزله یکی از طرف های مسلمان، جدل در عقاید خود را از قرآن و سنت فراگرفته است؟ چه دلیلی وجود دارد که این نظر در میان مسلمانان، فی‌الواقع از راه بحث با یکدیگر به دست آمده باشد؟

-۱۲

سه دین غیراسلامی که تا این مرحله، ارتباطشان را با معتزله بررسی کردیم، پیروانی داشتند؛ تعداد آنها زیاد باشد یا اندک، [در هر صورت] مخالفت یا رویکرد آنها به اسلام، امری مهم و همواره مورد توجه مسلمانان بود. وضعیت فلسفه یونانی در جهان اسلام، کاملاً متفاوت بود. تعدادی از مریدان سنت فلسفی کهن که به زبان های سریانی و عربی قلم می‌زدند، نماینده این فلسفه بودند. این افراد از چالش عمومی با جامعه اسلامی

نمی‌هراسیدند. با این وجود، فلسفه یونانی از جهت دیگری می‌توانست بسیار قدرتمند باشد؛ زیرا از آنجا که [این فلسفه] تهدیدی زنده محسوب نمی‌شد، مسلمانان فرهیخته می‌توانستند به جاذبه فکری آن بیشتر توجه نشان دهند. بعضی از آنها از روزگار هارون‌الرشید (حکومت از ۷۸۶ تا ۸۰۹) و پس از آن، طی قرن‌های متمادی در محافل کوچکی که فلسفه و علومِ دنیوی را ترویج می‌داد، چنین توجهی را نشان دادند. این محافل بدون این که کوششی برای پنهان کردن عقاید خود کنند، شکل و محتوای اندیشه یونانی را پذیرفتند و برای سازگار کردن نظرات خود با اسلام، تلاش‌های گوناگونی انجام دادند.

برای ارزیابی تأثیر این فلسفه بر اخلاق معتزلی، بی‌فایده نخواهد بود اگر مقدمتاً مروری بر مراحل اصلی آشنایی مسلمانان با این فلسفه و در کنار آن مروری بر شناخت فلسفه یونانی ـ که آن را رهنمون معتزله نخستین می‌دانند ـ داشته باشیم.

هیچ اثری از هلنیسم در بانیان مکتب اعتزال، یعنی واصل و عمرو یافت نمی‌شود. این مسأله احتمالاً دلیل عدم اطلاع عمومی مسلمانان از تفکر یونانی در این دوران است. اما اخیراً کشفی ناگهانی درباره متکلمی مسلمان و معاصر با آنها یعنی «جهم بن صفوان» (متوفای ۷۴۶) صورت گرفت: «ریچارد فرانک» ساختار نو افلاطونی تفکر وی را نمایان ساخته است؛ به طوری که به ندرت می‌توان آن را اتفاقی شمرد.[۸۱] جهم در این کشف، در شمار معتزله به حساب نیامد، اما به آنها نزدیک بود. لذا نوافلاطونی گرایی وی راه را برای امکان تأثیر اندیشه یونانی بر معتزلیان نخستین باز می‌گذارد. با این وجود هیچ دلیلی برای این مطلب وجود ندارد.

در زمان حکومت هارون‌الرشید، نخستین ترجمه از آثار فلسفی یونان صورت پذیرفت. ابوالهذیل نیز در حال طرح‌ریزی اولین نظام گسترده معتزلی بود. طبق نقل، «وی چیزهایی از کتب فلاسفه مطالعه کرده بود.»[۸۲] اما از آنجا که زندگی طولانی داشت، نمی‌توانست به این دوره از مطالعه خود توجهی داشته باشد. معتزلی دیگر، «نظام» (متوفای ۸۴۵)، در حضور وزیر هارون، جعفربن یحیی برمکی، نشان داد که به طور تحسین برانگیزی با آثار ارسطو آشنایی دارد.[۸۳]

در زمان مأمون (حکومت از سال ۸۱۳ یا ۸۳۳) و معتصم (حکومت از سال ۸۳۳ تا ۸۴۲) فلسفه اسلامی با تشویق‌هایی آشکار از سوی جنبش معتزله پا به عرصه نهاد. مأمون، حامی و شیفته ترجمه مکتوبات مهم فلسفه یونان و عقاید معتزلی بود و آنها را تا حد کیش رسمی ارج می‌نهاد. معتصم این حمایت دو سویه را ـ هرچند با علاقه‌ای کمتر ـ ادامه داد. نظرات کلامی اولین فیلسوف اسلام «یعقوب بن اسحق کندی» (متوفای حدود ۸۶۶) نیز به معتزله نزدیک بود.[۸۴]

مرحله نهایی ورود فلسفه به اسلام، بازگشت فلاسفه به بغداد بود. «ماکس مه یرهوف» طی مقاله مشهوری چگونگی مهاجرت بقایای حامیان اندک مکتب اسکندریه را که در زمان حکومت عمر ثانی بر انطاکیه (۷۱۷ـ۷۲۰) و در زمان متوکل (حکومت از سال ۸۴۷ تا ۸۶۱)، از انطاکیه به حران در زمان معتضد (حکومت از سال ۸۹۲ تا ۹۰۲) به بغداد مهاجرت کرده بودند، توصیف نمود.[۸۵] در دوران مهاجرت اخیر، «جبایی» (متوفای ۹۱۵) معتزله‌گرایی کلاسیک مکتب بصره را به صورت کم و بیش کامل و پایداری در بغداد و بصره طرح‌ریزی کرد.

توضیح فوق نشان می‌دهد که در دوران مورد بحث، از طریق کتب

یا اشخاص، میان معتزله و فلسفه یونانی روابط مستمری وجود داشته است. احتمال هست که این تماس بسیار بیش از آن باشد که از مدارک اتفاقی درمی‌یابیم، بدون این که وارد مسأله کلی میزان قرابت دو مکتب شویم می توانیم در زمینه مسائل مربوط به اخلاق، این پرسش را مطرح کنیم که: نکات مورد توافق و اختلاف چیست؟ چنین پرسشی را در اینجا تنها می‌توان به صورت مفصل و یا ترک اختلاف های گوناگون پیروان دو مکتب پاسخ گفت:

۱ـ هر دو طرف عینیت خیر و شر را پذیرفتند. معتزله با اظهار این عقیده باید علیه مخالفان مسلمان و جبرگرای خود اقامه دلیل می‌کردند. یونانیان نیز تقریباً می‌توانستند آن را بپذیرند؛ زیرا «قوانین» ابدی جهان، همواره مافوق خدایان و انسان ها بوده است. حتی سرود «کلئانتس» رواقی در وصف زئوس نیز تنها سرودی شخصی برای قانون یا لوگوس فراگیر حاکم بر جهان است. اما تفکر معتزلی فاقد برداشت یونانیان متأخر (از ارسطو تا فلوطین) از خیر و شر به منزله امری وجودی و عدمی بود. این فقدان تا زمان عبدالجبار (حدود ۱۰۲۵ـ۹۳۵) ادامه می‌یابد؛ هرچند این نظریه یونانی در طول حیات وی از طریق آثار فلاسفه مسلمان و اخوان‌الصفا شهرت داشت. این نکته نشان می‌دهد که فقدان مذکور نه به دلیل جهل، بلکه به سبب انکار آن بود و اگرچه نوشته‌های معتزله عموماً این نظریه را مسکوت گذاشته است، با این وجود عبدالجبار نظرات انتقادی مختصری در این باره ارائه داده است.[۸۶]

۲ـ اگرچه هر دو نظام، خیر را در ارتباط با خدا تعریف نمی‌کنند، اما خدا در این دو نظام، سرچشمه خیر بالفعل در جهان است و هرگز منشأ شر نیست. اما در کیفیت علت خیر بودن خداوند تفاوت هست: به طور

ساده باید بگوییم که از نظر یونانیان، خیر، ناشی از ذات خداوند است؛ اما از نظر معتزله، خداوند از طریق اراده‌اش خالق خیر است.

۳ـ هر دو گروه معتقد بودند که انسان با استفاده از عقل قادر به شناخت اعمال نیک و بد و درست و نادرست است. اما معتزله علاوه بر آن، به منشأیی ثانوی در شناخت اخلاقی نیز قایل شدند که عبارت بود از اوامر الهی عرضه شده توسط شرع. در *الفهرست* داستانی روایت شده که نگرش معتزلی را به ارسطو نسبت می‌دهد. در آنجا گفته شده است که یکی از دلایل رواج کتب فلسفی، خواب مأمون بود. وی ارسطو را در خواب دید و او را به ترتیبی که در ذیل می‌آید، مورد سؤال قرار داد:

مأمون: «خیر چیست؟»

ارسطو: «هر چه عقل آن را خیر داند.»

مأمون: «پس از آن چه؟»

ارسطو:«هرچه مردم آن را خیر دانند.»

مأمون: «پس از آن چه؟»

ارسطو: «پس از آن چیز دیگری نیست.»[۸۷]

۴ـ در نوشته‌های اخلاقی افلاطون و ارسطو و همچنین معتزله، بشر قدرت انجام شر را داشت. اما در همه آنها امکان و فعلیت این شر اخلاقی، مشکل زیادی در ارتباط با خدا ایجاد نمی‌کرد؛ زیرا خدا مسئول گناهان بشر نبود. این مسأله برای رواقیون، با برداشت استوار آنها از قدرت مطلق الهی، مشکل هماهنگی [آن با قدرت بشری] را ایجاد می‌کرد و مشابه همین مسأله تا اندازه‌ای برای اسلام سنتی وجود داشت (اگرچه راه حل آنها با راه حل اشعری تفاوت داشت).

۵ـ در فلسفه یونانی، ثواب و عقاب در زندگی پس از مرگ، بر خلاف

عقاید کلامی مبتنی بر قرآن، جدی تلقی نمی‌شود. افلاطون در پایان بعضی مکالمات خود، اسطوره‌وار درباره آنها سخن می‌گوید و وضع نظری آنها را آشکار می‌سازد. در نتیجه، مشکلات بحث عدل الهی نیز از نظر یونانیان مهم نیست؛ در حالی که معتزله در مناظره با مخاصمان سنتی و مسلمانان خود توجه بیشتری به آن نشان می‌دهند. جدای از اختلاف هایی که تحت پنج عنوان مذکور بیان شد، فلسفه اخلاق معتزله پس از عبدالجبار، در جهتی کاملاً متفاوت با اخلاق ارسطویی ـ که اساس اخلاق فلسفی اسلام را تشکیل می‌داد، (مانند: *تهذیب الاخلاق* ابن مسکویه) ـ توسعه یافت. از میان موارد قابل توجهی که معتزله آن را از عقاید خود حذف کردند، کاربرد زبان فنی ارسطویی و نظریه‌های فضیلت، عادت، واسطه [نظریه حد وسط در فضایل]، زندگی سعادت‌آمیز، روش های عقل عملی و غیره را می‌توان نام برد. نتیجه این وضعیت روشن است. متکلمان معتزلی پس از ابوالهذیل چیزهایی از فلسفه یونانی می‌دانستند و یا در صورت تمایل به مطالعه، آن را در دسترس داشتند. بنابراین، این نکته که متکلمان، فلسفه اخلاق یونان را در فلسفه اخلاق خود به کار نگرفتند، نشان می‌دهد که این مسأله باید از روی عمد صورت گرفته باشد. خطوط اصلی تفکر اخلاقی آنها، پیش از ابوالهذیل بیان شده بود و با زمینه اسلامی و یا هر گونه تأثیری که از مسیحیت یا هر جای دیگری وارد شده بود، مشخص می‌گردید. پس از آن، معتزله طبق نیازی که برای مناظره با مسلمانان اهل سنت و مخالفان خود در سایر ادیان داشتند، آن را توسعه دادند.

۱۳-

اکنون باید ببینیم که اخلاق معتزلی به عنوان محصولی از اثرات داخل

عالم اسلام چگونه می‌توانست به صورت کامل رشد کند. در این مرحله، به گونه‌ای روش شناختی، کلیه تأثیرات خارجی را کنار خواهیم گذاشت و این نکته را ارزیابی خواهیم کرد که تا چه حد می‌توانیم نظام فکری معتزله را بر مبنایی صرفاً اسلامی تبیین کنیم. بحث از اخلاق در اسلام و در چارچوب دو نکته ثابت که همه فرقه‌ها به آن اعتقاد راسخ داشتند، ادامه یافت. این دو نکته عبارت بودند از مورد دوم از موارد پنجگانه سابق‌الذکر که طبق آن «خداوند واحد، خالق و خیر تام است»، و نیز مورد پنجم که طبق آن «خداوند در حیات پس از مرگ از روی عدل به انسان‌ها پاداش و کیفر می‌دهد». اولین مشکلی که مطرح شد، مربوط به عدل الهی بود؛ یعنی هنگامی که تفسیر آشکار فرد جبری از مورد دوم، منجر به اصل جبر، (یعنی این که خداوند خالق کلیه افعال بشری است) شد، لذا دیگر جایی برای آزادی و مسئولیت انسانی ـ طبق مورد چهارم ـ وجود نداشت. ریشه چنین تفسیری در مواضع متعددی از قرآن است؛ اما قرآن ریشه یک تفسیر مخالف را نیز در بر دارد. بنابراین، بطور کلی قرآن مشکل را حل نکرد.

سنت نیز بیشتر نشانگر جبر است و همان‌طور که «وات» تذکر داده است این مسأله احتمالاً انعکاسی از عقاید اعراب قدیم بوده است.[۸۸] یوحنای دمشقی نشان می‌دهد که جبر گرایی، اعتقاد رایج مسلمانان زمان وی است.[۸۹]

نظر مذکور ـ بنابر تفسیری که از آن کرده‌اند ـ تعارض آشکار میان موارد دوم و چهارم و پنجم را در موضوع عدال الهی نشان می‌دهد. یعنی «اگر خداوند انسان را به انجام افعالش مجبور سازد و سپس به دلیل انجام این افعال، آنها را کیفر دهد، نمی‌تواند خدای عادلی باشد.»

«قدریه» از این تعارض استفاده کرده و با تفسیر مجدد موارد دوم و چهارم، با روش ساده آن را حل کردند، بدین ترتیب که: خداوند، خالق و قادر مطلق است، اما به انسان ها قدرت داده تا افعالشان را تحت اراده خود درآورند. بنابراین کیفر الهی در پی گناهان بشری، عدل خواهد بود. معتزله که در مقابل مخالفان مسلمان و جبری مسلک، خود را اهل عدل می‌نامیدند، این نظر را پذیرفتند. سپس هر دو فرقه در نتیجه کشمکش های متقابل، نظرات خود را اصلاح کردند.

دو مورد باقیمانده یعنی مورد اول (هستی شناسی ارزش ها) و مورد سوم (نظریه شناخت اخلاقی)، محصول مرحله فکری پیشرفته‌تر در عقاید هر دو فرقه بود. این دو مورد منطقاً به سه مورد دیگر وابسته نبودند؛ بلکه بیشتر از همان نگرش هایی به خدا و قرآن اقتباس می‌شدند که آن سه مورد را ایجاد کرده بود.

اهل سنت کسانی بودند که بر دو اصل تأکید می‌ورزیدند: یکی قدرت غالب خداوند و دیگر تکلیف بشر به پیروی از تعالیم شرع به عنوان تنها منبع شناخت اخلاقی است. مورد اول نیز از هر دو اصل استنباط می‌شود که طبق آن، ارزش‌ها باید از اراده الهی اخذ شوند و عقل بشر مستقلاً قادر به شناخت آنها نیست. به عبارت دیگر، عینیت ارزش ها، قدرت خداوند را تحدید کرده و در انحصار قرار می‌دهد و نیز شرع را به عنوان منبع معرفت دینی تهدید می‌کند. از همه مهم تر این که معتزله، طالب دینی معقول و از نظر اخلاقی قانع‌کننده بودند؛ به طوری که نص قرآن نیز بتواند آن را توجیه کند. اگر خدا عادل است،پس انسان باید مسئول اعمال خود باشد و مسئولیت، مستلزم امکان شناخت کافی اخلاقی است، حتی اگر کتاب و سنت هم نباشد (مثلاً در مورد غیرمسلمانان). این مسأله به مورد

سوم، یعنی قدرت عقل بشر در شناخت اعمال حق و باطل منجر می‌گردد و مورد اول مستقیماً از آن استنباط می‌شود؛ زیرا عقل برای شناخت، محتاج عینیات واقعی است.

این خلاصه‌ای از نظراتی بود که تاریخ دو مکتب عمده کلام، بررسی جنبش‌های فقهی موازی با آن و مباحث تاریخی سیاسی توانست آن را غنی‌تر کند. اما قصد ما تنها نشان دادن چگونگی مبانی فکری دو مکتبی بود که از یک زمینه صرفاً اسلامی برخاسته بودند. این مطلب با ارائه ساختارهای اساسی تفکر آنها و بدون انحراف از جزئیات، می‌توانست روشن تر شود.

-۱۴

ظاهراً نتیجه‌ای که از این تحقیقات به دست می‌آید، این است که هیچ منبع غیراسلامی برای فلسفه اخلاق معتزله وجود ندارد؛ زیرا هیچ یک از این منابع را نمی‌توان به منزله مدرک مشخصی پذیرفت و دیگر این که این نظریه به طور کلی از مناظرات میان مسلمانان برخاسته است. اما این نظر، بسیار ابتدایی است؛ زیرا اگرچه هیچ مدرک مشخصی که فردی معتزلی را به متکلمی غیرمسلمان مربوط کند، وجود ندارد، اما نمی‌توان نسبت به انبوهی از مدارک ضمنی که درباره روابط تاریخی بین مسلمانان نخستین و همسایگان و رقبای غیرمسلمانشان وجود دارد، بی‌اعتناد بود. نتیجه دقیق‌تر را می‌توان به ترتیب ذیل بیان کرد:

دو دیدگاه مهم اخلاقی در داخل حوزه اسلامی وجود داشت. یکی از آنها برای زرتشتیان، مانویان و مسیحیان پیشین مقبول تر بود؛ در حالی که دیدگاه دیگر برای مسلمانانی که با این محافل فکری تماس نداشتند

و واکنشی نیز علیه آنها صورت نمی‌دادند اسلامی‌تر به نظر می‌رسید. معتزله فرقه‌ای بود که دیدگاه اول را مورد توجه قرار داد؛ زیرا آنها مبلغانی در مرزهای اسلامی بودند که اهمیت جماعات وسیع و سنت‌های فکری قدرتمند را که برای مبارزه با آنها فراخوانده شده بودند، درک می‌کردند. تأثیرات حوزه اخلاق را می‌توان با چند نقل قول که نشانگر ادعاهای غیرمسلمان در زمینه عدال الهی است، به تصویر کشید:

از جناح مسیحی می‌توانیم به «اریگن» بازگردیم که مدتی طولانی قبل از اسلام زندگی می‌کرد، اما یکی از بانیان اساسی کلام مسیحی بود: «ما می‌گوییم که خدا قادر به انجام اعمال شر نیست؛ زیرا خدایی که قادر به انجام چنین اعمالی باشد در واقع خدا نیست؛ بنابراین اگر خدا هرگونه عمل شری انجام دهد، خدا نیست».[۹۰]

یوحنای دمشقی این موضوع را علیه مسلمانان سنتی مخالف خود به کار گرفت: «چگونه می‌گویید خیر و شر از خداست؟ پس طبق نظر شما، خدا ظالم است، [در حالی] که این طور نیست».[۹۱]

مردان فرخ، طبق سنت زرتشتی با هرگونه تناقضی در ادیان که توانایی صدور شرّ از خدایی کامل را تأیید کند، شدیداً مخالفت می‌کند: «صادر شدن شرور از خدا به معنای کامل نبودن خداست و اگر خدا کامل نباشد، درست نیست که به دلیل الوهیت و خیر کامل بودن، او را ستایش کنیم.»[۹۲]

نیازی به گردآوری نقل قول‌های بیشتر نیست. در دو دین مذکور عقیده به عدل الهی عمیقاً وجود داشت. حتی می‌توان آن را فطری بشر دانست. این مسأله به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر مورد ادعای بسیاری از مسلمانان بود؛ اگرچه آن را در متون مقدس خود و تعالیم سایر ادیان نیافته بودند. اگر جامعه

اسلامی پاسخی به این ادعا که از جوانب مختلف بیان می‌شد نمی‌داد، معلوم می‌شد که نسبت به آن حساسیت نداشت؛ و این در حالی بود که معتزله برای پاسخ دادن به این مسأله سخت‌ترین تلاش ها را کردند.

-۱۵

به جز حوزه خاص اخلاق، کاربرد روش‌های عقل‌گرایانه در مباحثات میان پیروان ادیان مختلف، امری عادی است، زیرا مخاصمان برای بحث در باب مسایل دینی باید زمینه مشترکی بیابند و صدق اعتقاد خود را مسلم فرض نکنند. این اندیشه پیوسته در تاریخ ادیان تکرار شده است. تئودور ابوقره می‌گوید که وی نه براساس کتاب، بلکه از طریق مفاهیم مشترک و مورد اتفاق با مسلمانان بحث می‌کند.[۹۳] از طرف مسلمانان نیز در زمان مأمون، شخصی به نام هاشمی، طی نامه‌ای که کندی مسیحی را به اسلام دعوت می‌کند، روح عقلانی عصر را بیان می‌نماید: «بنابراین کلیه براهینی که می‌خواهی، مطرح کن و هرچه خوشایند توست بگو و آزادانه آنچه در ذهن داری به زبان‌آر. اکنون که ایمن هستی، و آزادی که هرچه خوشایندت است بگویی، داوری تعیین کن که منصفانه بین ما قضاوت کند و تنها به حقیقت اتکا داشته و عاری از سلطه شهوات باشد، این داور عقل خواهد بود که خداوند به موجب آن ما را مسئول ثواب و عقاب خود می‌سازد. بدین ترتیب عادلانه با شما معامله کردم و اطمینان کامل به شما دادم و حاضرم هر تصمیمی که عقل له یا علیه من می‌گیرد، بپذیرم؛ زیرا در دین اکراهی نیست (لا اکراه فی‌الدین)، و من شما را دعوت کرده‌ام که از روی میل و به دلخواه خود، دین ما را بپذیرید.»[۹۴ ۹۵]

قدیس «پل»، هنگامی که در آتن برای یونانیان مشرک در نزدیکی آرئوپاگوس موعظه می‌کرد، همین روش را بدون این که آن را در قالبی

خاص بریزد، به‌کار گرفت. وی برای اقناع فلاسفه رواقی و اپیکوری، برهان خود در دفاع از مسیحیت را به صورت عقلی ارائه کرد.[۹۶] این روش، خط مشی ثابت آنها شد. «ورنرجه گر» این مسأله را در کتاب «*مسیحیت آغازین و تربیت یونانی*» به روشنی تبیین می‌کند: «بنابراین در حدود اواسط قرن دوم، کتاب‌های بسیار نگاشته شد که به کمک آن، مسیحیان توانستند با اکثر جماعات کافر به بحث بپردازند. بدیهی است که این نوشته‌ها و دفاعیه‌ها با نگرش‌های مختلف نمی‌توانست موضوع مورد دفاع را مسلم فرض کند. این همان چیزی است که وضعیت آنها را از نوشته‌های مسیحی پیش از آن متمایز می‌کرد. این حامیان جدید دین اگر می‌خواستند به تفاهم برسند، باید زمینه مشترکی با مخاطبان خود می‌یافتند. این مسأله آنها را مجبور کرد که نگرش عقلی‌تری اتخاذ کنند تا در بحثی واقعی، امکان جلب دیگران به خود را فراهم نمایند.»[۹۷]

و سرانجام «توماس آکویناس» با بیان عقاید خود در کتاب *مجموعه‌ای علیه غیر مسیحیان*[۹۸] تعبیری کلاسیک برای این امر ضروری ارائه کرد: «... بعضی از آنها مانند مسلمانان و کفار در پذیرش اعتبار کتب مقدس ـ که به وسیله آن به خطای خود پی‌خواهند برد ـ با ما موافق نیستند. ما می‌توانیم از طریق عهد قدیم، علیه یهودیان و از طریق عهد جدید، علیه بدعتگزاران، اقامه دلیل کنیم؛ اما مسلمانان و کفار نه این را قبول دارند و نه آن را.

بنابراین باید به عقل طبیعی که همه انسان‌ها مجبور به تصدیق آن هستند، متوسل شویم. در هر صورت، این درست است که عقل طبیعی در مسایل الهی نواقص خاص خود را دارد.»[۹۹]

بنابراین، بدون قید جمله آخر در سخن توماس آکونیاس، [بقیه

سخنان وی] همان عقیده معتزله است. با سپری شدن زمان و استقرار بیشتر اسلام، این دفاعیه‌نویسان پیشگام، به دلیل انحراف از دین حقیقی که در آن زمان [چنین صفتی] از طرف اهل تسنن سنت‌گرا و جبری به آنان اطلاق می‌گردید، مورد ملامت قرار گرفتند. این ملامت‌ها نشانگر عدم درک تاریخی از باطن اصلی معتزله و نقش نهضت آنان بود؛ زیرا معتزله همواره عقایدی را برمی‌گزیدند که مناسب با جایگاه آنان در داخل حوزه اسلامی باشد و هرگز مغلوب نظامی غیراسلامی هرقدر هم که از بعد عقلی بر آنها تأثیر داشت نشدند. پذیرش فلسفه یونانی از روی بی‌میلی، که معتزله تقریباً نسبت به آن بی‌اعتنا بودند ـ هر چند این فلسفه یقیناً برای آنها ناشناخته نبود ـ این مطلب را ثابت می‌کند.

«فون گرونباوم» استقلال فرهنگ اولیه اسلامی با عنایت به مراحل آغازین آن در عربستان را چنین مورد تأکید قرار می‌دهد:

«حتی با در نظر گرفتن نقش احتمالی تحولات تاریخی، هنوز می‌توان گفت که مسلمانان عرب با توجه به اصل و نسب مادی و معنوی خود، درباره خروج از شبه جزیره عربستان «تصمیمات حاکمانه‌ای» گرفتند. به بیان دیگر، آنها آنچه را که با پیوندهای فرهنگی شان سازگار بود، در نظر داشتند و همچنین منابعی را که برای حل مشکلات و پر کردن شکاف هایی که در آن زمان تا اندازه زیادی به آن ناآگاه بودند، مورد توجه قرار دادند.»[۱۰۰]

شاید فون گرونباوم مبالغه می‌کند. اگر بخواهیم سخن وی را به معتزله نیز تعمیم دهیم، باید به یاد داشته باشیم که آنها عراقی‌ها یا ایرانیانی با زمینه‌های فرهنگی بابلی یا ایرانی، مسیحی، زرتشتی یا مانوی بودند.

ممکن نیست که آنها به این سرعت مجذوب اعراب شده باشند و

نظرات آنها را که لازمه اسلام نبود، بپذیرند. اما یقیناً نگرش آنها به زندگی، در «جهان بینی»[۱۰۱] جدیدی که قرآن عربی موجد آن بود شدیداً جذب شد. هیچ فرهنگ کهنی، هر قدر هم که غنی می‌بود، نمی‌توانست در برابر قدرت عظیم این کتاب مقاومت کند.

پی نوشت ها:

۱ـ مقاله حاضر، متن سخنرانی‌ای است که در چهارم نوامبر ۱۹۷۲ در یک اجلاس عمومی به افتخار گوستاوفون گروبناوم (Gustave E.von Grunebaum) در ششمین کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه ارائه گردید. فون گروبناوم دو مقاله مفصل و نفیس در موضوع مورد بحث انتشار داده است:

"The Concept and Function of Reason in Islamic Ethics" , Oriens. XV (1962). PP.1-17.

"The Sources of Islamic Civilization", Der Islam. LVI (1970). PP. 1-S4VOL

و همچنین در:

The Cambridge History of Islam (Cambridge, 1970). Vol.II, PP.469-510

۲ـ *دلالة الحائرین*، تصحیح S.Mumk و I. Goel (اورشلیم، ۱۹۳۰/۱)، کتاب اول، فصل ۷۱، ص.۱۲۲، و ترجمه انگلیسی از:

S.Pines, Moses Maimonides: *The Guide of the Perplexed* (Chicago, 1963),pp.177-8.

3- Herbert Davidson

4- "John Philoponus as Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation", Journal of the American Oriental Society, LXXXIX(1969),357-91

5- Michel Allard

6- *Le Probleme des attributs divins dans la doctrine d'al-As 'ari et de ses Premievs grands disciples* (Beirut, 1965), PP . 156 FF .

7- Ibid. P .161 .

8- W. M . Watt.

9- O.Pretzl.

۱۰ـ فعلاً تعاریف معتزله از اصطلاحات ارزشی مانند «شر» به منزله امری قبیح و غیره را کنار می‌گذاریم. احتمالا این اصطلاحات، در مرحله‌ای متأخرتر ساخته شده است. برای تفصیل نظریه آنان در این باب بنگرید به:

G.F.Hourani, Islamic Rationalism: *The Ethics of Abd ol – Gabbar* (Oxford, 1971).

۱۱ـ این استدلال را C.H.Becker در

"Christliche Polemik und Islamiche Dogmenbildung"

Islamstudien (Leipzig,1924).I,432-49 که نخست در سال ۱۹۱۱ومجدداً در کتاب وی منتشر گردید، بکار گرفت. وی با قائل شدن به منشأئی مسیحی برای نگرش معتزله به مسئله قدر می‌نویسد: «یقیناً مدافعان مسأله قدر در هر دو گروه می‌توانستند بعداً

نظرات خود را با نقل قول هایی از قرآن اثبات کنند، اما مخالفت با کل مسأله از آغاز وارد اسلام شده بود؛ زیرا یوحنای دمشقی [که ظاهراً از اسلام آگاهی داشت] جبر را مطلقاً اعتقادی اسلامی نشان می‌دهد و آن را در مقابل آزادی اراده [To autoexousion] به منزله اعتقاد ویژه مسیحی قرار می‌دهد» (ترجمه از نگارنده،ص۴۳۹)، آلار (در کتاب سابق‌الذکر، ص۱ـ۱۶۰) به ضعف این استدلال اشاره می‌کند. اما بکر دلیل دیگری نیز ارائه می‌دهد. نگاه کنید به بخش ۸ از مقاله حاضر درباره کلام مسیحی.

۱۲ـ بدین ترتیب دین زرتشت از آیین مبتدعانه «زروان» که منشأ غایی دوخدای مذکور «زروان» یا «زمان» را نامتناهی می‌داند، متمایز می‌شود. نگاه کنید به:

R.C. Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism* (London, 1961),ch.8.

13- B.Spuler, *Die Chalifenzeit* (Leiden, 1952), English trans F C Bagley, *The Muslim World: A Historical Survey*, Vol. I, The age of the Caliphs (Leiden, 1960), P. 28, and *Iran in Fruh-Islamischer Zeit* (Wiesbaden, 1952), PP.134-6.

14- Spuler, *The Age of the Caliphs*, P.54.

15- Ibid, PP.54-5; T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 2nd ed. (London, 1913; reprinted Lahore 1965), PP. 212-13.

16- Mardan Farrukh, *Škand – Gumanik Vicar : La solution decisive des doutes*, ed. and trans.P.G. de Menasce (Freiburg, Switzerland, 1945), P. 130; Arnold, loc. cit.

۱۷ـ برای کتاب‌شناسی نوشته‌های عربی و فارسی درباره ادیان ایرانی دوره اسلامی نگاه کنید به:

G.Mònnot, ' Les ecrits musulman sur les religionsnon – bibliques", Melarges de l`Institut Dominicain d` Etudes Orientales, XI (1972), 5 - 48

دومناس (de Menasce) و مونو (Monnot) جنبه‌های تازه‌ای را در زمینه روابط این ادیان با اسلام به ما می‌نمایانند. دومناس بخش های باقیمانده دینکرت را به فرانسوی ترجمه نموده و مونو نیز کتابی نگاشته است با عنوان *ردّیه عبدالجبار و اسلاف مسلمان وی برثنویه و مجوس*

(La refutation des dualistis Predecesseurs des mages par Abd al – Jabbaret ses musulmans)

ثنویه در متون اولیه عربی معمولاً به مانویان اطلاق می‌شد نه زرتشتیان.

۱۸ـ قرآن در سوره حج آیه ۱۷ از مجوس نام می‌برد؛ بدون این که نگرش مسلمانان را نسبت به آنها تبیین کند.

۱۹ـ درباره مبانی خاص معتزله بنگرید به:

A. Nader, *Le systeme philosphique Mutazila* (Berirt, 1956), pp. 16-46

و نیز به زندگینامه‌های طبع جدید *دایرة المعارف اسلام* (لیدن ـ ۱۹۶۰). یک مساله تاریخی قابل توجه این است که چرا مصر و شام که سابقاً جزو ایالات بیزانس بودند، پس از فتح آنها به‌دست مسلمانان در زمینه حیات فکری تبدیل به مراکز فعالی نشدند و به زودی مغلوب ایران و عراق که در زمان حکومت ساسانیان در صحنه جهانی پیشرفت های علمی از شهرتی برخوردار نبودند، شدند؟ آیا خلافت اسلامی در

زمینه تضعیف فرهنگ مدیترانه شرقی و ورود ایران به عراق به حیاتی نوین اقدامی کرده بود؟ هر توضیحی که بدهیم در هر صورت، واقعیت غیرقابل انکار است و فقه، ادبیات، تاریخ‌نگاری، کلام و حتی علوم دنیوی و فلسفه را با سنن و پایه‌های شدیداً هلنیستی آن شامل می‌شود.

۲۰ ـ ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*:

Die Klassen der Mutaziliten, ed. S. *Diwald-Wilzer* (Wiesbsden, 1961), pp.44-9.

۲۱ـ همان کتاب، ص ۶۰. زبان دوم می‌توانست آرامی یا فارسی باشد. در صورت دوم شاهد گوشه‌ای از تحولات در زبان فارسی معاصر خواهیم بود؛ زیرا یک متکلم مسلمان باید در حد وسیعی واژه‌های دینی عربی را در سخنان فارسی خود وارد کند. بحث کوتاهی نیز میان عمروبن عبید (۷۶۱ ـ ۶۹۹ میلادی) و یک زرتشتی در یک منبع متأخر نقل می‌شود: تفتازانی،*شرح علی‌العقائد النسفیه* (قاهره،۱۹۳۹)، ص۹۹، ترجمه انگلیسی:

E.E.Elder, *A Commentary on the Creed of Islam* (New york, 1950), pp.83-4.

۲۲ـ اقتباس از دینکرت و دیگر کتب پهلوی، ترجمه انگلیسی از:

E.W. *West, in "Sacred Books of the East", ed.* M.Muller (Oxford, 1880 sqq.), Vols. V, XVIII, XXIV, XXXVII, = Pahlavi Texts (Delhi, 1965), Parts 1-4; and Marden Farrukh, op. cit., Fr. Trans, De Menasce.

۲۳ـ مقصود از کیفرهای تطهیر کننده، کیفرهایی است که انسان‌ها پس از مرگ در برزخ دچار آن می‌شوند. در دین زرتشتی برزخ (همستگان) جایگاه اشخاصی است که ثواب (کرفه) وگناه آنان برابر است. در صورت بیشتر بودن ثواب و گناه نیز به ترتیب به بهشت و دوزخ می‌روند. نگاه کنید به:

بهار، مهرداد، *پژوهشی در اساطیر ایران*، تهران، توس،۱۳۶۲، ص۲۴۷ (م).

۲۴ـ نگاه کنید به: «قدریه» در *دایرة المعارف مختصر اسلام* (لیدن، ۱۹۵۴). به نقل از اشعری، *الابانة عن اصول الدیانه*، (قاهره ۱۹۳۰/۱۳۴۸)، ص ۸ـ ۷، ۵۷؛ ترجمه انگلیسی از:

W.C. Klein (New Haven, 1940),PP. 47-8, 113.

اما اشعری محتاطانه و براساس شباهت تفسیر می‌کند نه براساس نفوذ.

۲۵ـ قدریه را به هر سه دین یهود، نصارا و مجوس نسبت داده‌اند. اما کتب احادیث شیعه و سنی از جمله سنن ابی داوود و نسایی، کنزل‌العمال و توحید صدوق و غیره غالباً آنها را به مجوس نسبت می‌دهند.(م)

۲۶ـ به نقل از A.Bausani در جلد پنجم *تاریخ ایران کمبریج* (کمبریج، ۱۹۷۰) ص ۲۸۷، با ارجاع به مولف گمنام *بعض فضائح الروافض*. [ظاهراً تنها در ریاض العلما نام صاحب این کتاب «*شهاب الدین تواریخی شافعی*» ذکر شده است. (م).]

۲۷ـ نگاه کنید به بخش ۸ از مقاله حاضر.

۲۸ـ برای مثال نگاه کنید به: ابن مرتضی، ص ۴۴ ـ ۴۹، ۹ـ۵۰، ۶۰.

۲۹ ـ مقصود مؤلف این است که معتزله به برزخ به عنوان مکانی موقت که با عذاب شدن در آنجا از گناهان تطهیر شوند و آماده روز رستاخیز گردند، اعتقادی نداشتند.(م)

۳۰ـ به اهتمام و ترجمه به فرانسوی از دومناس (فصل ۱۱و P.J.de Menasce)

۳۱ـ ابوالحسن عبدالجبار الاسدآبادی، *المغنی فی ابواب التوحید و العدل*، جلد پنجم، *الفرق غیرالاسلامیه و الکلام فی الاسماء و الصفات*، به اهتمام خدیری (قاهره، ۱۹۵۸)، ص ۷۱ ـ ۹.

۳۲ـ برای شرحی در زمینه چهره‌های برجسته واقعی یا فرضی این افراد نگاه کنید به:

G. Vajda, "Les Zindigs en Pays d`Islam an debut dela Periode abbaside", Rivista degli Studi Orientali XVII (1937), 173-229

برای کتابشناسی نوشته‌های عربی و فارسی درباره مانویان نگاه کنید به: مونو، مرجع سابق الذکر.

۳۳ـ نام زندیق در ایران ساسانی، و اوایل اسلام بر مرتدان از دین زرتشتی به ویژه مانویان و مزدکیان اطلاق می‌شد، اما بعدها در حد وسیع تر برای پیروان ادیان غیرکتابی به کار گرفته شد. نگاه کنید به: ماسینیون، «*زندیق*»، *دایرةالمعارف مختصر اسلام* (لیدن، ۱۹۵۴)؛ بیرونی، *تحقیق ماللهند*، ترجمه

E.C. *Sachau, Alberuni's India* (London, 1888, reprinted Delhi, 1964), I, 264.

در این دوره مانویان توانستند با ارائه مانویت به طریقی جذاب، افرادی را به دین خود بکشانند.

۳۴ـ الرد علی الزندیق اللعین ابن المقفع: La lotta Tra l'Islam e il Manicheismo، به اهتمام و ترجمه M.Gaidi (رم، ۱۹۲۷).

۳۵ـ مغنی، ۵، الفرق، ۱۵ـ۹، ۷ـ۲۲.

۳۶ـ نگاه کنید به: Allard, Le Probleme Des attribute, ص ۱۶۳، با ارجاع به:

O.Pretzl, *Die Fruhislamische Attributensleher* (Munich, 1940), P.8.

۳۷ـ Chalcedonian (خلقیدونی یا خلقدونی)

38- See F. Nau, "Letter de Mar Jean, Patriarche, ausujet d'un colloque qu'il eut avec l'emir des Agareniens", Journal Asiatique, 11th. Series, V (1915), 225-67;with corrections by H. Lammens, "Un colloque enter le Patriarche jacobite Jean I et'Amrou Ibn al-'Asi", Journal Asiatique (1919),PP.97 ff,.*reprinted in his Etudes sur le siecle des Omayyades* (Beirut, 1930), PP.13-25. John of Damascus, *"Dialogue between a Christian and a Saracen", Patrologia Graeca* (=PG), ed J.G Migne (Paris, 1857 sqq.), Vol. XCIV , cols. 1585-96,and Vol. XCVI, cols. 1336-48; Eng.Trans D.J. Sahas in *"John of Damascus on Islam: The Heresy of the Ismaelites"* (Leiden,1972).

۳۹ـ به نقل از بکر در "Christliche Polemic" ، ص ۴۴۱، با ارجاع به علاءالدین المتقی الهندی، *کنزل العمال* (حیدرآباد؟، ۱۸۹۴)، جلد اول، ص ۳۵، شماره ۶۵۲، و مقایسه کنید با ص۳۶، شماره ۶۶۸.

۴۰ـ بعضی منابع درAllard,problemeص۶ـ۱۵۳(محدود به معتزله و مسیحیان نمی‌شود). مثال های دیگر درباره جهمیه و مسیحیان در اشعری، ابانه، ص۲۲ (کلاین، ص ۶۸) ، ص ۳۷ (ص ۱۸۸).

41- *Kulturgeschichtliche Streifzuge auf dem Gebiete des Islams*(Leipzig, 1873), PP. 2.

۴۲ـ مراجعه به عقاید پیشینیان در ص ۴۳۲. همچنین:

Arnold, *Preaching of Islam*(Lahore, 1965), PP.74-5

۴۳ـ بخش۳ مقاله حاضر و پاورقی شماره ۱۱.

۴۴ـ اگرچه گارده و انواتی در این زمینه اشاره‌ای به بکر نمی‌کنند، اما ترجمه و نقل قسمت هایی از نوشته آنها در کنار یکدیگر آموزنده خواهد بود. بکر در *"Christl -che Polemik"* ص ۴۴۵ می‌نویسد: «واضح است که به طور کلی روش کلام اسلامی از مسیحیت اقتباس شده است. هر کسی آثار نویسندگان جزمی مسلمان و آباء کلیسا را در کنار یکدیگر مطالعه کند به ارتباطی میان آنها پی می‌برد که احتیاجی به دلیل مفصل تر و بیشتر ندارد. این دو اعتقاد جهان فکری واحدی را تشکیل می‌دهند.»

گارده و انواتی در:

Introduction a la theologie musulmane: Essai de theologie comparer (Paris, 1948),P.206

می‌نویسند:

«مجدداً نظر خود را متوجه احتمالی می‌کنیم. به هیچ وجه اعتقاد نداریم که مطابقت کلی در نظارت، ضرورتاً در نتیجه تأثیر مستقیم باشد. در هر صورت تنها نکات مشترک است که به این نظام مربوط می‌شود که عبارتند از: (۱)خداوند با ذاتش (وصفاتش) (۲) خداوند و افعالش(۳) اقتصاد رستگاری (در یک حالت، مسیح‌شناسی و در حالت دیگر پیامبرشناسی)، طرحی را که از آن پیروی می‌کنیم برای کلام های توحیدی به قدری عادی است که به حد متقنی رسیده است؛ یعنی بدون شک همان اندازه که اثبات تأثیر مستقیم [قدیس یوحنای] دمشقی بر نظرات غیریقینی ابوالهذیل مشکل است، ظاهراً بر خلاف آسین [پالاسیوس]، به همان اندازه نیز طرح *اقتصاد* [غزالی] را منشأ اولیه طرح مجموعه‌های کلامی بعدی دانستن، عاری از ارزش است.»

45- E.G. Becker, *"Charistliche Polemik"; Gardet and Anawati, Introduction*, PP.200-7; A. Abel, "La Polemigue damascenienne eston influence sur les origins de la theologie musulmane" , *L'Elaboration de l'Islam* (Paris, 1961) , PP. 61-85.

46- *Dialogue between a Charistian and a Saracen*

47- De Haeresibus, ch. 101, in Migne, PG, Vol. XCIV, Cols. 764-73;Trans. F.H. Chase, St John of Damascus: Writinga, in Fathers of the Church,XXXVII (New York, 1958), 153-60.

آبل (Abel) در "La Polemigue"، ص۶۵ و در:

"Le Chapiter CI du liver des Heresies de Jean Damascene: son innauthenticite", Studia Islamica, XIX (1963), 5-25,

اصالت این فصل را مورد تردید قرار داده است؛ اما نظر آبل اقبال عام نیافت. نگاه کنید به پاسخ های

A.-T. Khoury, *Les theologiue byzantine et l'Islam: Textes et auteurs* (VIIIe – XIIIe S.) (Lourain and Paris, 1969),PP.49-55;and D.J. Sahas, John of Damascus on Islam, PP. 60-6.

۴۸- ضرار را عموماً جزء معتزله به حساب نیاورده‌اند، اما به واسطه توجهاتی که اخیراً فان اس به جایگاه وی در تاریخ کلام کرده است نام وی را در اینجا ذکر کردیم. مراجعه کنید به:

J. Van Ess, " Dirar b. Amr und die Cahmiya", Der Islam, XLIII (1967), 241-79, and XLIV (1968), 1-70, esp.7-14

فان اس، ضرار را که در زمان خود صرفاً به جهت انحراف از بقیه معتزلیان در

مسئله قدر جزو معتزله محسوب نشده است، حلقه اتصال میان واصل و ابوالهذیل می‌داند.

49- *Fountatin of Knowledge*

50- Mar Saba

51- F. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York and London, 1968), P.19.

52- Origen

۵۳ـ مقصود از دو گرگوری معروف، گرگوری نازیانزوس (Gregory of Nazianzus) وگرگوری نیسه‌ای (Gregory of Nyssa) است که به همراه با سیل گروه «کپدو کیه‌ایهای کبیر» را تشکیل می‌دهند. (م)

54- Nemesius of Emesa.

55-Pseudo-Dionysius the Areopagite. (دیونوسیوس دروغین)

56- Maximus Confessor.

۵۷ـ نگاه کنید به:

F. Peters, OP. Cit, PP. 20-1; Gardet and Anawati Introduction,PP.202-3;

و درباره مکتب نوافلاطونی مسیحی یونان نگاه کنید به :

I. P. Sheldon in A.H. Armstrong, ed; *the Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), chs. 28-32.

58-Origen: A. Baumstark, *Geschichte der Syrischen Literatur* (Bonn, 1922, Reprinted Berlin, 1968), P.164 (hereafter cited as Baumstark);Gardet and Anawait, Introduction ,PP. 196, 213. Basil: Baumstark; pp.78-9. Gregory of Nyssa: Baumstark, pp. 79-80; R, Walzer, *Greek Into Arabic: Essay on Islamic Philosophy* (Oxford, 1962), P.81, with a reference to H.LangerBeck in Gnomon, XXII (1950), 377. Gregory of Nazianzen: Baumstar, PP. 77-8,260. Pseudo-Dionysins:Bounmstark, PP. 168,260.

59- See Khoury, *Theologiens byzantins*, PP. 83-92;G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen literature*, II (Vatican, 1947), 15-25 (hereafter cited as Graf)

۶۰ ـ به همین دلیل آثار اعراب مسیحی متأخر و ترجمه‌های غربی از یونانی از موضوع خارج می‌شوند. ترجمه‌های پس از قرن نهم عبارتند از: نمسیوس اهل امه‌سا، درباره طبیعت بشر (On the Nature of Man) (با کتاب گرگوری نیسه‌ای با عنوان *درباره ماهیت انسان* فرق دارد)؛ گرگوری نیسه‌ای، *الابواب علی رای الحکماء و الفلاسفه*. (مجموعه‌ای است متشکل از تاریخ نگاری اندیشه‌ها)؛ یوحنای دمشقی، «درباره ایمان صحیح»(De Fide Orthodoxa).

See Peters, *Aristotle and the Arabs*, PP.19, 122-3;C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur* (Leiden, 1937-49),Suppl. Vol. I,P.369.

61-Becker, "Christliche Polemik", P. 445; Gardet and Anawati, Introduction, P. 213; Van Ess, "Dirar", P.268.

فرانک (R.M.Frank) نیز در این رابطه اظهار نظر کرده است در:

"The Divine Attributes according to the Teaching of Abu al-Hudhayl al-Allaf", Le Museon, LXXXII (1969), 451-506.

وی پس از توجه به عقاید مشابه و «شدیداً نزدیک» ابوالهذیل و اریگن می‌نویسد (ص ۹ ـ ۴۵۸): «از سابقه کلامی ابوالهذیل اطلاعات بسیار اندکی داریم و متوسل شدن به عقاید مشابه نیز برای یافتن منشأ آن بی‌فایده است».

62- Gardet and Anawati, Introduction, Passim, esp. p. 207, last paragraph; Allard, Probleme, PP.165-9.

63- *Oratio Catechetica Magna.*

64- Text in "Works", ed. W. Jaeger et al. (Liden, 1952-), Vol. IX. German Trans. J Barbel, Gregor Von Nyssa: Die Grosse Katechetische Rede (Stuttgart, 1971).

65- *On the Divine Names.*

66- Ch. 4 in Migne, PG, Vol III, cols. 693-736; Fr.Trans. M.de Gandillac. Oeuvres Completes du Pseu-do- Denys l'Areopagite (Paris,1943), PP. 94-127. Gandillac (Introduction, PP.17, 37-8).

گاندیاک با مراجعه به مطالبات H.Koch می‌نویسد: فصل چهارم کتاب دیونوسیوس کلا از کتاب پروکلوس با عنوان *De malorum Subsistentia* اخذ شده است. نیز نگاه کنید به:

E. R. Dodds, ed. of Proclus, *The Elements of Theology*, 2nd ed. (Oxford, 1963),PP.XXVII-XXVIII

67- Baumstark,PP.168,260

68- Graf, I, 370-1:

وی هیچ تاریخی برای ترجمه‌ها ذکر نمی‌کند

۶۹ـ ابن ندیم، *الفهرست*، مقاله ۷ ، فن اول (قاهره، ۱۹۳۰)، ص۳۵۷، ترجمه از:

B.Dodge, *The Fihrist of al –Nadim* (New York, 1970), II, 614.

القفطی، *تاریخ الحکماء*، به اهتمام لیپرت (J.Lippert) (لایپزیک، ۱۹۰۳) ، ص ۳۲۱، همان سخن ابن ندیم را می‌گوید. Baumstark ذکری از ترجمه‌های سریانی نمی‌کند. برای ترجمه‌های عربی متأخر نگاه کنید به : Graf, I, 372

70- On the Orthodoxa, Faith

71- De Fide Orthodoxa, in Migne , PG, Vol. XCIV;Trans. Chase, St John of Damascus: Writings, PP.165-406.

۷۲ـ شهرستانی، *الملل و النحل*، به اهتمام M.F.Badran (قاهره،۱۹۵۴) ،ص ۵۱.

۷۳ـ همان کتاب، ص۵۵.

۷۴ـ ابن مرتضی، *طبقات المعتزله*، ص ۱۹. مقایسه کنید با بیان مشابهی منسوب به غیلان دمشقی (متوفای قبل از سال۷۴۳ میلادی)، اشعری، *مقالات الاسلامیین*، به اهتمام ریتر (استانبول،۱۹۲۹)، ص۵۱۳؛ به نقل از

W. M. Watt, *Freewill and Predestination in Early Islam* (London, 1948), P.41 and note 36.

۷۵ـ شهرستانی، *الملل*، ص ۵۱.

۷۶ـ همان کتاب، ص۵۵.

77- A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Leiden, 1932), P. 53,

به نقل از صحیح مسلم.

۷۸ـ ونسنک، مرجع سابق، به نقل از ابن حجر عسقلانی، *تهذیب التهذیب* (حیدرآباد، ۷ ـ ۱۳۲۵ هجری)، ص ۲۲۵ به بعد. ابن عساکر در *تاریخ مدینه دمشق*

این رابطه را مشخص‌تر می‌کند. وی می‌نویسد: «اولین کسی که در باب «قدر» بحث کرد یک عراقی بود بنام سوسن. وی نصرانی بود که مسلمان شد، سپس دوباره به مسیحیت بازگشت؛ معبد جهنی عقاید خود را از او و غیلان از معبد اخذ کرده است.» به نقل از: "Watt, "Freewwill, pp. 59-60

H. Ritter, "Hasan sl Basrl", Der Islam, XXI (1933), 58f pp.59-60.

۷۹ـ شهرستانی، *الملل*،ص ۵۱.

۸۰ـ همان کتاب، ص ۵۱ ـ ۵۵.

81- R. M. Frauk, *"The Neoplatonism of Gahm ibn safwan"*, Le Museon, LXVIII(1965),395-424.

۸۲ـ ابن مرتضی، *طبقات* ص ۴۴.

۸۳ـ همان کتاب، ص ۵۰.

84- Walzer, "New Studies on al-Kindi",Greek into Arabic, PP. 175-205.

85- M. Meyerhof, *"Von Alexandrien nach Baghdad"*, Sitzungsberichte der Akademue der Wissenschaften (Berlin), 23(1930), 389-429.

۸۶ـ مغنی،جلد۶، بخش اول، ص ۸۰ Hourani, Islamic. Rationalism, PP.65-6

۸۷ـ *الفهرست*، ص ۳۳۹؛ ترجمه داج (Dodge)، ص ۵۸۳.

88- Freewill, PP.17-30.

89- Dispute of a Saracen and a Christian, PG, Vol. XCVI, cols, 1335-48.

90- Contra Celsum, V, 23.

91- Dispute, PG, Vol, XCVI, Col. 1337.

92- Chap. 8, Sect. 110.

93- Opuscula, in PG, Vol. XCVII, Col. 1551;quoted by Becker, "Christliche Polemik", P. 445. Cf. also Khoury, Theologiens byzantins, P.90.

۹۴ـ رساله عبدالله بن اسمعیل الهاشمی الی عبدالمسیح بن اسحق الکندی (لندن،۱۸۸۵)، ترجمه به انگلیسی از:

Arnold, *Preaching of Islam* (Lahore, 1965), PP.433-40.

۹۵ـ این رساله مهم به همراه چند رساله دیگر به قطع جیبی به چاپ رسیده است و نایاب است. ظاهرا تنها مرجعی که اشاره‌ای به این رساله نموده، *آثار الباقیه* بیرونی است. متأسفانه این رساله هنگام ترجمه در اختیارم نبود.(م)

96- *Acts of the Apostles*, XVII, 15-43; see W.Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia* (Cambridge, Mass., 1916), P, 11.

97- Ibid, PP. 26-7

98- Summa Contra Gentiles

99- I, ii,sect. 3, as Trans. A. C. Pegis, *On the Truth of the Catholic Faith* (New York, 1955), I, 62.

100- G. E. von Grunebaum, *"The Sources of Islamic Civilization"*, Der Islam, XLVI (1970), 14-5, and *Cambridge History of Islam*, II, 479-80.

101- Weltanschauung.

ابن طفیل وحکمت
مشرقی ابن سینا

به نظر می رسد که ابن طفیل می خواست «حی بن یقظان» او در پرتو فلسفه مشرقی (الحکمه المشرقیه) ابن سینا فهمیده شود.[1] اظهارات صریح و فحوای ضمنی مقدمه او بر این کتاب به وضوح همین مسیر را هدف قرار داده است البته اگر چه تمایل ابن طفیل در این اثر بدین سمت است که ارتباط بارز و آشکاری را با حکمت مشرقی ابن سینا از خود نشان دهد اما قاعده مند کردن چنین ارتباطی تعمداً مبهم گذاشته شده است. علاوه بر آن باید اضافه کرد که سه مسأله مشخص در این بحث دخیل است. خلط این مسائل در تحقیقات گذشتگان موجب سوءبرداشت های خطیری شده که مدت های مدیدی نیز به درازا کشیده است.

این مسائل عبارتند از: نخست ماهیت خود حکمت مشرقی ابن سینا، دوم آگاهی و برداشت ابن طفیل از حکمت مشرقی ابن سینا و سوم ارتباطی که ابن طفیل می خواهد نشان دهد اثرش با حکمت مشرقی ابن سینا دارد به همراه دلایلی که در ورای این موضوع هست. من نمی توانم درباره اهمیت جدا کردن همه اینها از یکدیگر اغراق گویی کنم به خصوص اینکه دو مورد اول یعنی حکمت مشرقی ابن سینا و

آگاهی و برداشت ابن طفیل از آن هرچند روی هم رفته یکسان فرض شده اند ولی دو چیز کاملاً متفاوت هستند. مسایل دوم و سوم هم لزوماً یکسان نیستند بدین معنا که حتی با اطلاعات ناچیزی که ابن طفیل از حکمت مشرقی و کلاً فلسفه ابن سینا داشت می توان نشان داد که نمی توانست در بهترین حالت بدون نوعی جواز نمایشی و در بدترین حالت بدون انحراف عمدی آن را معرفی و ارائه نماید چنانکه همین کار را هم کرد.

من قبلاً مسأله اول را در جای دیگری مفصلاً مورد بحث قرار داده ام و آن را تکرار نمی کنم و در اینجا روی مسایل دوم و سوم تمرکز خواهم کرد.[۲] پیشنهاد من این است که در وهله اول بیاییم آن قسمت هایی از مقدمه ابن طفیل را که مستقیم یا غیرمستقیم به بخش هایی از آثار خود ابن سینا اشاره دارند فهرست کنیم و کنار هم بگذاریم، سپس درباره پرسش هایی که مطرح می شوند و تعارضاتی که از مقایسه این قسمت ها با هم نمایان می شوند به تفصیل بحث کنیم. من در اینجا از نظم مقدمه کتاب ابن طفیل پیروی می کنم و در قسمت های برگزیده شده [در متن اصلی انگلیسی] موارد آشکاری را که به طور مستقیم به عبارات ابن سینا وابستگی دارد و یا با آن مغایر است به صورت برجسته نشان خواهم داد. علی رغم وفور ترجمه هایی که در گذشته مخصوصاً به زبان انگلیسی از کتاب مشهور ابن طفیل به عمل آمده است مع ذلک من در اینجا ترجمه خودم را ارائه می دهم تا هم تصحیحاتی را که در نتیجه درک و فهممان از متن ابن طفیل در مقایسه با متن ابن سینا به دست آمده منعکس نمایم و هم دقت متن عربی رعایت گردد زیرا غالباً متون در ترجمه های «ادبی» دچار ابهام می شوند.[۳]

شماره	ابن طفیل	ابن سینا
۱	(حی بن یقظان):[۴] صص. ۳:۳ - ۳:۴ ای دوست بزرگوار ... از من خواستی که اسرار حکمت مشرقی را که[۵] شیخ الرئیس ابو علی سینا بیان کرده بود تا آنجا که امکان دارد برای تو فاش نمایم.[۶] وی اعلام کرد:[۷] هر که در پی یافتن حقیقتی است که در آن ابهامی نباشد[۸] باید به جستجوی آن برآید و با جدیت در بدست آوردن آن بکوشد. [بنگرید به شماره ۴]	(مدخل *شفا*):[۹] ص. ۱۰:۱۵ هر که در پی یافتن حقیقتی است که در آن ابهامی نباشد باید به جستجوی این کتاب [الفلسفة المشرقیة] برآید.
۲	(حی بن یقظان): صص. ۲:۶ ـ ۷:۷	نقل قول مستقیم از *اشارات و تنبیهات*، ج. ۲، صص. ۷:۱۵، ۸:۱۶، ۶:۱۷ ـ ۲:۱۸ چاپ مهرن[۱۰]
۳	پس منظور ابن سینا رضی الله عنه از توصیف این احوال [در کتاب *اشارات* شماره ۲ جدول] آن است که برای سالک ذوقی حاصل شود که از طریق	(*شفا*)، نفس: صص. ۹:۲۴۸ـ ۴:۲۵۰ چاپ رحمن[۱۲] و بدان که تعلم و

	ادراک نظری برگرفته از قیاس‌ها و صغری و کبری و مقدمه چیدن و نتیجه گیری از آنها نباشد. اگر می خواهی فرق میان ادراک اهل نظر و ادراک غیر اهل نظر [که ابن سینا آن را توصیف کرده است] با مثالی برایت روشن گردد تصور کن حال کسی را که با چشم نابینا به دنیا آید ولی دارای فطرت نیک و حدس قوی و حافظه ثابت و خلل ناپذیر باشد .... حال بینندگانی که به درجه ولایت نرسیده‌اند مانند حالت نخستین همان نابینا است .... و حال بینندگانی که به درجه ولایت رسیده اند و خداوند متعال به آنان چیزی را داده است که گفتیم تنها مجازاً می توان آن را «قوه»[۱۱] نامید حالت دوم است. کسی که همواره بینشی تیز و چشمی باز داشته باشد و به استدلال نیازمند نباشد بسیار کمیاب است.	دانش آموزی چه از طریق فردی غیر از دانش آموز و یا از طریق خود دانش آموز حاصل شده باشد در هر حال با هم تفاوت دارند. .... کسب امور معقول تنها با حصول حد وسط در یک قیاس به دست می آید و این حد وسط نیز به دو صورت حاصل می گردد: گاهی از راه «حدس» به دست می آید و حدس یک عمل ذهنی است که به کمک آن حد وسط به ذاته استنباط می شود. .... و گاهی هم از راه تعلیم به دست می آید. .... بنابراین جایز است که برای انسان بنفسه حدسی روی دهد و بدون آموزش و تعلم

		قیاسی در ذهنش تشکیل گردد. اما کم و کیف این موضوع با هم متفاوت است. از لحاظ کمی برخی افراد تعداد حدس‌هایی که برای حد وسط می‌زنند بیشتر از دیگران است و از لحاظ کیفی نیز برخی افراد از نظر زمانی سریع‌تر حدس می زنند. بنابراین ممکن است برخی افراد به دلیل شدت پاکی و اتصال به مبادی عقلیه مؤیدالنفس باشند تا جایی که حدس را بر می افروزد، .... و صورتی که در عقل فعال موجود است یکباره و یا تقریباً یکباره در او نقش می‌بندد. این گونه ارتسام و نقش بستن، تقلیدی

		نیست بلکه به ترتیبی است که حدود وسط را نیز شامل می گردد زیرا امور تقلیدی در مسایلی که تنها از طریق اسباب و عللشان شناخته می شوند امور یقینی عقلی نیستند. این نوعی نبوت و در واقع بالاترین قوه نبوت است و شایسته است که این قوه را «قوه قدسیه» بنامند و آن مرتبه اعلای قوای انسانی است.
۴	(حی بن یقظان): صص. ۱۱:۱۳ـ۱۲:۲ و ۱۴:۹ـ۱۵:۶ گمان مبر که آنچه از فلسفه در کتابهای ارسطو و ابو نصر و کتاب شفا هست منظور تو را برآورده خواهد کرد اما درباره کتب ارسطو، شیخ بو علی تفسیر مفاد آنها را بر عهده گرفت و در کتاب *شفا* راه فلسفه او را برگزید و در آغاز کتاب به	(مدخل *شفا*): صص. ۱۰:۱۱ـ۱۷، ۱۰:۱ـ۴، ۱۱:۱۴ـ۱۶ من غیر از این دو کتاب [*شفا* و *لواحق*] کتاب دیگری نوشته ام و ضمن آن فلسفه را بدان نحو که ذاتاً هست و آنگونه که عقیده صریح ایجاب

	صراحت بیان کرد که از نظر او حق غیر از این است و این کتاب را بر اساس روش مشائیون تالیف نموده است و هر کس خواهان حقیقتی است که در آن ابهامی نباشد باید به کتاب *الفلسفة المشرقیه* او مراجعه کند. هر کس که به خواندن کتاب *«شفا»* و کتاب های ارسطو همت گمارد برایش روشن می شود که مطالب آنها در اکثر موارد با یکدیگر موافقت دارند اگر چه مطالبی در کتاب *شفا* هست که از ارسطو به ما نرسیده است؛ و اگر همه مطالبی را که کتاب های ارسطو و کتاب *شفا* به ما می دهد به ظاهر فرا بگیرد و به باطن و اسرار آنها توجه عمیق نکند هرگز به واسطه آنها به کمال نخواهد رسید چنانکه شیخ بوعلی در کتاب *شفا* به آن اشاره نموده است.	می کند ارائه کرده ام و در آنجا نه نظر همکاران این رشته و صناعت مراعات شده و نه از مخالفت ورزیهایی که در کتاب های دیگر با مراعات بیان می شود در آن پرهیز شده است و این کتاب من در باب «فلسفه مشرقی» است. اما این کتابم [*شفا*] مفصل تر است و همکارانی را که دارای روش مشائی هستند بیشتر یاری می رساند. هر که در پی یافتن حقیقتی است که در آن ابهامی نباشد باید به جستجوی این کتاب [*الفلسفة المشرقیه*] برآید و هر که در پی یافتن حقیقت به طریقی است که به نحوی خوشنودی

		همکاران در آن فراهم باشد و مطالب آن هم با طول و تفصیل زیاد بیان شده باشد و به مطالبی اشاره کرده باشد که اگر خوب فهمیده شوند نیازی به کتاب دیگر نباشد باید همین کتاب [*شفا*] را مطلعه کند. ....
		هیچ مطلب درخور توجهی در کتاب های قدما نیست که ما در این کتابمان نیاورده باشیم. .... و هر چه را با فکر خود درک کردم و با نظر و اندیشه خود بدان دست یافتم به آن افزودم خصوصاً در زمینه دانش طبیعت و مابعدالطبیعه و علم منطق. ....
		این کتاب *[شفا]* اگرچه کم حجم است ولی علوم بسیاری در آن هست و کسی که در آن تأمل

		و تدبر کند اکثر مطالب این صناعت (فلسفه) را از دست نخواهد داد و علاوه بر آن مطالب اضافی فرا خواهد گرفت که معمولاً آنها را در کتابهای دیگر نخواهد یافت.
۵	(حی بن یقظان): صص. ۱۸:۵ـ۱۰ آن حقیقتی که ما دریافته ایم و علمی که بدان رسیده ایم حاصل نشد مگر به تتبع سخن غزالی و شیخ بوعلی و توجیه آنها به‌وسیله یکدیگر و مرتبط کردن آنها با نظراتی که در روزگار ما پدیدار گردیده است و گروهی از مدعیان فلسفه شیفته آن شده اند تا اینکه نخست از راه بحث و نظر به حقیقت دست یافتیم و سپس این اندک ذوق را به‌وسیله مشاهده به‌دست آوردیم.	
۶	(حی بن یقظان): صص. ۱۸:۱۱ـ۱۹:۸ ، ۲۰:۱ـ۲	*(اشارات و تنبیهات)*: ج. ۴، صص. ۱۶۲ـ۱۶۴

برای ما لازم شد که تو ای جوینده حقیقت نخستین کسی باشی که دانشی را که در اختیار داریم به او هدیه کنیم و به دلیل دوستی راستین و پاکدلی از ضمیر خویش او را آگاه سازیم. اما اگر پیش از اینکه مبادی را با تو در میان بگذارم غایت آنچه را که به آن رسیده ام به تو بیاموزم بیش از یک کار تقلیدی مختصر، فایده‌ای برایت نخواهد داشت..... و ما می خواهیم تو را از همان راهی که خودمان در آن سلوک کردیم ببریم .... تا آنچه را ما دیدیم تو هم ببینی و آنچه برای ما محقق شد با بینش و بصیرت خودت برایت محقق شود و از ربط و وصل معرفت خود به شناخت و معرفتی که ما به‌دست آوردیم بی‌نیاز گردی. ....

چاپ سلیمان دنیا

اگر کسی را یافتی که اعتماد داشتی پاک طینت و درست رفتار است، به سرعت به سمت وسواس نمی رود و به دیده رضا و صدق به حق می نگرد پس هر چه از این مطالب از تو می خواهد به تدریج و جدا جدا و جزء به جزء در اختیار او بگذار تا بتوانی مطالبی را که قبلاً گرفته است از مطالبی که در آینده خواهد گرفت تشخیص دهی؛ و او را در عهد و پیمان خدا قرار ده و از او سوگند بگیر تا نتواند عهد خود را بشکند تا مسیری را که تو به او نشان دادی بپیماید و از تو پیروی نماید.

(اشارات): ج.۱، صص. ۱۱۳ـ۱۱۴ چاپ سلیمان

		دنیا ای کسی که در برپایی حق آزمندی! من در این کتاب «*اشارات و تنبیهات*» اصول و سخنانی از حکمت را به تو هدیه کردم که اگر تیزهوشی دستگیرت شود جزئیات و تفاصیل آن بر تو آسان خواهد بود.
۷	*(حی بن یقظان)*: ص. ۲۰:۳ـ۴ اکنون اگر به منظور تشویق و برانگیختن من برای ورود به بحث لحظه اندکی گوش فرا داری قصه «*حی بن یقظان*» و «*ابسال و سلامان*» را که شیخ بو علی یاد کرده است برای تو شرح خواهم داد.	*(حی بن یقظان)* و *(رساله القدر)*: رساله ۴، ص. ۱:۱۳ـ۱۴ چاپ مهرن - پیری از دور پدید آمد زیبا و فره مند و سالخورده. ـ گفتم: سوگند به خداوند که آن پیر شبیه به حی بن یقظان است. *(اشارات و تنبیهات)*: ج ۴، صص. ۴۹ـ۵۱ چاپ سلیمان دنیا[۱۳]

		بدان که سلامان ضرب المثلی است برای تو و ابسال ضرب المثلی است برای درجه تو در عرفان اگر اهل آن هستی. پس اگر می توانی این رمز را حل نما.

آگاهی ابن طفیل از حکمت مشرقی ابن سینا محدود به عباراتی است که ابن سینا در مدخل شفا بیان کرده است (شماره های ۱ و ۴ جدول). به نظر می رسد که ابن طفیل غیر از اینها اطلاعات بیشتری درباره موضوع مذکور نداشت و نمی توانست داشته باشد. دلیل این نظر هم این است که از میان سه کتابی که ابن سینا در طول فعالیت فلسفی خود از زمانی که تصمیم گرفت فلسفه خود را حکمت مشرقی بنامد (۴۱۸-۴۲۲ هجری/۱۰۲۷-۱۰۳۱ میلادی) نوشته است و تنها همین کتاب ها به حکمت مشرقی اشاره دارند هیچ کدام در اندلس در اختیار ابن طفیل نبود.[۱۴] کتاب *المشرقیین*[۱۵] در سال ۴۲۵ هجری/۱۰۳۴ میلادی) تقریباً بطور کامل از میان رفته بود و کتاب *الإنصاف*[۱۶] نیز جز بعضی بخش هایش در سال ۴۲۱ هجری/۱۰۳۰ میلادی مفقود شد. یادداشت هایی که ابن سینا در حاشیه نسخه ای از ترجمه عربی کتاب *نفس*[۱۷] ارسطو که به خود او تعلق داشت نوشته بود نیز ظاهراً قبل از اینکه عبد الرزاق صغناخی آنها را استنساخ کند حتی در سرزمین های خاوری هم مستقل از خود این نسخه توزیع و منتشر نشد چه رسد به اندلس که در باختر است.

عبدالرزاق از شاگردان نسل سوم ابن سینا و هم‌عصر ابن طفیل است که یادداشت های مزبور را در یک نسخه تمیز استنساخ کرد و سایر قطعات موجود متون حکمت مشرقی نیز در این نسخه (ضمن نسخه خطی دار الکتب قاهره, مجموعه حکمت شماره ۶) محفوظ می باشد.[۱۸] موضوع مدنظر ما با برخی اشارات ابن رشد مورد تصدیق قرار می گیرد. وی اشاره می کند کسانی که مدعی پیروی از فلسفه ابن سینا هستند به نظر نمی رسد که تصویر دقیقی از حکمت مشرقی داشته باشند.[۱۹]

از مقدمه ابن طفیل این مطلب بیشتر روشن می شود که آن دوستی که حی بن یقظان را از ابن طفیل درخواست کرده با خواندن مدخل شفا نسبت به حکمت مشرقی ابن سینا کنجکاو شده بود. درخواست این دوست که ابن طفیل در نخستین عبارات کتابش آورده است تقریباً نقل قولی را از مدخل *شفا* (شماره ۱ جدول) در بر دارد. ابن طفیل در مابقی مطالب مقدمه یک بار دیگر از مدخل شفا نقل می کند (شماره ۴ جدول) اما از سوی دیگر نشان نمی دهد که با سایر متون حکمت مشرقی ابن سینا آشنایی دارد. ابن طفیل از میان آثار ابن سینا قطعاً با *شفا* (شماره های ۱ و ۲ و ۳ جدول)، *اشارات* (شماره های ۲ و ۶ و ۷ جدول) و احتمالاً *حی بن یقظان* یا *رسالة القدر* آشنایی داشته است ولی بعید است که با هر دو کتاب اخیر با هم آشنایی داشته باشد (شماره ۷ جدول). هنوز معلوم نیست که آیا از آثار باقیمانده ابن سینا هم اطلاع داشت. یکی از نظرات شایان توجه این است که فرض کنیم لااقل آن دسته از آثار ابن سینا که بعداً به زبان لاتین ترجمه شد در اندلس در اختیار ابن طفیل نیز قرار داشت ولی در مرحله حاضر این تنها یک حدس است.[۲۰]

با اطلاع از این موضوع روشن می گردد که ابن طفیل در عرضه

حکمت مشرقی ابن سینا از ابتکار و خلاقیت فوق العاده ای برخوردار بوده است. پیش از هر چیز باید ببینیم ابن طفیل با تنها قطعه ای از مدخل *شفای* ابن سینا که از حکمت مشرقی یاد کرده است و در اختیار اوست چه کار می کند. ابن طفیل در مقدمه کتابش دوبار این قسمت را نقل می کند (شماره های ۱ و ۴ جدول). نخستین انحرافی که زمینه را برای مطالب بعدی آماده می کند در همان عبارات آغازین کتاب رخ می‌دهد. ابن طفیل می گوید که دوستش از او خواهش کرد تا جنبه های پنهان یا اسرار حکمت مشرقی را که ابن سینا در مدخل *شفا* (شماره ۱ جدول) از آن یاد کرده برایش فاش نماید (أن أبثّ لک). هم مضمون واژه «فاش کردن» در فعلی که در متن انتخاب شده[۲۱] (یعنی «بثّ لـ ... به معنی «محرم رازی شدن» و «سری را برای کسی فاش کردن») و هم خود واژه «اسرار» در قطعه مشابهش که از ابن سینا نقل شده وجود ندارد. علاوه بر آن ابن طفیل معنای قطعه ای را که نقل نموده نیز منحرف می‌کند. همه منظور ابن سینا از عباراتی که در متن خود استفاده کرده این است که هر کسی حقیقتی را که صادقانه و صریح و بدون ابهام و اطناب[۲۲] بیان شده باشد می خواهد باید این کتاب را که درباب حکمت مشرقی است بخواند. اما طریق دیگری که از همان عبارات متن درست یا غلط ابن طفیل و تحت الشعاع واژه «اسرار» سابق الذکر می توان فهمید این است که هر کسی حقیقت مسلم و آشکار را می خواهد باید با جدیت بکوشد و خود حکمت مشرقی را و نه فقط کتابی درباره آن را به دست آورد.

ارائه نادرست مطلب از سوی ابن طفیل که به دلیل نقل قول نادرست انجام می گیرد بعداً وقتی همان قسمت از مدخل *شفا* را نقل می کند تکرار نمی شود. اما این بار انحراف از منظور ابن سینا به دلیل تعبیر

نادرست و پس از آن پیچیده کردن موضوع حالت ترکیبی و آمیخته می گیرد. ابن سینا در قطعه مورد بحث (شماره ۴ جدول) به اختلاف سبک و اسلوب میان دو کتاب خود *شفا* و *فلسفه مشرقی* اشاره می کند. او می گوید که کتاب اول *(شفا)* از لحاظ بیان استدلال ها مبسوط تر است و در ترسیم خطوط تفکیک کننده میان عقاید سنتی مشائیون و تحولی که ابن سینا در این عقاید به وجود آورده ملایم تر است در حالی که کتاب دوم *(فلسفه مشرقی)* مطلب مد نظر او را مستقیماً و دقیقاً تامین می نماید. این کتاب ها هر دو یک حقیقت را بیان می کنند ولی گزینش سبک و اسلوب مورد نظر پس از ملاحظه حساسیت ها و زمینه های مختلف بر عهده خوانندگان گذاشته شده است. ابن طفیل این قطعه را به غلط چنین تعبیر می کند که گویی ابن سینا در این دو کتاب به عقاید متفاوتی اشاره دارد. ابن طفیل می گوید که ابن سینا در مدخل *شفا* آشکارا اظهار می نماید که به نظر او حقیقت چیزی غیر از آنی است که در *شفا* وارد شده است (الحق عنده غیر ذلک) بدین معنا که حقیقت همان است که در *فلسفه مشرقی* آمده است. بنابراین ابن طفیل کتاب *شفا* را که شامل آموزه های مشائی است با کتاب *فلسفه مشرقی* که بنا بر ادعا شامل حقیقت است مقایسه می کند. ابن طفیل چند جمله بعدتر به دلیل جنبه ظاهری و باطنی درست کردن برای کتاب *شفا* مسایل را باز بیشتر با هم خلط می کند و می گوید تنها کسانی که بتوانند معنای آن را عمیقاً درک کنند به کمال خواهند رسید و سپس این سخن را به نادرستی به ابن سینا نسبت می دهد (شماره ۴ جدول، آخر متن).

ابن طفیل بر اساس یک بند از مدخل *شفا* این قصه را ساخته است یعنی: ابن سینا در *شفا* عقاید مشائی را بیان می کند اما حقیقت چیز

دیگری است و در کتاب دیگر ابن سینا که درباب فلسفه مشرقی است می توان آن را یافت. خود *شفا* هم جنبه ظاهری و باطنی دارد و برای اینکه کسی به کمال برسد باید جنبه باطنی آن را بفهمد. از سوی دیگر کسانی که در پی حقیقت صریح و آشکار هستند باید بکوشند تا فلسفه مشرقی ابن سینا را به دست آورند و از قرار معلوم منظور هم خود فلسفه مشرقی و هم کتاب وی با این عنوان است تا به اسرار آن نفوذ کنند. همین اسرار است که دوست ابن طفیل از او خواسته است تا آنها را برایش فاش نماید. در همه این مطالب چیزی که ابن طفیل از قلم انداخته رابطه میان معنای باطنی *شفا* و کتاب *فلسفه مشرقی* است اما شاید این برای یک قصه ادبی که ظاهراً برای اهداف دیگری خلق شده که درباره آن بعداً بحث خواهیم کرد توقع خیلی زیادی باشد.

نیازی به گفتن نیست که منظور ابن سینا ارتباطی با این قصه ندارد. او در مدخل *شفا* نمی گوید که کتاب *فلسفه مشرقی* هر گونه اسراری را شامل می شود، او نمی گوید که کتاب *شفا* دارای جنبه های ظاهری و باطنی است و از همه مهم تر اینکه او نمی گوید که حقیقت چیز دیگری غیر از آن چیزی است که در *شفا* هست. از آنجا که نثر عربی ابن سینا در همان مدخل *شفا* ساده و صریح است و به نظر می رسد روایتی هم مبنی بر آشفتگی جدی متن به واسطه انتقال نسخه های خطی وجود ندارد بنا براین چاره ای جز این نتیجه گیری نیست که انحرافاتی را که ابن طفیل اعمال کرده و یا قصه ای را که توصیف کرده عمدی بوده است. اگر این موضوع را بفهمیم طرز کار ابن طفیل در تفصیل این قصه را بهتر تشخیص می دهیم.

از آنجا که ابن طفیل هیچ متنی از فلسفه شرقی ابن سینا را در اختیار نداشت باید بعضی مفاد این فلسفه شرقی را که اسرارش را قرار بود برای

دوستش افشا نماید از جایی فراهم نماید. ابن طفیل این کار را با اشاره ضمنی، تلقین و تداعی به شرح زیر انجام می دهد. ابن طفیل بلافاصله پس از عبارات آغازین کتابش که همانطور که بیان شد زمینه را برای بعد آماده می کند (شماره ۱ جدول) نمی گوید که می‌خواهد این اسرار را برای دوستش بیان کند بلکه می گوید که درخواست دوستش او را تحریک نمود و به مشاهده حالی وصف ناپذیر که ابن سینا به بهترین نحو آن را توصیف می کند رساند («مشاهده» اصطلاحی است که پیوسته توسط ابن طفیل استفاده می شود) سپس مستقیماً از کتاب *اشارات و تنبیهات* ابن سینا نقل قول می کند (شماره ۲ جدول). ابن طفیل به شیوه ای مبهم توضیح می دهد که این حال پس از مطالعه فلسفه و منطق و با کمک این ابزارها حاصل نمی شود و می توان با کمک چیزی که او آن را «قوه» می نامد و احتمالاً قوه روح حی بن یقظان مد نظر است بدان نایل شد. ابن طفیل در موارد بسیار نادری می افزاید که هر شخصی می تواند به این حالت دوم برسد بدون اینکه اولی برایش حاصل شده باشد (شماره های ۳ و ۵ جدول).

ابن طفیل پس از اینکه دیدگاه خود را خارج از مسیر واقعی بیان کرد دوباره به درخواست اصلی دوستش یعنی افشای اسرار حکمت مشرقی که ابن سینا از آن یاد کرده بود بر می گردد و بر اساس تحلیلی که در جریان انحراف خود از مسیر واقعی ارائه کرده بود می گوید که مطلوب او در این درخواست از این دو حال بیرون نیست:

الف ـ پرسش و جستجو درباره چیزی که اصحاب مشاهده و ذوق و حضور می بینند.

ب ـ میل به شناخت و تعریف این امر به طریق اهل نظر و استدلال.

ابن طفیل در پاسخ به مورد اول می گوید که امکان پذیر نیست زیرا امور شهودی را نمی توان با کلمات و عبارات بیان کرد زیرا این گونه امور گفتنی نیستند. اما مورد دوم امکان پذیر است ولی مشکل این است که منابع برای مطالعه در آن سرزمین در دسترس نیست. ابن طفیل توضیح می دهد که هیچ یک از اهالی اندلس از جمله ابن باجه چیزی که کافی به مقصود باشند ننوشتند، آن دسته از آثار فارابی که به منطق مربوط نمی شود به شک و تردید آمیخته است، آثار ارسطو و *شفای* ابن سینا نیز وافی به مقصود نیستند زیرا حقیقت چیز دیگری است (بنا به قول ابن طفیل ابن سینا خود این را پذیرفته است) و کتاب های غزالی هم دو پهلو و مبهم هستند. ابن طفیل ادعا می کند که خود به حقیقت دست یافته است ولی می گوید قصد ندارد آن را برای دوستش افشا نماید و تا زمانی که اول مطمئن نشود دوستش اصولی را که مبنای جستجوی اوست بخوبی فراگرفته است نتایج جستجوی خود را برای وی آشکار نخواهد کرد. هدف این است که از تقلید و اتکا به اعتبار و نفوذ شخص دیگر و بدون تحقیقات شخصی پرهیز شود. اگر چه ابن طفیل مطلب خود را ادامه می دهد مع ذلک حتی اصول مزبور را هم بیان نمی کند و خیلی کمتر از افشای اسرار فلسفه مشرقی را انجام می دهد و فقط برای برانگیختن دوستش به یک لحظه اندک اکتفا می کند و او را در این حالت رها می کند (شماره ۶ جدول). توصیه او این است که این کار را با نقل داستان *حی بن یقظان*، *سلامان و ابسال* که ابن سینا از آن یاد کرده است انجام دهد (شماره ۷ جدول).

پس طبق این اظهارات پرسش از اسرار فلسفه مشرقی ابن سینا به معنای پرسش از امر مطلوب مورد مشاهده و یا توصیف این موضوع

است. به عبارت دیگر ابن طفیل در این داستان به طور ضمنی و تلویحی بدین موضوع اشاره دارد و البته در واقع هرگز آن را بیان نکرده است که فلسفه مشرقی ابن سینا عمدتاً و حتی منحصراً با مکاشفه و نگاه زاهدانه به خداوند و طریق الی الله سر و کار دارد همان گونه که ابن سینا خود در فصول پایانی کتاب *اشارات* به توصیف آن می پردازد. وجد و حضور و مانند آن خود قابل توصیف نیستند و آنها را تنها می توان مطابق فلسفه نظری توصیف کرد یا از طریق نماد و تمثیل به آن اشاره نمود چنانکه ابن سینا در داستان های *حی بن یقظان* و *سلامان و ابسال* چنین کرد.

تاثیری که ارائه مطلب بدین نحو بر خوانندگان می گذارد روشن است. در این حالت فلسفه مشرقی ابن سینا به ناچار به منزله یک فلسفه «باطنی» یا «رمزی» (عرفانی) در نظر گرفته شده است که در مخالفت و مغایرت با کتاب *شفای* مبتنی بر فلسفه مشاء قرار دارد و از این رو خود به تنهایی حقیقت را در بردارد و در عین حال کتاب *اشارات* و کتاب تمثیلی *حی بن یقظان* و رساله کوچکی درباره سرنوشت به نام *رساله القدر* که در آن از «حی» یاد شده است نیز مبین و دربردارنده حکمت «رمزی» (عرفانی) است.[۲۳]

ما نمی دانیم ابن طفیل در مورد اثبات دقت مطلب خود تا چه حد قادر به متقاعد کردن معاصران و آیندگان خود بوده است. البته ابن رشد در چند جا که به فلسفه مشرقی ابن سینا اشاره می‌کند هیچ نشانه ای از اینکه به این موضوع آگاهی دارد از خود بروز نمی دهد.[۲۴] اما داستان ابن طفیل در دوران معاصر هواخواهان مشتاقی پیدا کرد و موفقیت عالی ای در میان برخی مستشرقان کسب کرد. این دسته از مستشرقان علاقه و تمایل داشتند که از مضامین ابن طفیل در زمانی که واژه «شرقی»[۲۵] را

به معنای عرفانی و رمزی به کار می برد حمایت کنند. مهرن[۲۶] نه تنها عبارت مندرج در کتاب ابن طفیل *فی اسرار الحکمة المشرقیه* را برای عنوان عربی مجموعه خود برگزید بلکه نظر تلویحی ابن طفیل را هم مبنی بر اینکه فصول پایانی کتاب *اشارات* و سایر متونی که در بالا ذکر شد در واقع جزو حکمت مشرقی «عرفانی» ابن سینا است پذیرفت. اینها متونی هستند که مهرن در مجموعه خود تحت همان عنوانی که گفتیم منتشر نمود. به ناچار عنوان فرانسوی کتاب مهرن نیز همین ارتباط بسیار مهم ولی کاملاً بی اساس میان حکمت مشرقی ابن سینا و عرفان را برقرار نموده است.[۲۷] پیگیری ادامه این داستان در میان تحقیقات معاصران از جمله کربن، نصر، ماکوچ[۲۸] و سایر حامیان آن جالب و آموزنده است ولی ما را از هدف کنونی مان خیلی دور خواهد کرد.[۲۹]

البته نباید ابن طفیل را برای این مسأله مقصر دانست. نمی توان او را مسئول تعصبات و تصورات لگام گسیخته شرقی‌ها و شرق شناسان معاصر قلمداد کرد. همچنین نباید او را برای انحراف آشکار معنای آن قطعه کوتاه از مدخل *شفای* ابن سینا و یا اگر بخواهیم مثبت نگاه کنیم برای استنباط نوآورانه از آن متن مقصر بدانیم. در هر حال ابن طفیل با این کار تنها از این بیان صریح ابن سینا در *اشارات* تبعیت می کرد: «بدان که سلامان ضرب‌المثلی است برای تو و ابسال ضرب‌المثلی است برای درجه تو در عرفان اگر اهل آن هستی. پس اگر می توانی این رمز را حل نما.» (شماره ۷ جدول). رهنمود ابن سینا خیلی خاص است بدین معنا که اصطلاحاتی که او استفاده می کند برگرفته از ادبیات «امثال» است. اگر کسی بخواهد ضرب‌المثلی را تحلیل کند باید کاربرد مناسب (ضرب) آن را توجیه کند و سپس سعی کند با ساختن یک قطعه منثور زیبا

که طبعاً خود مثل نیز ضمن آن جای گرفته است آن را به کار بندد (یا «حل» نماید). در مقابل «حل» واژه «عقد» است که ضمن آن از لحاظ شکلی یک اندیشه یا گفته منثور با بیان آن در قالب یک شعر «بسته» یا «منعقد» می‌شود.[۳۰] ابن طفیل بیان ابن سینا را تحت‌اللفظی می گیرد و شخصیت های نمادین «حی»، «سلامان» و «ابسال» را با ساخت یک قصه منثور که این مثل ها در آن به کار گرفته شده اند بسط و پرورش می دهد. به همین علت به راحتی نمی توان فرض کرد که ابن طفیل به *حی بن یقظان* و *سلامان و ابسال* ابن سینا دسترسی داشته است. اگر این حکایت ها به راحتی در اندلس در دسترس بود مشکل می شد فهمید که چگونه ممکن بود ابن طفیل از بیخ و بن مفاد آنها را در قصه خود تغییر دهد و ظاهراً هنوز هم ادعا کند که فلسفه مشرقی ابن سینا را ارائه می دهد. از آنجا که ابن طفیل در ارائه مفاد فلسفه مشرقی ابن سینا به دلیل در دسترس نبودن آن دستش باز بود لذا می توانیم بپذیریم که او به همین علت برای ساختن قصه اش کاملاً خود را آزاد احساس می کرد.

اگر قضیه چنین باشد بدیهی است پرسشی که باید در اینجا مطرح گردد این است که ارتباط واقعی میان *حی بن یقظان* ابن طفیل و فلسفه مشرقی ابن سینا چیست و چرا ابن طفیل بنا به انتخاب خود طوری آن را مطرح می کند که گویی فلسفه مشرقی ابن سینا همین است. برای بخش اول این پرسش یک پاسخ طولانی و یک پاسخ کوتاه وجود دارد. پاسخ طولانی مستلزم بررسی مفصل همه محتویات *حی بن یقظان* ابن طفیل و مقایسه آن با اثر ابن سینا است و روشن است که این کار را در اینجا نمی توان بر عهده گرفت. پاسخ کوتاه که مبتنی بر خود اثر ابن طفیل است با هدف ما مرتبط تر است که در ادامه به آن خواهیم

پرداخت. خود کتاب *حی بن یقظان* ابن طفیل اساساً یک داستان معرفت شناختی است. این داستان بیان می کند که چگونه عقل بی یار و یاور (یعنی عقلی که از کتاب و معلم کمکی نگرفته است) قادر است ساختار عالم را کشف نماید و به اوج معرفت الهی برسد. از قرار معلوم این معرفت مشابه معرفتی است که در سنت ارسطویی موجود و شناخته شده برای ابن طفیل ثبت و منتقل گردیده است. بحث «فیلسوف خودآموز»[۳۱] یا کسب معرفت فطری نسبت به خداوند و جهان دو قرن قبل از ابن طفیل در حیات فکری اسلامی شایع بود.[۳۲] احتمالاً این جریان به دوره آغازین کلام اسلامی و به زمانی بر می گردد که براهین مربوط به اثبات خداوند از طریق نشانه های جهان هستی[۳۳] با رنگ و لعاب رواقی بیان می شد و به نظر می رسد که این عقیده با اندک تغییراتی، عکس برهان مربوط به «عنایت»[۳۴] الهی و نتیجه آن بود که آن نیز با رنگ و لعاب رواقی بیان می شد. نتیجه این برهان اتخاذ این موضع بود که این جهان بهترین جهان ممکن است.[۳۵]

ابن سینا مانند بسیاری افراد دیگر به این موضوع پیوستگی روشمند و خصوصیت فلسفی بخشید. به نظر وی عقل انسان بدون دریافت هیچ کمکی قادر است عملاً با خلق دوباره همه مطالب فلسفه نظری و عملی که در عقل فعال وجود دارد و در سنت ارسطویی طبقه بندی شده است به معرفت الهی دست یابد. علاوه بر آن عقل بشر نه تنها می تواند این کار را به شیوه ای مبهم و از طریق نوعی الهام (مانند مفاهیم «الهام» و «وحی» که در بسیاری از متون کلامی یافت می شود) انجام دهد بلکه با یک توالی منطقی از طریق تشکیل قیاس ها و استخراج نتایج با کشف پی در پی حدود وسط دخیل در هر مورد به انجام رساند. ابن سینا

قابلیت رسیدن یا کشف حد وسط و ادامه این مسیر تا کسب معرفت که آن را «حدس» (از نظر لغوی و در معنای محدود اینجا یعنی «درست حدس زدن»[۳۶] یا «شهود»[۳۷]) می نامد، و نیز قوه نفس یا آن بخش از عقل انسان را که کار ویژه آن در عالی ترین حد عمل «حدس» می باشد «قوه قدسیه»[۳۸] نامیده است. مردم از لحاظ میزان و تعداد حدس هایشان فطرتاً با هم تفاوت دارند تا آن حد که برخی افراد حتی وقتی معلمی به آنان بگوید یا در کتابی هم بخوانند نمی توانند حد وسط را به دست آورند و برخی دیگر اصلاً نیازی به معلم ندارند و خودشان مستقلانه و در مدت کوتاهی قادرند علم و معرفت کسب نمایند. البته گروه دوم که «قوه قدسیه» آنها از همه کامل تر است انبیا هستند. معرفتی که بدین نحو به دست می آید یقینی است زیرا نه تنها نتایج مطلوب قیاس ها بلکه حدود وسط را هم که به واسطه آنها نتایج ضروری می شوند نیز در خود دارد (شماره ۳ جدول). به همین علت رویه خوب این است که به شاگردان و متعلمانی که باید پاکدل و مخلص باشند تا شروع به علم آموزی کنند نباید نتایج را آماده و مهیا تحویل داد زیرا در این حالت عقاید را صرفاً به صورت تقلیدی می پذیرند بلکه باید با اشارات و تنبیهات (اصطلاحی که ابن سینا برای عنوان کتابش استفاده کرد) به آنان تعلیم داد تا قوه و استعداد حدسشان را ارتقا بخشند و در این حالت است که خودشان حدود وسط را خواهند یافت و به معرفت یقینی خواهند رسید (شماره ۶ جدول).[۳۹]

ابن طفیل این الگوی معرفت شناختی را مستقیماً از ابن سینا وام گرفت و چنانکه قبلاً اشاره شد طبق نظرات او قصه ای را خلق کرد و در آنجا این تمثیل را تحلیل کرد و نمادهای الگوی مذکور یعنی حی

بن یقظان، سلامان و ابسال را بسط داد.[۴۰] اما برخی تفاوت های آشکار میان این دو وجود دارد و به نظر من کلید فهم هدف قصه مبسوط ابن طفیل در مقدمه کتابش نهفته است. اولاً شباهت های میان آنها قابل توجه است. *حی بن یقظان* ابن طفیل تجسم نظریه ابن سینا است که در سنت ارسطویی نیز بیان شده است مبنی بر اینکه هر فردی می تواند بی مساعدت و بدون کمک از دیگران به فلسفه دست یابد.[۴۱] حی بن یقظان باید دارای حدسی قوی بوده باشد زیرا به کمک قوه ای که ابن طفیل صراحتاً نامی به آن نمی دهد ولی بدیهی است که همان «قوه قدسیه» ابن سینا است به قرب الهی (که ابن طفیل با عنوان «طور ولایت» یاد می کند) می رسد. (شماره ۳ جدول). بنابراین او یکی از افراد نادری است که قادر است خود و بدون کمک از معلم و کتاب به عالی ترین حد معرفت برسد چنانکه ابن سینا آن را برای پیامبران یا افراد نزدیک به پیامبری قایل است (شماره ۳ جدول). مرید صادق و مخلص که باید در مسیر حی بن یقظان و ابن طفیل گام بردارد نباید پاسخ هایی دریافت کند که منجر به پیروی و تقلید او از دیگران گردد و در نتیجه به علم الیقین دست نیابد بلکه باید در مسیری که اساتید او پیموده اند هدایت شود تا بتواند خود به حقیقت دست یابد (شماره ۶ جدول).

ثانیاً تغییراتی که ابن طفیل برای نیل به هدفی در این الگو اعمال کرد نیز قابل توجه است. به نظر می رسد که ابن طفیل در مرتبه اعلای معرفت یعنی معرفت الهی و عالم معقول میان دو رتبه معرفت تمایز قایل است ولی در عین حال از یک رتبه واحد که دارای دو وجه است سخن می گوید زیرا این دو وجه دارای مفاد مشابهی هستند. وی می گوید: «هیچ امری نیست که در رتبه اول منکشف شده باشد و خلاف چیزی باشد که

در این رتبه منکشف شده است.» این دو وجه دو وسیله و طریق دستیابی به معرفت هستند. اولی از راه تحقیق و منطق و دومی از راه مشاهده «قوه قدسیه» (شماره ۳ جدول) به آن دست می یابند. به عبارت دیگر ابن طفیل می خواهد این فکر را تلقین نماید که وی سلسله مراتب معرفت را در بالاترین سطح به صورت عمودی رتبه بندی می کند در حالی که در واقع امر او میان دو وجه از یک معرفت واحد قایل به تمایز افقی است. معرفتی که در این دو وجه به دست می آید تنها خصوصیات عرضی شان با هم مغایرت دارند و خصوصیت رتبه دوم زیادت وضوح و روشنی و لذت عظیم است. رابطه میان این دو نسبتاً مبهم است اگرچه در تمثیل شخص نابینایی که بینایی خود را به دست آورد و در توصیفی که ابن طفیل درباره پیامبر در پایان قطعه شماره ۳ جدول ارائه می کند به نظر می رسد که غیر از پیامبران برخی افراد دیگر نیز امکان دسترسی به رتبه دوم را تنها در صورتی که به رتبه اول دست بیابند دارند. (شماره های۳ و ۵ جدول). در نتیجه تغییراتی که ابن طفیل به عمل آورد مفهوم محوری در معرفت شناسی ابن سینا یعنی توانایی یافتن سریع و مستقلانه حد وسط که به آن «حدس» می گوید به سطح توانایی های عقلی کلی همراه با هوش و حافظه خوب (شماره۳ جدول) تنزل می یابد و منطق در عوض رتبه ای که در آن با وضوح و لذت به درجه اعلای معرفت دسترسی حاصل می گردد کنار گذاشته می شود.

روند کلی این تغییرات و برخی عناصر دیگر مقدمه ابن طفیل در *حی بن یقظان* تحت الشعاع غزالی قرار داشت و با الهام از کتاب *المنقذ من الضلال*[۴۲] غزالی که ابن طفیل هم از آن یاد و هم نقل قول می کند انجام پذیرفته است. غزالی در این کتاب زمینه کاربرد منطق را به طور قطع

تقلیل می‌دهد. وی می گوید: «هیچ چیزی در منطق نیست که نفیاً یا اثباتاً به دین ربط داشته باشد.»[۴۳] غزالی علم را به چهار مرحله (طور) مجزا و درجه بندی شده تقسیم می کند و خصوصیات هر یک را به آن نسبت می دهد. این چهار مرحله عبارتند از حس[۴۴]، تمییز[۴۵]، عقل[۴۶]و مرحله ای که آن را به طور صرفاً مجازی «عین نبوت»[۴۷]می نامد. در این مرحله آخر انسان «غیب و وقایع آینده و اموری را که عقل از فهم آن باز می ماند می بیند.»[۴۸] غزالی تلاش بسیاری می کند تا بر تمایز میان دو مرحله اخیر تاکید نماید و می گوید که عقل به «ناتوانی خود برای درک چیزهایی که عین نبوت درک می‌کند» اذعان دارد و نیز تکرار می کند که نبوت حوزه ای (طوری) ورای عقل است.[۴۹]روی هم رفته غزالی بدون توجه به معرفت شناسی ابن سینا و با نگارش مطلب خود خارج از حوزه تعلیمات فلسفی معرفتی را بنا می کند که مرتبه اعلای آن دارای دو درجه کاملاً متمایز است.

ابن طفیل نقد کلی غزالی را بر منطق می پذیرد ولی معرفت شناسی خاص او را قبول نمی کند و در حالی که میل دارد به طور کلی در حوزه نظام فکری ابن سینا باقی بماند به یک راه چاره مصالحه آمیز دست می یابد. از نظر ابن سینا فرایند قیاس که «حدس» در محور آن قرار دارد و بر این اساس پیامبران نیز با آن سر و کار دارند اجازه دسترسی به عالی‌ترین مرتبه معرفت را که یک واحد به هم پیوسته است می دهد. غزالی این واحد را بر اساس مفادش به دو بخش تقسیم می کند و دو روش دسترسی را برای نیل به این دو بخش اختصاص می دهد. وی نقش عقل و منطق را محدود به فراگیری بخش اسفل معرفت (معقولات، ضروریات و غیره) می کند و تنها «عین نبوت» را وسیله ای می دانست

که برای نیل به بخش اعلای معرفت (غیب یعنی ذات الهی، وقایع آینده و غیره) لازم و ضروری است. ابن طفیل برای مصالحه میان این دو، جنبه های پذیرفته شده هر دو موضع را قبول کرد. وی در راستای نظریه ابن سینا مفاد علم و معرفت را در عالی ترین سطوحش دوباره با هم جمع کرد مع ذلک تمایزی را که غزالی میان دو مسیر دسترسی به این معرفت قایل بود کما کان حفظ نمود بدین ترتیب معرفت نسبت به خداوند و عالم معقول به کمک منطق به دست می آید و لیکن می‌توان آن را با وضوح و روشنی بیشتر از راه مشاهده نیز به دست آورد.[۵۰]

اینکه ابن طفیل در این مسیر آشکارا در مقابل نظریه معرفت شناسی ابن سینا قدم برداشته است باید برای کسانی که از روی علاقه و توجه کتاب «*شفا*» را می خوانند روشن باشد. پس به همین علت از آنجا که ابن طفیل می خواست معرفت شناسی «اصلاح شده» خود را به جای معرفت شناسی ابن سینا جا بزند مجبور بود ادعا کند که آن را از کتابی اقتباس کرده است که موجود و در دسترس نیست و کسی نمی تواند به آن رجوع کند و بدین ترتیب قصه او درباره فلسفه رمزی شرقی ابن سینا به وجود آمد. علاوه بر آن محور اصلی تغییراتی را که ابن طفیل در معرفت شناسی ابن سینا به وجود آورد باید در جای دیگری جست و آن ارائه یک روش موازی و بهتر برای نیل به مرتبه اعلای معرفت از طریق «مشاهده» است و در کنار آن اینکه منطق وسیله دسترسی به این نوع معرفت نیست. پرسشی که در اینجا باقی می ماند این است که چرا؟ به عبارت دیگر چرا برای ابن طفیل اهمیت داشت که عالی ترین مرتبه معرفت فلسفی را با وضوح و لذت بیشتر که از هر جهت با معرفت دینی یکسان است طوری ارائه نماید که نه از طریق منطق بلکه از راه مشاهده و بصیرت

دست یافتنی شود و چرا در این مسیر می خواست از نام ابن سینا کمک بگیرد.

اولاً این موضوع جالب توجه است که انتخاب یک «فیلسوف» برای اینکه این عقاید را به نام او جا بزند حاکی از این است که ابن طفیل می خواست به مخاطبان خود اثبات کند که تعالیمی که او قصد ورود به آن را داشت «فلسفه» است و او مایل بود که در همین چارچوب مورد توجه و قضاوت قرار گیرد. این موضوع دارای اهمیت است زیرا نظریه معرفت الهی که او در مقدمه کتابش مورد توجه قرار می دهد از سوی صوفیان و متکلمان نیز مورد بحث قرار گرفته است و ابن طفیل می خواست به صراحت موضع خود را تثبیت نماید. از این جهت باید او را با غزالی در کتاب *المنقذ من الضلال* مقایسه کرد که همین مسأله را مورد بحث قرار می دهد و در عین حال به صوفیه التفات دارد. غزالی می گوید: «به یقین دریافتم که صوفیه سالکان راه خدا هستند و سیرت آنها نیکوترین سیرت و طریقه آنها درست ترین طریقه و اخلاق آنها پاک ترین اخلاق است.»[۵۱]

ثانیاً لازم است به خاطر داشته باشیم که اگر چه ممکن است ابن سینا در مقدمه کتاب ابن طفیل به نحوی فریب آمیز به سایر فلاسفه گره خورده باشد (البته در چارچوب وسیعتر فقط ابن طفیل این کار را نکرده است) مع ذلک بی تردید ابن سینا استاد مسلم فلسفه در اسلام، خاور و باختر بود. ابن سینا کسی نبود که بشود او را نادیده گرفت خصوصاً در عبارات حاشیه ای مطلب کوتاهی مانند مقدمه ابن طفیل. ابن رشد که در بسیاری از نکات علم مخالفت با ابن سینا را بلند کرده است برای دفاع از نظرات متفاوتش مجبور بود در شروح خود از روی اطمینان

براهین دقیقی را ارائه کند. اگر چه غزالی مخالف قسم خورده فلسفه بود نمی توانست فقط بر اساس اعتبار مذهبی که جامعه اسلامی برایش قایل بود به راحتی ابن سینا را کنار بگذارد و لذا برای این کار مجبور شد با نگارش یک کتاب کامل به نام *تهافت الفلاسفه* که به رد نظرات ابن سینا اختصاص داشت زمان و تلاش بسیاری صرف نماید. اگر غزالی سعی کمتری از خود نشان می داد پیامدش این بود که موضوع سطحی تر از آن می شد که اثر بادوامی از خود به جا بگذارد. در این راستا روشن می گردد که ظاهراً ابن طفیل می‌خواست برای کسب حمایت از عقاید فلسفی اش از نفوذ و وثوق نام و شهرت ابن سینا بهره بگیرد.

ثالثاً آشکار است که ابن طفیل نیز تلاش کرد تا با تنزل دادن منطق و روش منطقی از جایگاه برجسته ای که نزد ابن سینا داشت اعتراضات غزالی را نیز در معرفت شناسی فلسفی وارد نماید. غزالی یک فیلسوف نبود اما روشن است که انتقادات او نیز نمی توانست از سوی فلاسفه نادیده انگاشته شود. علاوه بر آن ابن طفیل صرفاً همه نظرات غزالی را درباره «عین نبوت» اقتباس نکرد بلکه آنها را اصلاح کرد و این واقعیت نشان می دهد که او سعی می کرد با چالش هایی که انتقادات مزبور به میان آورده بود از نقطه نظر یک فیلسوف برخورد نماید و به راه حل مصالحه آمیزی هم که قبلاً تشریح کردیم رسید. ابن رشد نیز بعداً با نگارش کتاب *تهافت التهافت* در ابطال این انتقادات از همان نقطه نظر با همان چالش ها برخورد کرد.

بنابراین به نظر می رسد که ابن طفیل در *حی بن یقظان* سعی داشت تا فلسفه را با توجه به اینکه محصول داخلی قابل مقایسه ای با آن وجود نداشت به عنوان یک نظام کامل به اهالی اندلس عرضه کند. اهالی اندلس

شاهد نارضایتی و شکایت او از این بودند که ابن باجه فاضل ترین فیلسوف اندلسی پیش از او و تا زمان او در واقع هیچ کار عمده ای را به اتمام نرساند. هدف ابن طفیل این بود که *حی بن یقظان* را به صورت ترکیبی جدید از نظرات ارزشمندترین و جدیدترین متفکران درآورد یعنی تلفیقی از عقاید ابن سینا شخصیت برجسته و غالب فلسفه اسلامی که براساس برخی مخالفت های غزالی شخصیت برجسته و غالب کلام اسلامی اصلاح شده باشد. این همان چیزی است که ابن طفیل خود به صراحت به ما می گوید (شماره ۵ جدول).

* این مقاله برگردان فارسی مقاله زیر می باشد که به افتخار ۶۵ سالگی رودلف سلهایم نوشته شده است:

Dimitri Gutas. "Ibn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy". Oriens. (Leiden: Brill, 1994),

Vol. 34, pp. 222-241.

* نویسنده پیش از آغاز پی نوشت مقاله حاضر این مثل یونانی Γλαυκ' εις'Αθηνας (Glauk' eis Athenas) را نقل می کند که به معنای «جغد به آتن بردن» است. Glaukos به دو معنای جغد و سکه نقره ای رایج در آتن باستان است. این مثل سه مفهوم را تداعی می کند. یکی اینکه جغد نماد شهر آتن بود که روی طاق معبد پارتنون که خشایارشاه آن را به آتش کشید بیتوته می‌کرد و الهه آتنا حامی و نگهدار آن بود. به همین علت نقره هایی را که در آتن از معادن استخراج می شد با شکل جغد بر روی آن به صورت سکه ضرب می شد. منظور از جغد به آتن بردن یعنی نقره یا سکه های نقره ای به آتن بردن است که حاکی از انجام یک عمل بیهوده و زائد می باشد زیرا آتن خود به حد کافی نقره و سکه های نقره ای داشت. مفهوم دیگر این است که چون جغد در اتن زیاد است بردن جغد به آنجا عمل بیهوده ای است. احتمالاً مفهوم دیگر آن نیز این بود که چون جغد به دلیل چشمان بازش به دانشمندان و متفکران می مانست و بعضاً ترسیم آن به صورت پرنده ای عینکی نیز حاکی از همین تصور است و آتن مملو از دانشمندان بود لذا بردن دانشمند و متفکر به آتن عمل بی فایده ای محسوب می شود. ظاهراً در فارسی بهترین مثل برای آن همان «زیره به کرمان بردن» است که در پی نوشت نویسنده نیز همین معادل قرار داده شد. (مترجم)

** این مقاله در واقع زیره به کرمان بردن است. تحقیقات اولیه این مقاله در تابستان سال ۱۹۸۷ در سمینار شرق شناسی دانشگاه فرانکفورت انجام گرفت. من به علت مهمان نوازی پروفسور رودلف سلهایم (Rudolf Sellheim) مدیر سمینار و سر دبیر مجله Oriens در آن سال و به علت سخاوت و آزادگی او در طول سال ها آشنایی مان و توصیه های او در پاسخ به درخواست های متعدد دیگر عمیقا مدیون ایشان هستم. موجب بسی خوش وقتی است که این مقاله پس از تکمیل به عنوان نشانه کوچکی از قدردانی و سپاسگزاری این جانب به افتخار وی در این شماره از مجله مزبور منتشر می‌گردد. پیش نویس اول این مقاله بعداً در همان سال در کنفرانس «جهان ابن طفیل» قرائت شد. این کنفرانس در موسسه ولکام (Wellcome Institute) لندن برگزار شد و دکتر لارنس کنراد آن را برپا نمود. من از نظرات و پیشنهادهای شرکت کنندگان این کنفرانس به‌خصوص دکتر کنراد، دکتر کورنل، دکتر ناتون و دکتر زیمرمان استفاده بردم. از همه آنان متشکرم.

پی نوشت ها:

۱ـ قرائت این واژه بی تردید و منحصراً به صورت «مَشرقیه» (به فتح میم یعنی «خراسانی»؛ نگاه کنید به پی نوشت شماره ۲) است و نه «مُشرقیه» (به ضم میم که بنا به نظر مدعیان به معنای «اشراقی» است) که از لحاظ ریخت شناسی غیر محتمل می باشد. البته نمی توان روی این موضوع خیلی تاکید کرد زیرا آثار معدودی هستند که عموماً برای تحقیق و مطالعه «حی بن یقظان» مورد استفاده قرار می گیرند و با وجودی که اثبات شده قرائت «مَشرقیه» با ضم میم نادرست است باز اصرار دارند که آن را به همین نحو قرائت کنند. کارلو آلفونسو نالینو در تحقیق زیر که آن را در سال ۱۹۲۵ منتشر نمود غیر محتمل بودن این شکل قرائت را نشان داد و بدین ترتیب

مکتب نحوی عربی خود را به همگان یاد آوری نمود. وی گفت: «نام فلسفه مُشرقیه (به ضم میم) از لحاظ زبان شناسی نادرست است.» ر.ک. به:

C.A. Nallino. "Filosofia Orientale od Illuminativa d'Avicenna?" Rivista degli Studi Orientali, 10 [1923-1925], pp. 433-67.

مع ذلک لئون گوتیه در چاپ دوم متن *حی بن یقظان* (۱۹۳۶) که هنوز تنها متن انتقادی موجود از این اثر است قرائت مُشرقیه (به ضم میم) را دوباره ابقا کرد که نتایج و عواقب گسترده ای برای تحقیقات بعدی داشت. گوتیه که ظاهرا از مقاله نالینو بی اطلاع بود (به دلیل عدم اشاره آن در کتابشناسی وی) لغت «مُشرقیه» (به ضم میم) را در صفحه عنوان عربی آورد و تلاش کرد با اشاره به نشر قبلی خود از کتاب ابن طفیل که در سال ۱۹۰۹ منتشر شده بود این قرائت نادرست را توجیه نماید. نگاه کنید به:

Leon Gauthier. Hayy Ben Yaqdhan. *Roman philosophique d'Ibn Thofail.* (Beirut: Imprimerie Catholique, 1936), title page and p. 1, note 3.

بعد از گوتیه، لن گودمن و سامی هاوی نیز (علی رغم اشاره به مقاله نالینو) «مُشرقیه» (به ضم میم) را به عنوان یکی از قرائت های ممکن و مقبول ذکر کردند. ر. ک. به:

Lenn E. Goodman. *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzan* (New York: Twayne Publishers, 1972), p. 43 and Sami S. Hawi. *Islamic Naturalism and Mysticism.* (Leiden: E.J. Brill, 1974), p. 11 and note 3.

همین انتقاد به آثار متعدد دیگری که درباره ابن سینا نوشته شده و در آنجا این اشتباه تکرار شده است وارد می باشد به خصوص در کتاب زیر:

S.H. Nasr. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines.* Revised Edition. (London: Thames and Hudson, 1978), p. 186.

مطلوب این است که به این اشتباه خاتمه داده شود.

۲- درباره ماهیت حکمت مشرقی ابن سینا نگارنده در کتاب زیر به تفصیل بحث نموده است:

D. Gutas. *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works.* [Islamic Philosophy and Theology, Vol. 4], (Leiden: E.J. Brill, 1988), pp. 115-130.

شواهد و مدارک بیشتری وجود دارد که استدلال مندرج در کتاب نگارنده را (ص. ۱۲۷ و پی نوشت شماره ۲۶ کتاب) مبنی بر اینکه «مشرق» به خراسان اطلاق می شود تصدیق می نمایند. این مدارک در ادبیات ترجمه یافت می شوند. درکتاب *فلاحت (یا زراعت)* کاسیانوس (قسطوس یا قسطنیوس) که سرجیس بن هلیای رومی آن را در نیمه نخست قرن نهم میلادی از زبان یونانی به عربی ترجمه کرد واژه Ανατολαι (Anatolai : به معنای شرق یا مشرق) به «بلاد خراسان» ترجمه شده است. به نقل از کتاب زیر:

Manfred Ullmann. *Die Natur und Geheimwissenschaften im Islam.* (Leiden: E.J. Brill, 1972), p. 436.

در میان آثاری که درباره ابن طفیل منتشر شده و مسایل سابق الذکر را با هم خلط کرده است مقاله بورگل نمونه خوبی است:

J. C. Bürgel."Ibn Tufayl and his Hayy ibn Yaqzan: A Turning Point in Arabic Philosophical Writings". *In The Legacy of Muslim Spain*. Ed. By Khadra Jayyusi [Hanbuch der Orientalistic, I. Abt., Bd. 12]. (Leiden: E. J. Brill, 1992), pp. 830-846.

بورگل نه تنها می پندارد که حکمت مشرقی ابن سینا و «حی بن یقظان» ابن طفیل دارای یک هدف مشترک هستند و به یک موضوع می پردازند (تا پلی میان فلسفه و عرفان برقرار نمایند) بلکه ابن طفیل کاری را که ابن سینا در حکمت مشرقی خود آغاز کرده بود ادامه می دهد. فرضیات مشابهی هم به تحقیقات معاصر اسپانیایی درباره ابن طفیل راه یافته است. نگاه کنید به دو مقاله گومز نوگالس:

S. *Gomey Nogales in Ensayos sobre la filosofia en al-Andulus*. Edited by A. Martinez Lorca. (Barcelona: Anthropos, 1990), pp. 151 and 368-370.

البته این دو مقاله در اصل در تاریخ های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۶ چاپ شده بودند و ضمن آن به اثر دیگری که قبل از آن به قلم کروز هرناندز نوشته شده بودند اشاره شده است.

مقاله اخیر محسن مهدی درباب «نوشته های فلسفی» در اسلام استثنایی در این وضعیت کلی به وجود آورده است. ر. ک. به:

M. Mahdi. "Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period". *The Cambridge History of Arabic Literature*. Edited by M. J. L. Young et. al. (Cambridge: University Press, 1990), pp. 76-105.

اگرچه مهدی در بخشی از مقاله (ص. ۸۸) نقل قول های نادرست و عمدی ابن طفیل را از مدخل *شفای* ابن سینا (شماره ۴ جدول) به نحوی که گویی قول مزبور از خود ابن سینا نقل شده بیان می کند (و بدین ترتیب مسایل اول و دوم را با هم خلط می کند) مع ذلک چنانکه از بحث های بخش دیگری از همان مقاله (صص. ۱۰۰-۱۰۱) معلوم می شود او تنها محققی است که تلویحاً مسأله سوم را به منزله یک مشکل جداگانه تشخیص داده و درباره آن توضیحاتی داده است. مهدی ادعا می کند که به نظر ابن طفیل اشاره ابن سینا به حکمت مشرقی در مدخل «شفا» بدین معنا است که باید در قرائت دقیق *شفا* و نوشته های ارسطو تعمق داشت. وی در ادامه می گوید که ابن طفیل میان «ظاهر» (surface) و «باطن» (deep sense) این کتاب ها تمایز قایل است و این تمایز را برای سه هدف به کار می گیرد: ۱ـ پرهیز از برخورد آشکار با هر یک از مسایلی که غزالی در کتاب *تهافت الفلاسفه* خود مطرح نمود، ۲ـ اشاره به اینکه غزالی به معنای ظاهـــری شفای ابن سینا توجه داشت و ۳ـ حمایت از مکتوبات فلسفی در مقابل چشمان تیز بین شخصی همچون غزالی (ص. ۱۰۱). این تحلیل ممکن است محاسنی داشته باشد از این لحاظ که ضمن آن سعی می شود دلایل رجوع ابن طفیل به فلسفه مشرقی ابن سینا را جدای از خود آن فلسفه بفهمد (یعنی در مورد تشخیص مسأله سوم که در متن بدان اشاره شد) هر چند پیامدهای خاص ضد اندیشه غزالی یعنی سه هدفی که مهدی آنها را برشمرد با توجه به اتکاء مفرط ابن طفیل به آثار غزالی و وام گیری از آنها اصلا قانع کننده نیستند. (نگاه کنید به پی نوشت شماره ۴۲). تحلیل مهدی از مسیر اصلی خارج شده زیرا منحصراً روی

سبک و اسلوب ارائه مطالب کتاب ابن طفیل در پرتو فلسفه شرقی ابن سینا تمرکز یافته است و نه روی مفاد فلسفی خاص آن (چنانکه در پی نوشت شماره ۳۱ از آن بحث شده است). بنابراین تحلیل مهدی ظاهراً به جای فهم نوشته فلسفی ابن طفیل از آن لحاظ که این اثر مبین اندیشه های فلسفی است خود را تا حد یک تمرین پوچ و بی معنی در زمینه سبک شناسی تقلیل می دهد. علاوه بر آن این تحلیل چنین فرض می کند که ابن طفیل محققان مسلمانی در قد و قواره غزالی را آن قدر احمق می‌دانست که گول بندبازی های زبانی و نوشتاری او را بخورند و به دلایلی که قبلا ذکر کردیم اصلا این طور نیست.

۳- بر خلاف متن گودمن که بسیار خواندنی و نا مبهم است. نگاه کنید به پی نوشت شماره ۱.

۴- شماره گذاری صفحات و سطوز در جدول بر اساس چاپ دوم «*حی بن یقظان*» گوتیه است که در پی نوشت شماره ۱ به آن اشاره شده است. نشانه قلاب نیز توضیحات اضافی من را بر متون ترجمه شده نشان می دهد.

۵- ضمیر ربط یا موصول «التی» (که) در اینجا به حکمت مشرقی اشاره دارد نه به اسرار که مدعای نالینو است و بر همین اساس نیز آن را ترجمه کرده است. (نگاه کنید به مقاله نالینو، پیشین، ص. ۴۶۵ و ص. ۴۳۴؛ گوتیه (همان، ص. ۲) و دیگران از قبیل گومز نوگالس (پیشین، ص. ۳۶۸). دلیل این امر هم این است که ابن سینا در «مدخل» هیچ اسراری را ذکر نکرده بلکه فقط به حکمت مشرقی اشاره کرده است. در اینجا لازم می دانم برای درک بهتر ارجاعات و پی نوشت های نویسنده که بعضا به عبارات عربی کتاب ابن طفیل اشاره می کند مختصری از متن عربی «حی بن یقظان» را بیاورم. عبارت عربی ابن طفیل چنین است: «سألت أیها الأخ الکریم الصفی الحمیم .... أن أبث لک (یا إلیک) ما أمکننی بثه من أسرار الحکمه المشرقیه التی ذکرها الشیخ الرئیس أبو علی بن سینا و أعلم أن من أراد الحق الذی لا جمجمه فیه، فعلیه بطلبها و الجد فی إقتنائها. مترجم]

۶- در اینجا عبارت بر اساس نسخه های خطی C و L «أن أبث لک» قرائت شد بجای «أن أبث إلیک» که قرائت ترجیحی گوتیه است (احتمالا بر اساس نسخه های خطی A و B). در عین حال نگاه کنید به متن «*المنقذ من الضلال*» غزالی که در پی نوشت های بعدی به آن اشاره شده است.

۷- من در اینجا بر اساس تنها نسخه خطی موثق (نسخه B و چاپ Pocock از *حی بن یقظان ابن طفیل*) عبارت را «وأعلم» خواندم بر خلاف حدس نادرست گوتیه که «فاعلم» را به صورت شکل چهارم کامل همانند شکل اول امری قرائت کرده است و این موضوع از ترجمه فرانسوی وی از این عبارت به Sache-le bien هویدا است. فاعل جمله در واقع ابن سینا است (یعنی التی ذکره الشیخ .... و اعلم ....) زیرا آنچه در ادامه می آید کلمه به کلمه نقل قول از «شفا» است. این جانب برای فهم بهتر ترجمه فارسی و انتقادات نویسنده و نزدیکی نسخه های عربی متن با ترجمه های فارسی و انگلیسی مجبور به انجام برخی تغییرات در متن فارسی هستم که شاید در حالت عادی آنها را انجام نمی دادم به همین علت توصیه ام این است که خوانندگان در صورت وجود ابهام به اصل متن عربی مراجعه کنند. در عین حال در ترجمه همه متون مورد اشاره در این مقاله متن عربی اصل قرار گرفته است. مترجم]

۸- در اینجا کلمه مد نظر بر اساس نسخه های خطی B و C و خود متن *شفای* ابن سینا «مجمجه» قرائت شده است در مقابل «جمجمه» که در حاشیه نسخه خطی L آمده و یا قرائت نسخه خطی احتمالا A که گوتیه در متن خود آن را پذیرفته است. برای معنا و کاربرد این واژه رجوع کنید به کتاب نگارنده درباره ابن سینا (ص. ۵۳ پی نوشت ۱) که در پی نوشت شماره ۲ مقاله حاضر آمده است.

۹- . *الشفاء*، المنطق ۱ : المدخل. تصحیح الأهوانی، أنواتی و الخذیری (قاهره: المطبعه الامیریه، ۱۹۵۲/۱۳۷۱). کل مدخل ابن سینا بر «شفاء» جزو متن نهم در کتاب نگارنده در باره ابن سینا که در پی نوشت شماره ۲ بدان اشاره شد صص. ۵۰-۵۴ ترجمه شده است.

10- A. F. Mehren. *Traites mystiques d'Abou Ali al-Hosain b. Abdallah b.* Sina ou d'Avicenna. 4 fascicles (Leiden: E.J. Brill, 1889-1899).

(عنوان عربی این کتاب چنین است: *رسائل الشیخ الرئیس أبی علی الحسین بن عبد الله بن سینا فی أسرار الحکمه المشرقیه*)

۱۱- واژه «قوه» را باید در معنای تخصصی‌اش فهمید چنانکه از عبارات ابن سینا در قطعات مربوطه که ابن طفیل از آنها تبعیت کرده است روشن می گردد. چیزی را که ابن طفیل به صورت سربسته و پوشیدهٔ به آن اشاره می کند همان «قوه قدسیه» ابن سینا است. ترجمه این واژه به «نیرو» (force) که در چاپ گوتیه آمده است درست و دقیق نیست. تفسیر گودمن نیز اگرچه این واژه را به صورت درست faculty ترجمه می کند درست نمی باشد. نگاه کنید به کتاب گودمن، پیشین، صص. ۱۷۳-۱۷۴، پی نوشت ۱۷.

12- F. Rahman. *Avicenna's De Anima, Being the Psychologivcal Part of Kitab al-Shifa* (London: Oxford University Press, 1959).

ترجمه انگلیسی تمام قطعه مربوطه شفا در کتاب نگارنده درباره ابن سینا ص. ۱۶۱ که در پی نوشت ۲ اشاره شد آورده شده است.

۱۳-*الإشارات و التنبیهات لأبی علی بن سینا مع شرح نصیر الدین الطوسی* [ذخائر العرب ۲۲]، تصحیح سلیمان دنیا، الطبعه الثانیه، ۴ مجلد (قاهره: دایره المعارف، ۱۹۷۱). برای ترجمه انگلیسی این قطعات به کتاب نگارنده، پیشین، متن دهم، صص. ۵۵ـ۵۶ که در پی نوشت شماره ۲ بدان اشاره شد مراجعه کنید.

۱۴- نگاه کنید به کتاب *من درباره ابن سینا*، صص. ۱۱۵ـ۱۴۰ و خلاصه ای از این صفحات در *دانشنامه ایرانیکا*، ج. ۳، صص. ۸۰ـ۸۲ در صفحه ۸۱ این دانشنامه تاریخ های میلادی معادل سال های ۳۹۷ و ۳۹۸ تقویم ایرانی (عصر یزدگرد) باید به ترتیب به سال های ۱۰۲۸ و ۱۰۲۹ تبدیل شود.

15- *The Easterners.*

16- *Fair Judgment.*

17- *De Anima.*

18- For the Cairo manuscript see D. Gutas. "Notes and Texts from Cairo MSS from Avicenna's Library in a copy by 'Abd-ar-Razzaq as-Signakhi". Manuscripts of the Middle East. 2 (1987), pp. 13-22.

۱۹- بنگرید به: ابن رشد. *تهافت التهافت* [Bibliotheca Arabica Scholasticorum 3] .

تصحیح بویژ. (بیروت: المطبعه الکاثولیکیه، ۱۹۳۰)، ص. ۴۲۱:۷ـ۸ ؛
H. Tunik Goldstein. Averroes' Questions in Physics [the New Synthese historical Library 39], (Dordrecht: kluwer Academic Publishers, 1991), p. 31, #7.

ترجمه هر دو قطعه در کتاب نگارنده، پیشین، ص. ۱۱۸ آمده است. علاوه بر آن هیچ نشانه ای از این نیست که ابن طفیل آثار مشابهی را که قصدش ارائه حکمت مشرقی ابن سینا باشد در اختیار داشته است. اگر چه ذاتا غیر ممکن نیست ولی بسیار بعید و محال است که این گونه آثار در اندلس منتشر شده باشد و ابن رشد و پیروان ابن سینا در عصر ابن رشد از آن بی خبر باشند.

20- See now the useful review by S. Van Riet. "Avicenna: The Impact of Avicenna's Philosophical Works in the West". *Encyclopedia Iranica*, III, 104 107 and the bibliography cited there.

۲۱- در واقع این عبارت از غزالی وام گرفته شده است. بنگرید به پی نوشت شماره ۴۲

۲۲- نگاه کنید به پی نوشت شماره ۸

۲۳- گواشون می گوید بر اساس تحلیلی که از هر دو داستان حی بن یقظان ابن سینا و ابن طفیل دارد ابن طفیل هیچ نوع اشاره ای به هر گونه باطن گرایی در عقاید ابن سینا نکرده است. بر این اساس گواشون به وضوح از تاثیری که ابن طفیل در ارائه مطلب خود آشکارا ایجاد نموده غفلت ورزیده است. (بنگرید به *دایره المعارف اسلام*، چاپ دوم، *حی بن یقظان*، ج.۳، ۳۳۳). قطعا ابن طفیل به باطن گرایی ابن سینا اشاره داشته است اما این بدان معنا نیست که این سخن لزوما در مورد ابن سینا صادق است. ظاهرا گواشون گمان کرده است که حکمت مشرقی ابن سینا و گزارش ابن طفیل درباره آن یکسان هستند و همانطور که در آغاز گفتم این چیزی است که قطعا درست نیست.

۲۴- بنگرید به پی نوشت شماره ۱۶ در همین مقاله

25- Orient.

26- A. F. Mehren.

۲۷- بنگرید به عناوین کتاب مهرن که در پی نوشت شماره ۱۰ آورده شده است. ویژگی کاملا گمراه کننده و دلبخواهانه عنوان عربی مهرن را نالینو بیش از شصت سال پیش اظهار نمود: «عنوان کاملا دلبخواهانه و بی پایه و اساسی که در هیچ نسخه خطی نیز یافت نمی شود و در زمان خود و پس از آن مسبب اشتباهاتی شده است.» ر. ک. به:

Nallino, art. Cit. Supra (note 1), p. 443 and see also p. 466, note 1.

پیوستگی میان رساله های کوچک ابن سینا، حکمت «مشرقی» و عرفان که در این نشر از کتاب مهرن بازتاب یافتـــه ناشی از مطالعـــات او درباره ابن سینا است کـه در شش مجلـــد نخستین مجلـه Le Museon (۱۸۸۲-۸۷) منتشر شده است. در مقدمه یکی از این مقالات او به طور خلاصه می گوید که چگونه دست به این پیوند زده است. به نظر می رسد که نقطه شروع او در واقع قطعه ای از مقدمه ابن طفیل بود (شماره ۴ جدول) که در هر حال در این مورد نیز دچار سوءتفاهم شده است. مهرن عبارات ابن طفیل را (که سخنان ابن سینا را اشتباها برای شروع کار مطرح

ساخته بود و این موضوع قبلاً مورد بحث قرار گرفته است) چنین بیان می کند: « ابن سینا خود اظهار می دارد که هدف کتابش این نیست که فلسفه ارسطو را عیناً تکرار کند و یا از آن پیروی نماید بلکه نظرات خود او را می توان در رساله فلسفه مشرقی یافت.» بنابراین به نظر مهرن ابن طفیل می خواهد بگوید که ابن سینا ادعا نمی کرد حقیقت از نظر او چیز دیگری غیر از آن چیزی است که در «شفا» آورده است بلکه «شفا» شامل نظرات ارسطو است ولی فلسفه مشرقی نظرات خود اوست. پس از آن مهرن با توجه به اینکه کتاب فلسفه مشرقی موجود نیست ناگهان سراغ این نتیجه می رود که رساله های کوچک تر ابن سینا باید نظرات خود او را در برداشته باشند: «رساله فلسفه مشرقی او کتابی که ما به اندازه کافی از آن اطلاع نداریم ولی رساله های کوچک وی لااقل بازتابی از آن به ما می دهند.» و «نظرات شخصی و اختصاصی ابن سینا را باید در رساله های جسته و گریخته و خاص او جستجو کرد.» از اینجا یک جهش پایانی صورت می گیرد و نتیجه گرفته می شود که فلسفه مشرقی، عرفانی است: «در هر حال نتیجه قطعی تحقیقاتمان درباره این رساله ها این است که عرفان یا فلسفه مشرقی شیخ الرئیس را کشف کنیم.» نگاه کنید به:

A.F. Mehren. "Vues theosophiques d'Avicenne," Le Museon, 4 (1885), pp. 594-595.

(به ورود اصطلاح theosophiques «رمزی ـ عرفانی» از سوی مهرن در این بحث توجه داشته باشید. این اصطلاح مشتاقانه از طرف کربن و حامیانش مقبول واقع شده است.) بنگرید به سایر مواردی که نالینو در ص. ۴۴۲ نقل کرده است.

28- Macuch

۲۹- نالینو در مقاله خود تا حدی به تفصیل نظرات محققان گذشته را درباره مسأله فلسفه «مشرقی» در مقابل فلسفه «اشراقی» آورده است. برای اشاره به نوشته های پس از آن نیز بنگرید به کتاب نگارنده درباره ابن سینا، صص. ۱۲۸ـ۱۳۰ و پی نوشت شماره ۲۸ و کتاب شناسی *دایره المعارف ایرانیکا*، ج. ۳، صص. ۸۲ـ۸۳.

۳۰- برای بحث درباره «حل» و «عقد» رجوع کنید به:

Hussam al-Saghir. *Abu l-Hasan al-Baihaqi und seine Sprichwörtersammlung Gurar al-amsal wa-durar al-aqwal.* (Ph.D. dissertation, Frankfurt am Main, 1984), pp. 86-93.

برای آگاهی از مثال ها و نمونه های آن نیز بنگرید به: اسامه بن منقذ. البدیع فی نقد الشعر. تصحیح بدوی و عبدالمجید (قاهره: ۱۹۶۰/۱۳۸۰)، پی نوشت های ص. ۲۵۹.

۳۱- Philosophus Autodidacticus که به انگلیسی به آن self-taught philosopher می گویند نامی است که Edward Pococke مترجم لاتینی کتاب *حی بن یقظان* ابن طفیل که در سال ۱۶۷۱ در آکسفورد به چاپ رسید به آن داده است و اشاره به وضعیت حی بن یقظان یا هر شخص مشابه دیگری است که به تنهایی و بدون ارتباط با یا اتکا به افراد بشر در پی حقیقت و کشف آن می رود. (مترجم)

32- See Geirges Vajda. "D'une attestation peu connue du theme du philosophe autodidacte". Al-Andalus. 31 (1966), pp. 379-383.

۳۳- برای مثال همان طور که در متن کتابی با عنوان *«الدلائل و الاعتبار»* نشر محمد راغب الطباخ الحلبی (حلب، ۱۹۲۸/۱۳۴۶) که به جاحظ دروغین نسبت داده شده آمده است. این اثر در واقع کتاب *الفکر و الاعتبار* از جبریل بن نوح است که

نسخه خطی آن در ایاصوفیه استانبول، شماره ۴۸۳۶ و در اسکوریال شماره ۶۹۸ ، درنبورگ (۶۹۵ کاسیری) محفوظ می باشد. ر.ک. به:

Georg Graf. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur.* (Vatican: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1947), II, 155.

فؤاد سزگین که نسخه ایاصوفیه را کشف کرده نیز شباهت متن جاحظ دروغین را خاطر نشان نموده است. بنگرید به:

Hans Daiber . *Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn „Abbad as-Sulami* [Beiruter Texte und Studien 19], (Beirut/Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1975), pp. 159-160. For the Escorial manuscript see: H. Derenbourg. *Les manuscrits arabes de l'Escorial* [Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, IIe Serie, Vol X], (Paris: 1884, repr Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1976), pp. 494-495.

[برخی محققان مدعی شده اند که کتاب *الدلائل و الاعتبار* و یا *الفکر و الاعتبار* که به جاحظ نسبت داده شده و در حلب به چاپ رسیده است همان توحید مفضل می‌باشد. ر. ک. به ابراهیم دیباجی. *توحید مفضل*. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی. (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، شماره های ۱و۲، سال ۳۴، صص. ۱۹ و ۲۱. مترجم]

34- Pronoia = providence .

۳۵- بدین معنا که برهان دوم به صورت نزولی از فرض حکمت و عدل الهی به این نتیجه منتهی می گردد که ترسیم و نظم هیچ جهانی بهتر از جهان واقع فعلی نمی تواند وجود داشته باشد در عین حال برهان اولی نیز به صورت صعودی از مشاهده کمال موجود در کائنات به این نتیجه منتهی می گردد که جهان را باید خالق بسیار عالم و عادلی ایجاد کرده باشد. در این زمینه و همچنین برای زمینه های رواقی موضوع بنگرید به:

Eric L. Ormsby. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds".* (Princeton: Princeton University Press, 1984), esp. pp. 187-191.

اینکه این دو برهان یا دو طرف بحث در سیر کلام اسلامی با هم مرتبط هم بودند یا نه موضوعی است که به نظر می رسد ارزش تحقیق دارد. در هر حال برهان مبتنی بر طرح و ترسیم جهان از قرآن اقتباس شده است. نگاه کنید به سوره الرحمن (سوره ۵۵).

36- guessing correctly

37- intuition

38- sacred faculty

۳۹- برای آشنایی با بحث جامعی درباره مفهوم «حدس» از نظر ابن سینا بنگرید به کتاب نگارنده درباره ابن سینا، صص. ۱۵۹-۱۷۶ و نیز مقایسه کنید با پی نوشت شماره ۵۰ همین مقاله.

40- Sami S. Hawi. "Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought". International Journal of Middle East Studies. 7 (1976), pp. 97-101 and 119 (reprinted in [or from?] his op.cit. supra [note 1], pp. 48-84).

سامی هاوی در تحقیق خود مطالب مهمی را که ابن طفیل از آثار ابن سینا

اقتباس کرده تشخیص نمی دهد و آنها را معین نمی سازد. [سامی هاوی مقاله دیگری نیز درباره حی بن یقظان با عنوان «اصول الهیات در رساله حی *بن یقظان* ابن طفیل» به چاپ رسانده است که توسط این جانب به فارسی ترجمه و در مجله «نامه فلسفه» (۱۳۷۶)، شماره اول، سال اول، منتشر شده است. مترجم]

۴۱- این نظر را قبلا گودمن در پی نوشت کتابش (پی نوشت ۱ همین مقاله) ارائه کرده است. ر.ک. به: گودمن، پیشین، ص. ۱۸۴، پی نوشت ۵۳.

۴۲- عنوان کامل زندگینامه غزالی که خود آن را نوشته است *المنقذ من الضلال و المفصح عن الأحوال* می باشد. نیمه اول عنوان این کتاب را به درستی باید «نجات دهنده از گمراهی» ترجمه کرد تا بعد تقدم آن که در زبان عربی تلویحا نشان داده شده است مورد تاکید قرار گیرد. بدیهی است که غزالی قصد داشت که مطالب کتابش راهنمایی برای مخاطبانش باشد که البته عرصه آنان را به همه خوانندگان توسعه داده است. بنابراین نیازی به این نیست که در واقع خطا یا اشتباهی مرتکب شویم تا از آن «رهایی» بیابیم چنانکه در ترجمه انگلیسی مونتگمری وات از این اثر (*Deliverance from Error*) در کتابش *ایمان و عمل غزالی* مشاهده می کنیم. ر. ک. به:

W.M. Watt. *The Faith and Practice of al-Ghazali.* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1953).

نیمه دوم عنوان کتاب غزالی به معنای «بیانگر احوال» [زندگی من] به زبانی فصیح یا به عبارت دیگر یعنی «گزارش روشنی از زندگانی من». کلمه «احوال» در عنوان کتاب به طوری که مک کارتی چنان فرض نموده است به «حالات عرفانی روح» اشاره ندارد هر چند ممکن است این معنا طبعا در پیش زمینه به طور ضمنی موجود باشد. ر.ک. به:

R.J. McCarthy. *Freedom and Fulfillment* (Boston: Twayne Publishers, 1980),p. XXV.

هدف غزالی از نگارش این زندگینامه از همان عبارات آغازین کتاب خطاب به خوانندگان روشن می گردد: «ای برادر دینی از من خواستی تا غایت علوم و اسرار آن را برایت فاش نمایم ... و رنج هایی را که برای رهایی حق از میان نابسامانی فرقه ها تحمل کردم برای تو حکایت کنم .... و از سببی که مرا از نشر علم در بغداد منصرف ساخت .... و از علتی که پس از مدتی طولانی موجب بازگشتم شد .... سخن به میان آورم.» جمله اول در متن عربی که ترجمه خودم را از آن در اینجا آوردم بدین صورت است: «فقد سألتنی ..... عن أبث إلیک (یا شاید «لک» نگاه کنید به پی نوشت شماره ۶ همین مقاله) غایه العلوم و أسرارها» (قاهره: المطبعه الأعلمیه، ۱۳۰۳ هجری قمری، ص. ۲)، بقیه جملات از ترجمه وات نقل شد.

زندگینامه خودنوشت غزالی از روی زندگینامه ابن سینا نمونه برداری شده است و خود زندگینامه ابن سینا نیز ممکن است ملهم از گزارش زندگی زکریای رازی پزشک و فیلسوف که خود نوشته است تقلید شده باشد. همه آنها در این خصوصیت که نقطه نظرات فلسفی را در جامه روایت از زندگی خود بیان می کنند با یکدیگر سهیم هستند. (نگاه کنید به مطالبی که درباره زندگینامه خود نوشت ابن سینا در کتابم درباره ابن سینا [پی نوشت شماره ۲ همین مقاله]، صص. ۱۹۴ـ ۱۹۸ آورده ام). مقدمه ابن طفیل در کتابش به وضوح به همین سنت تعلق دارد همانطور که

زندگینامه های خودنوشت متعدد دیگری از دانشمندان و فلاسفه مانند عبداللطیف بغدادی چنین است. علاوه بر این تعلق عمومی به سنت زندگینامه‌نویسی عناصر دیگری هم هست که ابن طفیل از *المنقذ من الضلال* غزالی اقتباس کرده است. غیر از وام گیری ابن طفیل از الفاظ عبارات آغازین کتاب غزالی (شماره ۱ جدول) که در همین پی نوشت نقل شد این عناصر از توصیف غزالی درباره روش صوفیان و نقش انبیاء گرفته شده است که با توجه به بحث آتی عاری از اهمیت نیست. این عناصر عبارتند از: توصیف ناپذیر بودن حالات متعالی صوفیان (وات، ص. ۶۱)، اکتساب تدریجی قوای عالی‌تر در طول هفت سال به همت انسان ها (وات، صص. ۶۳-۶۴) و آوردن مثال کور مادرزادی که بعداً بینایی خود را به‌دست می آورد (وات، ص. ۶۴). ابن طفیل علاوه بر *المنقذ من الضلال* از *مشکاه الانوار* غزالی نیز تا حد زیادی اقتباس کرده است. بنگرید به بحث هاوی در مقاله مذکور در پی نوشت شماره ۴۰ همین مقاله و نیز نگاه کنید به پی نوشت شماره ۵۰ همین مقاله.

۴۳- المنقذ، ص. ۱۴:۲۰ و ترجمه وات، ص. ۳۵. به نظر می رسد محدودیت کاربرد منطق توسط غزالی مشابه نظر جالینوس است. جالینوس در دو اثر خود *درباره برهان* و درباره آراء خودم که هر دو به زبان عربی ترجمه شده است محدودیت های دانش تجربی و ناتوانی منطق را برای اثبات مسایل غایی از قبیل ذات خداوند یا جاودانگی روح به بحث گذاشته است. بنگرید به:

V. Nutton, "Galen's Philosophical Testaments: On My Own opinions". *In Aristoteles*, Werk und Wirkung. Paul Moraux Gewidmet. Edited by Jürgen Wieser (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1987), II, 39-44.

استفاده غزالی از کتاب های De usu partium و Compendium Timaei Platonis وجود یک عنصر طبی جالینوسی را در نظرات غزالی اثبات می کند. بنگرید به کتاب اورمسبای، پیشین (پی نوشت شماره ۳۵ همین مقاله.

44- sense-perception.

45- discernment.

46- intellection.

47- eye of prophecy.

۴۸-*المنقذ*، صص. ۳۴-۳۵، ترجمه وات، پیشین، صص. ۶۳-۶۴.

۴۹-*المنقذ*، ص. ۱۶:۳۹-۱۷ و ۴۴:۲۰-۲۱ و ترجمه وات، به ترتیب صفحات ۷۰ و ۷۸.

۵۰- بدین ترتیب چیزی را که ابن سینا با دقت سختگیرانه فلسفی روشن نمود و در یک نظام عقلی داخل کرد به‌دست غزالی و ابن طفیل دچار خلط و ابهام شد. آن نقشی را که عقل بشر ایفا می کرد و به کمک آن به‌طور خودکار به حد وسط دست می یافت و ابن سینا آن را «قوه قدسیه» می نامید (که بدین ترتیب کار ویژه نبوت را در فرایند قیاس داخل نمود) یک بار دیگر به‌دست غزالی داخل حوزه رمز و عرفان می‌گردد زیرا او آن را از حوزه عقل بشری کنار می زند و «عین نبوت» می نامد. ابن طفیل تحت تاثیر نظریه «عین نبوت» غزالی قرار دارد، در هر حال اگر چه او به عقیده ابن سینا بر می گردد و همان نام «قوه» را به آن می دهد مع ذلک این کار را با تردید و ابهام انجام می دهد و ماهیت دقیق آن را نیز روشن نمی کند؛ علاوه

بر آن ابن طفیل که «حدس» را کنار می گذارد و برای آن نقش موثری قایل نمی شود نمی تواند مانند ابن سینا ساز و کاری را که این «قوه» به کمک آن دانش اعلی را کسب می کند توجیه نماید و بر این اساس رمزی سازی این موضوع که به‌دست غزالی انجام شد باقی می ماند.

۵۱- *المنقذ*، ص. ۳۲ و ترجمه وات، ص. ۶۰

منابع یونانی غزالی

عبدالرحمن بدوی

ابوبکربن عربی که از پیروان خاص غزالی بود گفته است: «شیخ ما ابوحامد در جرگه فلاسفه در آمد سپس خواست که از میان آنان بیرون آید ولی نتوانست.»[1] این اظهارنظر دقیقی است که جایگاه فکری غزالی را تماماً آشکار می سازد و نگرانی هایی که در این اظهارنظر هست تفسیری دارد که علیه غزالی است و ابن طفیل در *حی بن یقظان*[2] و ابن رشد در *فصل المقال* و *تهافت التهافت* آن را بیان کرده اند. چنانکه ابن تیمیه نیز در موارد متعدد در کتاب هایش از آن سخن به میان آورده است و ما به طور خاص کتاب های *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول*[3] و *نقض المنطق*[4] را از این میان یاد می کنیم.

از وقتی غزالی شروع به مطالعه کتاب های فلسفی کرد که بنا به فرض ما حدود سال۴۸۴ هجری قمری و در سن۳۴ سالگی اش بود مسیر تفکر او تغییر کرد و بحرانی روحی برایش رخ داد که در نتیجه آن به عقاید سنتی خود شک کرد. همین شک نخستین انگیزه ای بود که او را به سمت تعقل آزاد کشاند. غزالی در کتاب *میزان العمل*[5] به سودمندی آشکار این شک اعتراف می کند. و می گوید: «کسی که شک نمی کند نظر نمی کند و کسی که نظر نمی کند نمی بیند و کسی که نمی بیند

در نابینایی و سرگردانی و گمراهی باقی می ماند» و برای انسان جز در استقلال رهایی نیست و سپس این بیت را مثال می آورد:

خذ ما تراه، و دع شیئاً سمعت به

فی طلعة الشمس ما یغنیک عن زحل

(آنچه را می بینی بپذیر و آنچه را می شنوی رها کن، در روشنایی خورشید چیزی است که تو را از زحل بی نیاز می کند.)

این شک روش مند که غزالی همه را به آن فرا می خواند همانا نتیجه و ثمره مطالعات کتب فلسفی است. این شک در حدود سال ۴۸۷ هجری قمری به اوج خود رسید. در آن حال وی احساس کرد که نمی تواند در این شک استمرار داشته باشد زیرا طبیعت او به یقین تمایل دارد. علاوه بر آن پس از دفاع تحسین برانگیزی که در دو کتاب خود *المستظهری* و *حجه الحق* از اسلام سنی علیه باطنیه به عمل آورد و حجه الاسلام نامیده شد، اکنون لازم بود که نقش جدید خود را ایفا نماید نقشی که خود فکر می کرد در آن رسالتی دارد یعنی دفاع از اسلام آن هم نه دفاع به عنوان یک متکلم یا فقیه بلکه دفاع از اسلام به عنوان کسی که شریک و انباز فلاسفه است. بر این اساس در ذهن خود میان عقاید اسلامی طبق تصوری که اصحاب اشعری مذهب وی داشتند و استادش ابوالمعالی جوینی آن را به او تلقین کرده بود و الهیات فلاسفه مسلمان خصوصاً فارابی و ابن سینا دست به مقایسه زد. تعارض میان این دو خیلی زود برایش آشکار شد. غزالی به عنوان فردی مدافع اسلام واجب دید برای اثبات ناسازگاری فلاسفه با هم تضارب افکار آنها را با یکدیگر نشان دهد و بدین ترتیب کتاب *تهافت الفلاسفه* که آن را در آغاز سال۴۸۸ هجری قمری نوشت پا به عرصه وجود گذاشت. به همین دلیل گمان رفت که وی فلاسفه را

رها کرده و برای شناخت در پی ملکه ای غیر از عقل مورد اعتماد فلاسفه رفته است و همین امر سبب انتقاد از آنان شده است. سرانجام وی این ملکه را در کشف و ذوق صوفیه یافت که موجب آغاز مرحله سوم و دوره آخر زندگی او را رقم زد. این دوران از سال ۴۸۸ هجری قمری شروع می شد و مرحله تصوف بود.

این منحنی تکامل روحی غزالی است. آیا غزالی توانست پس از ورود به جرگه فلاسفه از میان آنان خارج شود؟ موضوع بحث ما در این مقاله همین است. می توان موضوع را به نحو دیگری شکل داد. بدین نحو که اثر میراث فلسفی یونان را بر غزالی در مرحله بعد از دوری او از فلسفه و مرحله ای که او برخی اعتقادات فلاسفه را تکفیر کرده است روشن نمود. در پایان این بحث خواهیم دید که غزالی با وجود تلاش های بسیاری که کرد هرگز از جرگه فلاسفه خارج نشد.

«*تهافت الفلاسفه*» غزالی و رد یحیی نحوی بر دلایل پروکلوس درباره قدم عالم

در حال حاضر نخستین کتابی را که غزالی در این مرحله تالیف نموده است در نظر می گیریم یعنی کتاب *تهافت* را که ضمن آن به رد فلاسفه پرداخته است. غزالی در این کتاب به کتاب یکی از فلاسفه نوافلاطونی یعنی پروکلوس [یا برقلس] افلاطونی و رد یحیی نحوی[۶] بر او اتکا می‌کند. این کتاب *حجج برقلس فی قدم العالم* (دلایل پروکلوس درباره قدم عالم) نام دارد و از خوش اقبالی من است که توانستم ترجمه‌ای قدیمی از این کتاب را به زبان عربی از اسحق بن حنین بیابم و آن را در کتابم *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* (*مکتب نو افلاطونی نزد اعراب*)[۷]

منتشر کنم. نخستین دلیل از میان دلایل مزبور در اصل یونانی این کتاب موجود نیست و ما هم جز همین ترجمه عربی منحصر به فرد آن را در اختیار نداریم. این یکی از شاهکارهای بزرگ میراث عربی مبتنی بر میراث یونانی است. یحیی نحوی، فیلسوف اسکندرانی، در کتابی حجیم هجده دلیل مندرج در کتاب فوق را رد نموده و در آنجا اثبات کرده است که عالم حادث است نه قدیم. رد یحیی نحوی به زبان عربی ترجمه شده است زیرا قفطی گفته است که نسخه ای عربی از این کتاب نزد او موجود است.[۸] ابوریحان بیـــرونی نیز در کتابش *تحقیق ماللهند* از همین کتاب یحیی نحوی در سه جا نقل قول می‌کند.[۹] شهرستانی نیز در کتاب *ملل و نحل*[۱۰] «شبهه برقلس فی قدم العالم» را می آورد و می گوید من کتابی مستقل را به رد این شبهات اختصاص دادم.[۱۱] عـــلاوه بر آن ابن خمّار[۱۲] متوفی بعد از سال ۴۰۷ نیز در رساله کوچکی به نام *فی أنّ دلیل یحیی النحوی علی حدث العالم أولی بالقبول من دلیل المتکلمین أصلا* از رد یحیی نحوی دفاع کرده است. من این رساله را به دست آوردم و آن را نیز منتشر نمودم. این دلیلی است بر وسعت گسترش دلایل پروکلوس و رد یحیی نحوی علیه او در عالم اسلامی. بنابراین خیلی طبیعی است که غزالی با دلایل پروکلوس و رد یحیی نحوی آشنایی داشته باشد. اگرچه غزالی در کتابش *تهافت الفلاسفه* نامی از پروکلوس (برقلس) و یحیی نحوی نبرده است ولی این موضوع چیزی را به اثبات نمی رساند زیرا غزالی منابع خود را ذکر نمی کند مخصوصاً در این مورد قصد او این است که منبع خود را که یحیی نحوی است پنهان نگه دارد زیرا یحیی نحوی فیلسوف است. اگر کسی کتاب یحیی نحوی را در رد بر پروکلوس درباره اعتقاد او به قدم عالم بخواند فوراً درمی یابد که غزالی خلاصه ای

از گفته های یحیی نحوی را در رد او بر پروکلوس نقل کرده است و هیچ مطلب ماهوی هم به آن نیافزوده است و تنها اختلاف آنها در عبارات و اصطلاحات و طرز بیان دلایل و براهین است.

نخستین دلیلی که غزالی می آورد[۱۳] سخن کسانی است که قایل به قدم عالم هستند زیرا صدور حادث از قدیم مطلقاً محال است. این سومین دلیل از دلایل پروکلوس است که یحیی نحوی آن را رد کرده است و غزالی نیز مانند او همان اعتراضات و فرض ها و ردیه ها را آورده است. دلیل دوم قائلین به قدم عالم که درباره محال بودن تقدم زمانی است همان دلیل پنجم از دلایل پروکلوس می باشد. یحیی نحوی آن را رد می کند و غزالی نیز همان را تکرار می کند.[۱۴] دلیل سوم غزالی با دلیل دوم پروکلوس مطابقت دارد اگر چه در عبارت با هم اختلافاتی دارند زیرا به جای عبارت مثال و ممثول یا صورت و شبیه آن عبارت ممکن و واجب را وارد الهیات کرده است.[۱۵]

برای مثال دلایلی که غزالی درباره ابدیت عالم و زمان و حرکت از فلاسفه می آورد مشابه همه آنها را می توان در دلایل پروکلوس و ردیه های یحیی نحوی علیه آنها دید مخصوصاً دلایل هفتم و هشتم و نهم را. از همین مسأله به روشنی درمی یابیم که غزالی در کتاب *تهافت* با نظرات برخی از فلاسفه، نظرات فلاسفه دیگر را رد کرده است به عبارت دقیق تر در می‌یابیم که غزالی با عاریت گرفتن کلام فیلسوفی که در الهیات بیشتر متأثر از افلاطون است تا ارسطو، نظرات مشائیون و پیروانشان از قبیل پروکلوس را رد کرده است بویژه اینکه این شخص خود فیلسوفی متدیّن است. منظور ما از این فیلسوف، یحیی نحوی است که ردیه های خود را در سال ۵۲۹ میلادی نوشته است چنانکه از نص کلام او در مقاله شانزدهم فصل چهارم آشکار می‌شود.[۱۶]

سرزنش نفس در *احیاء علوم الدین* غزالی و *معاذلة النفس* منسوب به هرمس.

دومین موضوعی که غزالی از میراث فلسفه یونانی متأثر گردیده است در باب «توبیخ النفس و معاتبتها» در کتاب *المراقبه و المحاسبه* می باشد که کتاب هشتم از ربع چهارم یعنی ربع منجیات کتاب *احیاءعلوم الدین* است.[۱۷] غزالی در این باب یا به تعبیر وی «المرابطة السادسة فی توبیخ النفس و معاتبتها» (مرابطه ششم در سرزنش نفس و عتاب آن) تحت تاثیر یک نمونه جالب یونانی است و آن کتاب *معاذلة النفس* می باشد که معمولاً آن را به هرمس و گاهی هم در موارد اندکی به افلاطون نسبت داده اند.[۱۸] در هر حال این کتاب جزو کتب مجعول دوران هلنی متأخر می باشد. گاهی این کتاب را در برخی نسخ خطی به اسم کتاب *معاذلة النفس* نامیده اند و گاهی هم به ارسطو منسوب شده و همانطور که حاجی خلیفه به آن اشاره نموده به عنوان *زجرالنفس* نامیده شده است.[۱۹] ما این کتاب را در کتاب *الافلاطونیة المحدثة عند العرب* منتشر کردیم و در مقدمه آن محقق نمودیم که این کتاب متعلق به دوران هلنی متاخر یعنی قبل از اسلام و میان دو قرن سوم و پنجم میلادی است. بنا به تحقیق ما این کتاب یکی از آثار هرمسی است که تفکر یونانی متاخر را تحت سیطره خود گرفته بود. شاید نویسنده این کتاب شخصی بی دین یا زاهد و کسی باشد که به تفکر نوافلاطونی و گنوسی متاخر پایبند است که بر این اساس در شمار «ادبیات هرمسی» قرار می گیرد. این نوع ادبیات به نحوی گسترده به نام هرمس که نامی مجهول و عام و گمنام می باشد در دوره فروپاشی تمدن یونانی رومی انتشار یافته است. اما تاثر غزالی در طرز بیان و طریقه راز و نیاز او است. این بخش از کتاب غزالی همچون

یک نمونه ادبی یونانی است که وی از لحاظ شکلی آن را با الگوی اسلامی تطبیق داده است و گاهی از لحاظ معانی نیز مطالبی در آن منعکس گردیده است. اما غزالی با توجه به اینکه شاید حس می کرد نمونه کار او دارای روح کفرآمیز یونانی است، با وجودی که کتاب وی اثری زاهدانه بود و از لحاظ عظمت معنوی در جایگاه رفیعی قرار داشت، بسیار حریص بود که متن خود را به رنگ اسلامی و قرآنی در آورد. اگر کسی این بخش از کتاب *احیاء علوم الدین* غزالی را بخواند از شکل بندی عبارات او دچار شگفتی می شود زیرا این گونه شکل و قالب را نه قبل و نه بعد از غزالی در هیچ یک از دیگر نویسندگان اسلامی نمی‌یابیم. اکنون به تشابه میان این بخش از *احیاء علوم الدین* و کتاب *معاذلة النفس* هرمس می‌نگریم.

این دو اثر یعنی بخش مزبور از کتاب *احیاء* غزالی و رساله هرمس به قسمت هایی تقسیم شده اند که شروع آنها با عبارت «ای نفس!» است که گاهی هم به تعداد زیادی تکرار می شود. برای مثال غزالی در آغاز این بخش [از جایی که سرزنش نفس را شروع می کند] می نویسد:

«ای نفس! چه بزرگ است نادانی تو. ادعای حکمت و زیرکی و هوشیاری می کنی در حالی که حماقت و کودنی تو از همه مردمان بیشتر است. .... ای نفس! اگر بنده ای از بندگانت یا برادری از برادرانت در مواجهه با تو کاری کند که تو آن را ناپسند می شماری خشم و بیزاری تو نسبت به او چگونه باشد؟ پس به کدام دلیری متعرض خشم و بیزاری و عقوبت سخت خداوند می شوی؟ .... ای نفس بیچاره چنانستی که به روز حساب ایمان نداری و گمان می کنی اگر بمیری خلاص و رهایی یابی؟ هیهات .... پس اگر همه اینها را دانستی و به آن ایمان آوردی پس چرا در عمل تاخیر می کنی در حالی که مرگ در کمین تو است؟ .... پس ای نفس چون این

امور آشکار را در نمی یابی و به تاخیر مایل می شوی چرا ادعای حکمت می کنی و کدام حماقت زیادتر از این حماقت است؟ .... ای نفس! آیا برای زمستان به اندازه طول مدتی که در آن هستی آمادگی کسب نمی کنی و آذوقه و پوشاک و هیزم و همه اسباب را فراهم نمی کنی؟ .... ای نفس! آیا می پنداری که زمهریر دوزخ سرمایش کمتر و کوتاه مدت تر از زمهریر زمستان است؟ .... ای نفس بیچاره از نادانی خود دست بردار و آخرت خود را با دنیایت مقایسه کن .... اگر در خودت اعتقاد به عقل و هوش داری،[۲۰] ای نفس! چه شگفت است کار تو و چه شدید است نادانی تو و چه آشکار است سرکشی تو .... ای نفس! شاید دوستی جاه تو را مست کرده است .... پس ای نفس! چگونه چیزی را که ابد الآباد باقی می ماند به چیزی که بیش از پنجاه سال باقی نمی ماند [اگر بماند] می فروشی؟.... پس ای نفس! اگر به سبب کوری و نادانی، دنیا را برای آخرت رها نمی کنی پس چرا آن را برای پستی شرکا و پاکی از رنج و زحمت بسیارش ترک نمی کنی؟.... ای نفس بیچاره! در آستانه هلاک افتاده ای و مرگ نزدیک است و بیم دهنده وارد شده است. پس بعد از مرگ چه کسی برای تو نماز گذارد و چه کسی بعد از مرگ برای تو روزه می دارد و چه کسی بعد از مرگ خشنودی پروردگار را برایت می طلبد؟ .... ای نفس! آیا نمی دانی که مرگ، موعد تو و گور، خانه تو و خاک، بستر تو و کرمها، مونس تو و قیامت، پیش روی تو است؟ ای نفس! آیا ندانی که لشکر مردگان بر دروازه شهر ایستاده اند و چشم انتظار تو اند و همه سوگند غلیظ خورده اند که تا تو را با خود نبرند از جای خود بیرون نروند؟ .... ای نفس! آیا نمی دانی که ایشان آرزومندند که روزی به دنیا بازگردند تا به تدارک آنچه از دستشان رفته است بپردازند؟ .... ای نفس! گناهکار بدبوتر از سرگین است[۲۱] و

سرگین غیر خود را پاک نمی کند پس چرا طمع داری که دیگران را پاکیزه کنی در حالی که خودت پاک نیستی؟ ای نفس بیچاره! اگر به حق خودت را بشناسی [هر آینه گمان بری که مردم را جز به شومی تو بلایی نمی رسد.] .... ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را به پیمان شکنی انداخته است؟ ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را سفت و سخت کرده است؟ ای نفس بیچاره! چه چیزی تو را به نادانی کشانده و چه چیزی تو را به راه گناه کشیده است؟ ای بیچاره! چقدر پیمان می بندی و آن را نقض می کنی؟ ای بیچاره! چقدر عهد می بندی و آن را می شکنی؟ ای نفس بیچاره! با این گناهان به عمارت دنیایت مشغول می شوی گویی که از آن رحلت نمی کنی! آیا به اهل گورستان نمی نگری .... ای نفس بیچاره! آیا از ایشان عبرت نمی گیری؟ آیا به ایشان نمی نگری؟ ..... پس ای نفس بیچاره! بترس از روزی که خداوند سوگند خوٰرده بنده ای را که در دنیا به او امر و نهی کرده است تا از کردارهای پوشیده و آشکار و پنهان و غیر پنهان او پرسش نکند رها نسازد. پس ای نفس! بنگر که به کدام بدن در پیشگاه خداوند می ایستی و به کدام زبان پاسخ می گویی.... و ای نفس! بدان که دین را عوضی و ایمان را بدلی نیست.... پس ای نفس! بدین موعظه پند پذیر و این نصیحت را قبول کن. هر که از این پند روی بگرداند به آتش راضی شده است و من تو را نه راضی به آتش می پندارم و نه پذیرای این پند.»

برای نمونه می بینیم که همه کتاب *معاذلة النفس* منسوب به هرمس نیز به همین روش و شیوه نوشته شده است و هر قسمت از آن با عبارت «ای نفس!» آغاز شده است لیکن هر قسمت آن به نوعی از عبارات غزالی کوتاه تر است. در اینجا قسمت هایی از نوشته های هرمس را که از لحاظ

معانی با مطالب غزالی موافقت دارد می آوریم. از معانی آشکار کلام غزالی این است که نفس خود را به هلاکت می اندازد و پندپذیر نیست. بر این اساس در عبارات او بدبینی وجود دارد. هرمس نیز در این معنی می گوید: «ای نفس! تا کی و چه مدت من باید تو را به راه سودمندی پیش ببرم در حالی که رستگاری برای من و تو است ولی تو پیش نمی‌روی، و تا کی تو مرا به راه نابودی پیش می بری در حالی که زیانمندی برای من و تو است و من همراه تو نمی آیم؟ .... ای نفس! تو نه منصف هستی نه عادل و نه عاقل.»[۲۲] و نیز می گوید: «ای نفس! من آرزوی حال تو را ندارم بلکه تعجبم نسبت به آن بسیار است! به این سخن می بالی که زاهدی و از بدبختی و اندوه دوری می‌گزینی حال آنکه در واقع به آنها راغبی و با آنها همراهی و به اهل اندوه و بدبختی رشک می بری.»[۲۳] و نیز می گوید: «ای نفس! هر امر ناخوشایندی که در عالم هستی به تو می رسد به یقین می دان که سبب و ریشه آن از ناحیه خودت و به جهت خطاها و گناهانت است.»[۲۴]

میل به دنیا و لزوم ترک آن یکی دیگر از معانی آشکار مورد توجه غزالی است. همین را در کلام هرمس نیز می بینیم: «ای نفس! زهد در دنیا با اقامت رضایتمندانه در آن به ترک آرایش و پیرایش آن بپردازی. زهد کامل آن است که به ترک دنیا رضا دهی و در نقل از این مکان مشتاق باشی.» همچنین می گوید: «ای نفس! زهد در جهان طبیعت آن نیست که لذات و شهوات آن را ترک گویی در حالی که به اقامت در ان رضایت داری، بلکه زهد حقیقی شوق شدید به مفارقت آن و دوری از آن و دشمنی و مخالفت و اختلاف و تاریکی آن است. پس ای نفس! لازم است که تو به شوق به مرگ طبیعی و رضای به آن باور پیدا کنی .... ای

نفس! آیا نمی دانی که با مرگ طبیعی از تنگی به فراخی و از تنگدستی به توانگری و از اندوه به شادی و از ترس به آرامش و از سختی به آسایش و از درد به آسودگی و از بیماری به تندرستی و از تاریکی به روشنایی می رسی؟»

اما این شباهت روشن در شکل عبارات و در برخی از معانی آشکار نباید ما را از تفاوت میان این دو نویسنده غافل نماید. بنابراین هرمس (البته هرمس دروغین)[۲۵] در کلام خود عبارات فلسفی نوافلاطونی را بسیار به کار می برد مانند عقل و اینکه نسبت آن با نفس همچون پدر است، و طبیعت که همچون همسر است، و سخن وی درباره دارالمحسوسات و دارالمعقولات، و اینکه نفس زندانی بدن است، و گوهر صوری و غیره که جزو اصطلاحات نوافلاطونی است. اما کلام غزالی ساده است و بدون اینکه اصطلاحات فلسفی را وارد کتاب خود کند از معانی و عبارات قرآنی یاری می گیرد چنانکه شایسته کتابی همچون *احیاءعلوم الدین* است زیرا روی سخن غزالی در این کتاب به عموم مردم است. بر این اساس می‌توانیم بگوییم که به طور کلی غزالی اول از روح عامه و بعداً از شیوه نگارش رساله *معاذالنفس* هرمس تاثیر پذیرفته است. علاوه بر این نه بخشی بلکه کل کلام غزالی به طور خاص در چارچوب فرهنگ خالص اسلامی قرار دارد ولی در رساله هرمس کمترین اشاره ای به حساب و عقاب و آخرت نمی شود در حالی که غزالی در تاکید بر این گونه معانی و سرزنش نفس و ترساندن آن با این معانی برای منع نفس [از امور پلید] حرص و ولع بسیاری دارد. بنابر این امکان این هست که از رساله هرمس فلسفه ای را که نشانه های آن روشن و آشکار است دریافت اما از فصل مزبور در کتاب *احیاءعلوم الدین* غزالی چیزی جز جملات پندآموز نمی‌توان یافت.

لیکن ما بر آن نیستیم که به تصحیح و اصلاح این دو بپردازیم زیرا هدف هرمس و غزالی و کسانی که روی سخن این دو متوجه آنان است متفاوت می باشد.

مشکاة الانوار غزالی و *نه گانه های* فلوطین

اکنون در این بحث می رسیم به موضوع سوم که تاثیر فلوطین بر غزالی در نظریه نور است که غزالی آن را در کتاب *مشکاة الانوار* خصوصاً در فصل اول آن مطرح کرده است. عنوان فصل اول این کتاب عبارت است از: «در بیان اینکه نور حقیقی همان الله تعالی است و نام نور نهادن بر غیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد.»[۲۶] قبل از این نیز بعضی محققان مخصوصاً ونسینک این مطلب را گفته بودند. وی در مقاله ای[۲۷] روشن ساخته بود که این فصل از کتاب غزالی چیزی جز خلاصه ای توصیفی از فصل پنجم نه گانه چهارم کتاب *نه گانه های* [تساعات یا تاسوعات] فلوطین نیست [۲۸] که عنوان آن «درباره دیدن»[۲۹] می باشد. ونسینک می گوید غزالی حتماً ترجمه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین را خوانده بود و در فصل اول از *مشکاة الانوار* از آن بهره برده [۳۰] و یا خلاصه ای از آن را گرفته بود.

اما صرف نظر از تایید یا عدم تایید فرض ونسینک، یافتن دلیل مستندی برای ترجمه این فصل، محققان را گرفتار کرده است. ولی ما این دلیل مستند را در نسخه خطی شماره ۵۳۹ بخش کتب شرقی در کتابخانه بودلیان آکسفورد پیدا کردیم. نسخه مزبور حاوی نکات نادری است که به «شیخ یونانی» نسبت داده شده است و بخشی از این نکات نادر برگرفته از فصل پنجم نه گانه چهارم است یعنی همان هایی که مدنظر ما است. من

این نکات نادر را در کتابم *افلوطین عندالعرب* [۳۱] منتشر کردم. بنابر این به دلیل قاطع ثابت شد که خلاصه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین به زبان عربی و بخش بزرگی از آن نیز کلمه به کلمه ترجمه شده بود چنانکه در مقایسه با اصل کتاب فلوطین مشاهده می شود.

می بینیم که ونسینک آنجا که می گوید فصل اول *مشکاه الانوار* جز خلاصه ای توصیفی از فصل پنجم نه گانه چهارم فلوطین نیست مبالغه می کند. زیرا فلوطین در این فصل کلامش را به رؤیت و دیدن محدود می کند و از ماهیت امر میانه‌ای که در زمان رؤیت بین چشم و شیء دیده شده قرار می گیرد سخن می گوید و می گوید که این امر میانه همان نور است و نور هم بر دو نوع است: نوری که در بطن چشم است و نوری که در محل تابش نور وجود دارد. در این وسط نوری در میانه قرار دارد که آنها را به هم ربط می دهد. ولی فلوطین تمام فرض هایی را که نقشی برای این امر میانه در دیدن قایل باشد بعید می داند و می‌گوید که دیدن به عملی بر می گردد که بلاواسطه از شیء دیده شده بر چشم اثر می گذارد و در میانه آن تاثیری گذاشته نمی شود. بر همین اساس در ترجمه عربی گفته شده است: «چشم برای رسیدن به محسوسات نیازی به هوای میان خود و محسوسات ندارد بلکه تنها به نور نیازمند است.»[۳۲]

اما غزالی در فصل مزبور از کتاب *مشکاه الانوار* توجهی به نظریه بینایی و این امر میانه ندارد بلکه غرض اصلی او این است که بگوید نور مشترکاً هم بر نور چشم و هم بر نور عقل یا بصیرت اطلاق می شود و اطلاق نام نور بر دومی شایسته تر از اولی است. زیرا «نور چشم دچار انواع کاستی ها است از جمله اینکه چشم، دیگری را می بیند ولی خود را نمی‌بیند؛ و چیزهایی را که از آن

دورند و یا خیلی به آن نزدیکند نمی بیند؛ و چیزهایی را که پس پرده باشند نمی بیند؛ چشم، ظاهر اشیاء را می بیند نه باطن آنها را؛ و بعضی از موجودات را می‌بیند نه همه آنها را؛ و اشیاء متناهی را می بیند نه آنچه را که نهایتی برایش نیست؛ و در بینایی بسیار خطا می کند و بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می بیند. این است کاستی های هفتگانه ای که از چشم ظاهر جدا نمی باشد.» دل آدمی را چشمی است که این گونه امور را درک می کند و عاری از این کاستی ها است و این همان است که از آن گاهی به عقل وگاهی به روح و گاهی نیز به نفس انسانی تعبیر می کنند پس به دلیل بلندی مرتبه آن از لحاظ کاستی های هفت گانه سزاوارتر از چشم ظاهر به اطلاق نام نور است زیرا:

۱ـ چشم خود را نمی تواند ببیند در حالی که عقل هم خود و هم غیر خود را درک می کند.

۲ـ چشم هرچه خیلی نزدیکش باشد و یا از آن دور باشد نمی بیند در حالی که عقل دور و نزدیک برایش یکسان است.

۳ـ چشم پس پرده را نمی بیند در حالی که عقل در عرش و کرسی و ماوراء حجاب آسمان ها و ملاء اعلی و ملکوت هم همچون عالم خاص خود تصرف می کند.

۴ـ چشم، ظاهر و سطح بیرونی اشیاء را می بیند نه باطن آنها را ولی عقل در باطن و اسرار اشیاء رسوخ می کند و حقایق و روح اشیاء را درک می کند و اسباب و علل آنها را می کاود.

۵ـ چشم بعضی موجودات را می بیند اما گستره کار عقل همه موجودات را در بر می گیرد.

۶ـ چشم بی نهایت را نمی بیند در حالی که عقل بی نهایت ها را نیز

درک می کند.

۷ـ سرانجام اینکه چشم در نگریستن خطا می کند ولی عقل اگر از پرده وهم و خیال مجرد گردد تصور خطا در آن نمی رود بلکه اشیاء را آن گونه که هستند می بیند.

نتیجه همه اینها این است که عقل سزاوارتر از چشم به اطلاق نام نور بر آن است به حدی که به درستی باید گفت که تنها عقل است که شایسته نام نور است نه چشم. بنابراین وقتی چیزی خود و غیر خود را می بیند سزاوارتر به نام نور است پس چیزی که دیگران را به واسطه آن می بینند برای اطلاق نام نور بر آن سزاوارتر از چیزی است که اصلاً در غیر خود اثری ندارد. به همین علت چیزی که بر غیر خود اثر می گذارد نیز به دلیل فیضان نور بر دیگری شایسته است که سراج منیر نامیده شود و این خصوصیت متعلق به روح قدسی نبوی است زیرا به واسطه او انوار معارف بر خلق فیضان می یابد و بدین ترتیب می توان فهمید که چرا خداوند نام محمد پیامبر [ص] را سراج منیر نامیده است. انوار آسمانی و زمینی وجود دارند که بعضی از آنها از بعضی دیگر نور می گیرند. آنکه به منبع نزدیک تر است سزاوارتر به نام نور است زیرا در مرتبه اعلی قرار گرفته است ولی در ترتیب تصاعدی خود تا بی نهایت تسلسل پیدا نمی کند بلکه به منبع اول می رسد که همان نور لذاته و بذاته است و از دیگری نور نمی گیرد و سایر انوار همگی به ترتیبی که هستند از آن نور می گیرند و شایسته تر از دیگران به نام نور است و بر غیر خود اولی است بلکه نور نامیدن نورهای دیگر غیر از نوری که سزاوار نام نور است مجاز محض می باشد. بنابراین غیر از این نور، سایرین را از لحاظ ذاتی نوری نیست بلکه نور آنها از دیگری به عاریت گرفته شده است و نورانیت آنها

به‌نفسه پایه و اساسی ندارد بلکه قوام آن به غیر است. به همین علت نور حقیقی همان الله تعالی است.

ریشه همین نظریات غزالی را نه در فصل پنجم از نه گانه چهارم بلکه در فصل پنجم از نه گانه پنجم می یابیم. خلاصه ای از همین فصل اخیر در رساله «علم الهی» منسوب به فارابی نیز وارد شده است که در واقع فقط گزیده هایی از نه گانه پنجم تاسوعات فلوطین است که ما آن را در کتاب *افلوطین عندالعرب* منتشر کردیم. [۳۳] بدین ترتیب روشن می‌شود که قطعاً غزالی در صحبت از نور عقل تحت تاثیر این رساله قرار داشته است. در رساله مزبور چنین آمده است: «همانا نخستین فعل از فاعل اول، عقل است. عقل آن نوری است که از این جوهر کریم سریان می یابد همانطور که آفتاب از ناحیه خورشید بر همه چیز می تابد به همین نحو فاعل اول همه چیزهای عقلی را آفریده است.... چیزهای عقلی نوری از نور این عقل است. این نور در چیزهای عقلی باقی می ماند و با آنها مباینت ندارد و عین آن هم نیست بلکه غیر از آنها است. [۳۴] بعد از آن نیز می گوید: «وقتی فاعل اول خواست اشیاء را ابداع کند عقل را که نوری از نور او است ابداع کرد سپس عقل حسی را آفرید که نوری از نور عقل است.» مواردی را که در اینجا آوردیم خصوصاً به دو بند هفتم و هشتم از فصل پنجم نه گانه پنجم نظر دارد که در واقع امکان دارد غزالی در فصل اول کتاب *مشکاة الانوار* تحت تاثیر آن قرار داشته است البته نه چنانکه ونسینک گمان برده است. وی معتقد بود که غزالی خلاصه فصل پنجم از نه گانه چهارم فلوطین را در فصل اول کتاب خود آورده است. در حالی که ما نمی توانیم قبل از پی بردن به این موضوع که دو بند هفتم و هشتم از فصل پنجم نه گانه پنجم فلوطین به عربی ترجمه است به

این نتیجه برسیم. من این ترجمه را در کتاب خود «*افلوطین عند العرب*» منتشر کرده ام.

اما اصالت کار غزالی در مورد اختلافات و تفاوت هایی که بین نور چشم و نور عقل بیان شده است و در زمینه ارتباط میان نظریه نور نوافلاطونیان و آیه کریمه سوره نور تا حد زیادی محفوظ است. آیه کریمه سوره نور چنین است: «الله نور السموات و الارض، مثل نوره کمشکاة فیها مصباح، المصباح فی زجاجه، الزجاجه کأنها کوکب درّی یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه، یکاد زیتها یضیء و لو لم تمسسه نار، نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء.» (سوره نور/آیه۳۵). [ترجمه آیه: خدا نور آسمان ها و زمین است، مثل نور او به مشکاتی ماند که در آن چراغی تابان باشد و آن چراغ در شیشه ای باشد و آن شیشه همچون ستاره ای درفشان، افروخته می شود آن چراغ از درخت مبارک زیتون که نه شرقی است و نه غربی، روغن آن روشنایی می دهد هر چند آتش به آن نرسد، روشنایی بر روشنایی، خداوند هر که را خواهد به نورش هدایت می کند.] درست است که غزالی از نظر فلسفی چیزی به این ارتباط نیافزوده است ولی در این زمینه در روشی که اتخاذ نموده خالص و بی آلایش بوده و آن را رسالت فکری خود قرار داده است. به درستی که همین امر وجود نظریات فلسفی حقیقی را در دین توجیه می کند.

در واقع به نظر من غزالی به کارگیری این روش را در اواخر دوران زندگی اش رسالت فکری خود قرار داد. به کارگیری این روش گاهی او را مجبور می ساخت که از اصطلاحات فلسفی مرسوم دوری کند تا به معانی دینی و نصوص قرآنی نزدیک تر به نظر آید. غزالی این کار را به آشکارترین شکل در کتابش *القسطاس المستقیم* انجام داده است. وی در این کتاب

تصمیم داشت که اصول قیاس های منطقی را از قرآن استخراج نماید تا بتواند بگوید که موازین را از قرآن آموخته سپس جمیع معارف الهی را به آن سنجیده و همه آنها را موافق با محتوای قرآن یافته است. به همین علت غزالی مجبور شد اسامی اصطلاحات منطقی را تغییر دهد. وی به جای شکل اول قیاس حملی می گوید «میزان اکبر از موازین تعادل» و به جای شکل دوم می گوید «میزان اوسط» و به جای شکل سوم می گوید «میزان اصغر» همچنین به جای قیاس شرطی متصل می گوید «میزان تلازم» و به جای قیاس شرطی منفصل می گوید «میزان تعاند». غزالی غیر از اینها مطلب تازه ای بر خلاف مطالبی که در کتاب های منطق شناخته شده نیاورده است مع ذلک اعتراف می کند نام هایی را که او وضع کرده با اصطلاحات جاری مورد استفاده در منطق همخوانی ندارد. وی به صراحت در پاسخ به یکی از متعلمان که از او می پرسد: «آیا این نام ها را خود شما ساخته اید و تنها شما این موازین را استخراج کرده اید یا قبل از این هم کسی بر شما پیشی گرفته است؟» پاسخ می دهد: «اما در مورد این نام ها، من آنها را ابداع کرده ام اما در مورد موازین، من آنها را از قرآن استخراج کرده ام و به نظرم در استخراج این مطالب من بر دیگران پیشی نگرفته ام و غیر از نام هایی که من ذکر کردم متأخران نیز دست به استخراج این گونه نام ها زده اند. امت های قبلی نیز در زمان بعثت محمد(ص) و عیسی(ع) این گونه اسامی و نام ها را استخراج کرده اند که آنها را از صحف ابراهیم(ع) و موسی (ع) آموخته اند. اما آنچه مرا برانگیخت تا پوشش آن را با نام های دیگری غیر از نام های مرسوم عوض کنم شناختی است که از تو دارم زیرا تو دچار ضعف قریحه هستی و از اوهام فرمان می بری.[۳۵]

سخن غزالی بی نظیر و دارای اهمیت بسیاری است زیرا اولاً دلالت بر

این می کند که او اسامی را برای اینکه به ذهن عموم مردم نزدیک شود تغییر داده است. بنابراین ثانیاً وی با پوشاندن لباس دینی به فلسفه آن را به عامه مردم نزدیک کرده است. این مورد دوم مهم تر است و غزالی فلسفه را به دین نزدیک می کند تا سخن مشهوری را بیان کند که قبلاً فیلون یهودی و آگوستین قدیس گفته بودند و آن گفته این است که فلسفه یونان از صحف ابراهیم و موسی اخذ شده است و حکمای یونان این فلسفه را از صحف ابراهیم و موسی آموخته اند و نام‌های دیگری بر آن نهاده اند. برای نخستین بار است که چنین نظری را از یک متفکر مسلمان شاهد هستیم زیرا پیش از این گمان می رفت که کسی جز فیلون یهودی و سپس آگوستین قدیس چنین نظری را اظهار نکرده اند. علاوه بر آن برای اینکه احتمال تاثیر این دو را بر غزالی ببینیم نمی دانیم آیا از آثار آنان چیزی به عربی ترجمه شده است. غزالی به علت تیزبینی‌اش این سخن را که علمای بزرگ دو دین آسمانی دیگر در آن سهیم هستند و حاکی از آن است که عقول بزرگ با هم تلاقی می کنند بیان کرده است.

همچنین می بینیم که غزالی در مرحله آخر زندگی اش لااقل در سه موضوع یاد شده به نحوی آشکار و به شدت از فلسفه یونانی متاثر شده است. این مرحله از زندگی غزالی از سال ۴۸۸ هجری قمری آغاز می گردد و در این زمان غزالی انصراف خود را از فلسفه و کفر خود را به فلاسفه اظهار نموده است. واقعیت این است که وی با وجود تلاش‌هایی که متحمل شد جزو فلاسفه باقی ماند و همانطور که ابوبکربن عربی گفت نتوانست از جرگه آنان خارج شود. قصد او از تظاهر به بدگویی از فلسفه تنها در ظاهر بود. وی می خواست بین فلسفه و دین نزدیکی برقرار کند تا بتواند فلسفه را در سرزمین‌های سنی مذهب پذیرفتنی کند. قصد غزالی از تغییراتی که

می‌بینیم در اصطلاحات انجام می دهد نیز همین نزدیک کردن دین و فلسفه است و به هیچ وجه قصد او این نیست که متدینان را از فلسفه دور کند بلکه بر عکس می خواهد آن را برای آنها مقبول نماید. تناقض آشکار در موضع او از همین جا است.

ابن تیمیه با وجودی که افق دیدش کوتاه است ولی با تیزبینی‌اش توانست به‌درستی این تناقض را در مواضع غزالی کشف نماید. وی در کتاب *موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول* گفت که غزالی در کتاب *تهافت* گاهی با کلام معتزله، گاهی با کلام کرامیه، گاهی با کلام واقفیه و گاهی با کلام اشعری به مقابله با سخنان فلاسفه پرداخت و در بحث با فلاسفه به مواضعی دست یافت که هدف آن بیان تناقض آنان بود و اگر فلاسفه او را به تناقض گویی وادار می کردند سکوت اختیار می کرد. تفسیر این مطلب آن است که مقصود غزالی این نبود که فلسفه را از میان بردارد چنانکه قصد تمسک به همه مواضع فلاسفه را نیز نداشت بلکه می خواست بین مواضع متکلمین و فلاسفه نزدیکی ایجاد کند. برای رد اینها نیز موضع یکسانی اتخاذ نکرد به همین علت فقط فلاسفه نبودند که آنان را با دلایل متکلمان می کوبید بلکه برخی متکلمان را نیز با متکلمان دیگر منکوب می کرد و زمانی که راه تصوف را برگزید کماکان تحت تاثیر فلسفه باقی ماند مخصوصاً وقتی که از فترت اولیه تصوف عبور کرد. اما این فلسفه ای که در او اثر گذاشت همان فلسفه نو افلاطونی و زمان آن هم بعد از سال ۴۸۴ تا ۴۸۷ هجری قمری بود زیرا در طول این سال‌ها وی هم تحت تاثیر ارسطو و هم فلسفه مشاء یونانی و اسلامی قرار داشت.

بنابراین می توانیم با اطمینان کامل بگوییم که غزالی فلسفه را رها

نکرد بلکه به فلسفه دیگری روی آورد. وی فلسفه ارسطو و پیروان یونانی و مسلمان آن را رها کرد تا به فلسفه فلوطین و نوافلاطونی روی آورد. وی تا پایان عمرش به این فلسفه وفادار ماند. در اینجا است که می توان پرسید پس چه مطلب جدیدی در نظرات غزالی وجود دارد؟ پاسخ روشن است و آن اینکه مطلب جدید در نظرات غزالی عبارت است از:

اولاً ارتباط میان فلسفه نو افلاطونی و عقاید اسلامی با تأویل آیات قرآنی به نحوی که این دو را به یکدیگر نزدیک سازد.

ثانیاً بیان آراء نو افلاطونی در یک پوشش اسلامی خالص به طوری که به نظر می رسد وی خالصانه از قرآن و سنت یاری طلبیده و هیچ امر غیر اسلامی در آن تاثیر گذار نبوده است.

ثالثاً تفصیل ها و تحلیل هایی است که غزالی در کتب خود به ویژه کتاب *مشکاة الانوار* که من آن را از لحاظ فلسفی بزرگ ترین کار غزالی می شمارم آورده و آنها را به نحوی که کاملاً مورد وثوق باشد به قرآن و سنت ارتباط داده است. همچنین به دست آوردن نتایج و افکاری است که در مکتب نو افلاطونی پوشیده و پنهان بود و غزالی توانست آنها را آشکار و ابراز نماید و در تحلیل های خود حق مطلب را به جا آورد.

غزالی توانست نه تنها با برقراری این ارتباط مورد وثوق بلکه با آمیختن و اثرگذاری دو سویه میان فلسفه یونانی و عقاید اسلامی تجسم یافته در کتاب و سنت، حق هم میهنی کامل را در سرزمین فرهنگ اسلامی به فلسفه اعطا نماید.

* این مقاله ترجمه ای است از:
عبد الرحمن بدوی. *الغزالی و مصادرة الیونانیه*. مهرجان الغزالی فی دمشق، ابو حامد الغزالی فی الذکری المئویه التاسعه لمیلاده. (قاهره: المجلس الأعلی لرعایه الفنون و الآداب و العلوم الإجتماعیه ، ۱۹۶۲)، صص. ۲۱۹ـ۲۳۷.

پی نوشت ها:
۱ـ این نقل قول را ابن تیمیه در کتاب *موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول*، ج.۲، ص. ۲ (قاهره: سال ۱۹۵۱م.) و «*نقض المنطق*»، ص. ۵۶ (قاهره: سال ۱۹۵۱ م.) آورده است.
۲ـ ابن طفیل، *حی بن یقظان* ، (قاهره، ۱۹۵۲ م.)، ص. ۶۴.
۳ـ ابن تیمیه، پیشین، ج.۱، ص. ۱۶۹.
۴ـ ابن تیمیه، پیشین، صص. ۵۵ـ۵۶.
۵ـ غزالی . *میزان العمل*. (قاهره، سال ۱۹۲۶م.)، ص. ۲۱۶.
۶ـ یحیی نحوی همان است که در غرب به او John Philoponus یا John the Grammarian (Grammaticus)) می گویند و نباید او را با سایر مترجمان از قبیل یحیی اشبیلی، یحیی بن عدی، یحیی بن بطریق اشتباه گرفت. شرح او بر کتاب *طبیعت* ارسطو مشهور است. (مترجم)
۷ـ عبد الرحمن بدوی. *الافلاطونیه المحدثه عند العرب*. (قاهره، سال ۱۹۵۵م.)، ص. ۴۲.
۸ـ قفطی، چاپ لپرت، ص. ۸۹.
۹ـ نویسنده به صفحات ۱۷ و ۱۱۱ و ۱۱۴ کتاب ابوریحان ارجاع می دهد ولی متاسفانه به دلیل شیوه نادرست ارجاعات روشن نیست منظور بدوی کدام چاپ است. علاوه بر آن نام کتاب را نیز به صورت ناقص *تحقیق ما للهند من مقوله* می آورد. نام کامل کتاب ابوریحان *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل او مرذوله* می باشد. رجوع کنید به: ابوریحان بیرونی. *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل او مرذوله*. (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۶)، صص. ۲۶، ۱۸۴ و ۱۸۹ (افست از چاپ حیدر آباد). (مترجم)
۱۰ـ چاپ کیورتن، صص. ۳۳۸ـ۳۴۳.
۱۱ـ شهرستانی فصل مربوط به برقلس را در کتابش «*ملل و نحل*» با شبهات او آغاز و هشت شبهه را ذکر می کند و سپس می گوید هر یک از این شبهات قابل نقض است و نوعی مغالطه در آنها وجود دارد و اکثرشان تحکم است. مترجم فارسی کتاب شهرستانی نیز این شبهات را یک به یک نقل و دفع می کند. شهرستانی سپس می گوید: «من کتابی مستقل در این باره اختصاص داده ام و شبهات ارسطو و این شبهات و تقریرات ابو علی سینا را در آن آورده و بر اساس قوانین منطق آنها را نقض کرده ام.» ر.ک. به: ابو الفتح محمد بن عبد الکریم الشهرستانی. *کتاب الملل و النحل*، بهامش ابن حزم. *الفصل فی الملل و الأهواء و النحل*. (بیروت: دار صادر، ۱۳۲۱)، ج. ۳، صص. ۷۸ـ۸۱ و شهرستانی. *توضیح الملل ترجمه الملل و النحل*. تحریر مصطفی خالقداد هاشمی. تصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی. (تهران: بی نا، ۱۳۵۸، چاپ دوم)، ج.۲، ص. ۲۷۸ـ۲۸۸. (مترجم)

۱۲ـ منظور ابوالخیر الحسن بن سوار البغدادی معروف به ابن الخمار است که در سال ۳۳۱ هجری به دنیا آمده است ولی تاریخ وفات او کاملا روشن نیست و قدر مسلم آن است که بعد از ۴۰۷ هجری بوده است. بدوی این رساله را نیز در کتاب خود «*مکتب نو افلاطونی نزد اعراب*» منتشر نموده است و در همانجا نتیجه می گیرد که کتاب یحیی نحوی در قرن چهارم هجری و یا قبل از آن در زمان حیات ابن خمار در قرن چهارم یا اوایل قرن پنجم ترجمه شده است. اما من به این نتیجه گیری اطمینان کافی ندارم زیرا ابن ابی اصیبعه و ابن ندیم ذیل نام ابن خمار او را ابن بابا بن بهنام می نامند که احتمالا حاکی از ریشه ایرانی او است. علاوه بر آن او می نویسد که ابن خمار مسیحی بود و در فن طب بسیار متبحر و عالم و در حکمت نیز ماهر بود. وی می افزاید که ابن حمار در ترجمه متون نیز مهارت داشت و کتاب هایی را از سریانی به عربی ترجمه کرده است که ابن ابی اصیبعه مواردی از آن را به خط خود او دیده بود. ابن خمار در حکمت شاگرد یحیی بن عدی بود. بنابراین احتمال اینکه ابن خمار حتی علاوه بر سریانی به زبان های دیگر مانند پهلوی و یونانی نیز آشنایی داشته باشد زیاد است. وی استاد ابن هندوی طبیب نیز بود و او در کتابش همواره از او به عنوان استاد و «ابن خمار فیلسوف» یاد می کند. بعلاوه از بین کسانی که به رساله یحیی نحوی اشاره داشته اند و بدوی به سخن آنان استناد می کند از قبیل ابوریحان بیرونی، شهرستانی و ابو البرکات بغدادی از همه قدیمی تر ظاهراً خود ابن خمار است و ممکن است دیگران نیز از او استفاده کرده باشند. قفطی هم می گوید نسخه ای از رد یحیی نحوی بر برقلس نزد او موجود است ولی نمی گوید به چه زبانی. با تمام این اوصاف با توجه به اینکه شبهات و کتاب یحیی نحوی در میان اهل حکمت در جامعه اسلامی از شهرت برخوردار بود و ابوریحان و شهرستانی هم قطعاً با زبان یونانی آشنایی کافی نداشتند به نظرم با اطمینان کامل هم نمی توان گفت که کتاب یحیی نحوی به عربی ترجمه نشده بود بلکه احتمال ترجمه آن به عربی بیش از عدم آن است. ر. ک. به: عبد الرحمن بدوی. *الأفلاطونیه المحدثه عند العرب*. (کویت: وکاله المطبوعات، ۱۹۷۷)، ص. ۳ و ابن ابی اصیبعه. *عیون الانباء فی طبقات الاطبا*. تصحیح محمد باسل عیون السود. (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۹۹۸)، ص. ۳۹۳ و ابن ندیم. *الفهرست*. ترجمه محمدرضا تجدد. (تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶، چاپ سوم)، صص. ۴۷۶ـ۴۷۷ و قفطی. *تاریخ الحکما*. ترجمه فارسی از قرن یازدهم. تصحیح بهین دارایی. (تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷)، ص. ۱۲۵ و ابو الفرج بن هندو. *مفتاح الطب و منهاج الطلاب*. به اهتمام مهدی محقق و محمدتقی دانش پژوه (تهران: انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۸) (مترجم).

۱۳ـ غزالی . *تهافت الفلاسفه*. تصحیح بویژ. (بیروت: ۱۹۲۷)، ص. ۲۳ .

۱۴ـ همان، صص. ۵۱ـ۵۲.

۱۵ـ همان، صص. ۶۶ـ۶۷.

16- Johannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Edit. Hugo Rabe. (Teubner: Lipsiae, B.G., 1899), p. 579.

۱۷ـ غزالی. *إحیاء علوم الدین* . (قاهره: ۱۹۵۶م.)، ج. ۴، صص. ۳۵۵ـ۳۶۰.

۱۸ـ در رساله های منسوب به هرمس و یا در رساله های متعلق به ادبیات

هرمسی نیز کتابی بدین عنوان یافت نشده است. برخی از رساله های منسوب به هرمس مفقود شده و یا به زبان های غیر اصلی به جا مانده است. پراکنده بودن برخی از نوشته های او نیز مزید بر علت شده است. (مترجم)

۱۹ـ حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ج.۳، ص. ۵۴۰ شماره ۶۸۴۶. [عبد الرحمن بدوی در مقدمه کتاب خود *الافلاطونیه المحدثه عند العرب* می نویسد که نخستین کسی که به کتاب *«معاذله النفس»* توجه کرد Reiske بود که در سال ۱۷۳۶ میلادی قسم اول آن را با اتکا به نسخه خطی کتابخانه شهر لایپتزیگ آلمان به زبان لاتین ترجمه کرد ولی آن را منتشر نکرد و هنوز هم نسخه ای از آن در کتابخانه مزبور وجود دارد. سپس Fleischer آن را به زبان آلمانی ترجمه کرد و در سال ۱۸۴۰ در مجله «الهیات تاریخی» Zeitschrift fur die Historische Theologie چاپ لایپتزیگ منتشر نمود. در سال ۱۸۷۰ نیز عربی آن را منتشر کرد و ترجمه آلمانی خود را از قسمتی که در نسخه خطی لایپتزیگ آمده بود طبق نسخه خطی واتیکان مورد بازنگری قرار داد. پس از آن Otto Bardenhewer در سال ۱۸۷۳ آن را دوباره منتشر و به زبان لاتینی ترجمه نمود و تعلیقاتی به آن افزود و در آخر کتاب نیز پیوستی درباره اصطلاحات فلسفی و معانی آن آورد. اما بر اساس نسخه های خطی عربی موجود این کتاب هم به هرمس و هم به افلاطون و ارسطو منسوب شده است. حاجی خلیفه و ابو البرکات بغدادی آن را متعلق به هرمس می دانند. بدوی برخی اختلافات باردنهور و فلیشر را درباره مذهب نویسنده و موطن او نیز یاد آور می شود. فلیشر نویسنده را یک مسیحی که از مذهب گنوسی و نو افلاطونی و مانوی و عرفان شرقی مطلع است می داند. بدوی معتقد است که این اثر متعلق به عصر هلنی و فاصله میان قرن سوم و پنجم قبل از میلاد است ولی نویسنده آن لزوماً مسیحی نیست. بدوی این کتاب را بر اساس نه نسخه خطی منتشر نموده است. ر. ک. به بدوی، پیشین، صص. ۳۸ـ۴۲. اما شاید علت اینکه آن را معاتبه النفس و زجر النفس هم می خوانند عبارتی باشد که در آغاز متن عربی کتاب که دارای چهارده فصل می باشد آمده است: «رسالة منسوبة إلی هرمس الحکیم فی معاتبة النفس و زجرها عن الأمور السفلیه ...» که بدوی این قسمت را از اضافات ناسخ برای مقدمه چینی جهت ورود به فصول مزبور می داند. مترجم].

۲۰ـ در متن *احیاء علوم الدین* این عبارت فاصله بسیاری با عبارت قبل از خود دارد و عبارت قبلی ۱۵ سطر قبل آمده است اما ظاهراً چون عتابی به نفس است عبدالرحمن بدوی آوردن آن را در اینجا مناسب موضوع دانسته است. (مترجم).

۲۱ـ در متن اصلی *احیاء علوم الدین* با کمی تغییر این عبارت چنین آمده است: «أما تعلمین یا نفس أنّ المذنب أنتن من العذره ....» (ابو حامد الغزالی. *إحیاء علوم الدین*. (بیروت: دارالمعرفه، بلا تاریخ)، ج. ۴، ص. ۴۲۰. (مترجم).

۲۲ـ بدوی، پیشین، ص. ۸۳

۲۳ـ همان، ص. ۹۵.

۲۴ـ همان، ص. ۹۹.

۲۵ـ منظور همین هرمسی است که کلام او به زبان عربی اکنون به ما رسیده است و معلوم نیست چقدر از این مطالب با نظرات هرمس واقعی همخوانی داشته باشد. در سنت اسلامی از سه هرمس یاد شده است. هرمس اول یا هرمس الهرامسه که همان ادریس نبی یا اخنوخ است. هرمس دوم یا هرمس بابلی و هرمس سوم یا ثالث و یا

هرمس مثلث که به او هرمس حکیم یا هرمس مصری نیز گویند که رساله فعلی به او منسوب است. درباره هرمس و مطالب مربوط به سه هرمس یاد شده ر.ک. به: حسین کلباسی اشتری. *هرمس و سنت هرمسی*. (تهران: نشر علم، ۱۳۸۶). (مترجم)

۲۶ـ فی بیان أنّ نور الحق هو الله تعالی و أنّ اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقه له.

۲۷ـ ونسینک اول در کتابش به نام *اندیشه غزالی* La Pensee d'Al-Ghazzali صفحه ۱۴ به این نظر اشاره داشت اما بعداً در مقاله مورد اشاره که آن را در منبع زیر منتشر نمود به آن پرداخت:

Semitische Studien uit de Nalatenschap van A.J. Wensinck, Leiden: 1941, pp. 192-212.

۲۸ـ چاپ بریه، پاریس: ۱۹۲۷، ج. ۴، صص. ۱۵۴ـ۱۶۷. [کتاب فلوطین *Enneads (تاسوعات یا تساعات یا نه گانه ها)* نام دارد و متشکل از ۶ کتاب است و هر کتاب نیز به ۹ رساله یا باب یا فصل تقسیم شده است. در ترجمه فارسی که از روی ترجمه آلمانی برگردانده شده است عنوان فصل مزبور «مسایل مربوط به روح» است که قسمت سوم مسائل مربوط به روح را در این نه گانه یا انئاد دربردارد و «درباره دیدن» عنوان فرعی آن می باشد. ترجمه فارسی بخش مزبور را می توان در کتاب زیر یافت: *دوره آثار فلوطین*. ترجمه محمد حسن لطفی . (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۶)، ج. ۱، صص. ۵۸۷ـ۶۰۳. مترجم]

29- Ἠπερι ὀψεως.

۳۰ـ چاپ ۱۹۳۴ قاهره، صص. ۱۱۲ـ۱۲۷ که ضمن کتاب *الجواهر الغوالی من رسائل الإمام حجه الإسلام الغزالی* به اهتمام محیی الدین صبری الکردی منتشر گردید.

۳۱ـ عبد الرحمن بدوی. *أفلوطین عند العرب*. (قاهره: ۱۹۵۵)، صص. ۱۸۹ـ۱۹۲.

۳۲ـ همان، ص. ۱۹۲.

۳۳ـ در چاپی که در اختیار این جانب است در فهرست عناوین کتاب بدوی رساله منسوب به فارابی اشتباها *رساله فی العالم الالهی* درج شده است ولی در متن رساله این موضوع اصلاح شده است.(مترجم)

۳۴ـ بدوی، *افلوطین عند العرب*، ص. ۱۷۵.

۳۵ـ الغزالی، *القسطاس المستقیم*. چاپ سال ۱۹۳۴ قاهره که ضمن مجموعه *الجواهر الغوالی من رسائل الإمام حجه الإسلام الغزالی* منتشر گردیده است.

افلاطون و ارسطو و آموزش موسیقی در یونان باستان

للودا استامو

مقدمه

در یونان باستان موسیقی به عنوان شکل هنری جداگانه و مستقل که امروزه مدنظر است وجود نداشت بلکه ترکیب کامل و یکپارچه‌ای از شعر، ملودی و رقص در یک واحد بود و نیز نیرویی تلقی می شد که همه چیز را در یک کل می دید و با چیز دیگری قابل قیاس نبود و معرف این بود که مردم همچون شخصیت های دارای اندیشه، عمل و احساس می باشند (هندرسون، ۱۹۵۷). موسیقی هدیه Mousai [1] یعنی الهه های هنر و ادبیات به انسان ها بود و با آداب و رسوم و امور آموزشی و تفریحی که جنبه های مختلف زندگی خصوصی و اجتماعی را فراگرفته بود ارتباط نزدیکی داشت. پس از نیمه دوم قرن پنجم قبل از میلاد هنرهایی که موسیقی تالیفی از آنها بود به مناسبت های مختلف از یکدیگر جدا شدند اگرچه این امر آن گونه که تصور آن می رفت خیلی به سرعت رخ نداد و همیشه بطور کامل هم نبود. اگر فرض کنیم که رقص اصلاً به صورت جدا و مجزا وجود می داشت آن را خیلی با اهمیت نمی دانستند این در حالی است که موسیقی صرف مختص به هر ساز را غالباً به دلیل نسبتاً بی‌اهمیت بودن مورد انتقاد قرار می دادند. نمایشنامه ها تا حد زیادی

با آواز خوانده می شد و سرود ها به صورت تک خوانی یا دسته جمعی همراه با رقص در آنها داخل می شدند. هر خواننده ای چه به صورت تکخوانی و یا در جمع سایر خوانندگان باید طبق الگوهای سختی که مستلزم هفته ها تمرین تمام وقت بود در حینی که همه بدن خود را حرکت می داد سرود و آواز می خواند. خوانندگان علاوه بر رقص غالباً سازهایی همراه با رقص و آواز خود می‌نواختند (لیپمن، ۱۹۶۳).

در فرهنگ یونان باستان آواز خوانی و سخنگویی به هم نزدیک بودند. زبان یونانی خیلی با طبیعت پیوند داشت و دارای نوعی موسیقی درونی بود که فاصله های زمانی دقیقاً تعریف شده ویژگی آن را تشکیل می داد (اندرسون، ۱۹۶۶). در بسیاری از توصیفات ادبی، واژه های «آواز خواندن»[۲] و «سخن گفتن»[۳] با هم خیلی نزدیکی دارند و یا به جای یکدیگر به کار می‌روند و کسی نمی تواند بگوید موضوع مورد نظر سخن گفتن است یا خواندن. ماهیت نامشخص بسیاری از اشعار یونانی به جا مانده نیز ناشی از آن است که ملودی همچون رقص ثبت و ضبط نشده بود. در میان سخن گویی و آوازخوانی معمولاً سرود[۴] یا آواز گفتار گونه[۵] یا دکلمه معمولی[۶] اجرا می شد.

بنا به گفته اندرسون فضای این موسیقی واکنش هایی را از سوی اجراکنندگان و شنوندگان می طلبید که به مراتب عمیق تر از واکنش های شناخته شده از ناحیه غربی های امروزین بود. بر این اساس اگر بخواهیم این تجربه را به طور کامل با مطالعه ادبیات یونانی بازسازی کنیم تلاشمان محکوم به نابودی خواهد بود (اندرسون، ۱۹۶۶، ص. ۱). بازسازی و تجربه مجدد انواع و اقسام موسیقی در یونان باستان کار مشکلی است زیرا شواهد بسیار اندکی وجود دارد که نشان دهد موسیقی یونان باستان در

عمل چه صدایی از خود داشته است. نوشته های مربوط به موسیقی که امروزه موجود می باشند بسی اندک و ناقص است و به انحاء مختلف مورد تفسیر و تعبیر قرار می گیرند. در عین حال منابع اطلاعاتی ارزشمندی به‌طور غیر مستقیم وجود دارند از قبیل مطالعات باستان شناسی و نوشته های ادبی یونان باستان. اینها معتبرترین رهنمودهای ما برای شناخت ساختار و نوع قطعه های موسیقی یونان باستان هستند که احساسات و اندیشه های یونانیان را در رویکردشان به موسیقی و برداشت آنان را از اهمیت موسیقی در زندگی نشان می دهند (بارکر، ۱۹۸۴).

نوشته هایی که به دست ما رسیده در سه مقوله اصلی می گنجد:

۱ـ اول از همه نوشته هایی هستند که ویژگی های ساخت عملی آهنگ ها و تصانیف را توصیف می کنند از قبیل اشعار شعرا و قطعات نمایشنامه نویسان و اظهارات مورخان آن عصر در زمینه موسیقی به علاوه تلاش های سنجیده ای که محققان و مولفان متاخرتر دوران باستان برای تحلیل و بازسازی های تاریخی انجام دادند.

۲ـ دوم آثار تخصصی نظریه پردازان متخصص صدا و موسیقی است که به نحوی سنجیده به توصیف و تحلیل و تنظیم اطلاعات دریافتی از موسیقی عملی مبادرت ورزیدند.

۳ـ در نهایت نوشته های فلاسفه و منتقدانی است که در صدد انجام تحقیقات گسترده تر و متفکرانه تر در زمینه کارکردهای اجتماعی و روانی و اخلاقی موسیقی بودند(وینینگتن ـ اینگرام، ۱۹۵۴). مقاله حاضر برای نیل به منظور خود توجه خاصی به این گونه منابع داشته است.

یونان باستان متشکل از شهرهای مستقلی[۷] بود که هر یک از آنها از لحاظ زندگی اجتماعی، قوانین، هنر و آموزش خصوصیات خاص خود را

داشتند. شهر آتن در قرن پنجم و چهارم قبل از میلاد به مقام بالایی از پیشرفت در هنر، علم، سیاست و فلسفه رسید که پس از آن نیز همین امر به توسعه کل تمدن غرب کمک نمود. هدف این مقاله بحث و بررسی دیدگاه های آتنی ها درباره موسیقی و آموزش موسیقی است البته آن گونه که در آثار فلاسفه یونان باستان یعنی افلاطون و ارسطو بازتاب یافته است. افکار افلاطون و ارسطو قویاً بر اندیشه های فلسفی مربوط به موسیقی و آموزش در جهان عرب تاثیر گذاشت و غالباً به عنوان دلایل فلسفی در حمایت از آموزش موسیقی مورد استفاده قرار گرفته است.

دیدگاه های افلاطون درباره موسیقی

افلاطون از سال ۴۲۸ تا ۳۴۷ قبل از میلاد در قید حیات بود. کار حرفه ای او به عنوان یک نویسنده و معلم تماماً به قرن چهارم یعنی پس از مرگ استادش سقراط (متوفی به سال ۳۹۹ قبل از میلاد) تعلق دارد. تقریباً همه نوشته های افلاطون امروزه به دست ما رسیده است. این نوشته ها به استثنای چند نامه به شکل گفتگوهای فلسفی می باشد که سقراط در آنها سخنگوی اصلی است. اگرچه ممکن است «سقراط» در گفتگوهای اولیه افلاطون نماینده اندیشه ها و تعالیم سقراط تاریخی باشد ولی احتمالاً آثار بعدی افلاطون بدون توجه به اینکه چه کسی در آنها نقش عمده را ایفا می کند بیانگر اندیشه های خود وی هستند (بارکر، ۱۹۸۴).

کتاب *جمهوری* افلاطون (افلاطون، ۱۹۰۰) که در اواسط زندگی حرفه ای او نوشته شده است و همچنین آخرین نوشته او کتاب *قوانین* (افلاطون، ۱۹۸۰) غالباً به اخلاق اجتماعی و مسایل آموزشی پرداخته اند.

موضوع اصلی کتاب *جمهوری* ماهیت عدالت است که از نظر افلاطون برای وحدت جوامع بشری و هماهنگی نفوس فردی از اهمیت والایی برخوردار است. بخش اعظم این کتاب به نحوی خیالی به بسط شرایط و لوازم یک شهر آرمانی فرضی می پردازد که اولیاء فلسفی بر آن حکمروایی می کنند و عدالت در تمام تشکیلات آن تجسم یافته است. در حالی که *جمهوری* افلاطون با بررسی ماهیت عدالت به تعلیم سیاست می پردازد، کتاب *قوانین* دستاوردهای عملی اقدام سیاسی را مطالعه می‌نماید. افلاطون در *قوانین* نشان می دهد که چگونه عقلا و فلاسفه می توانند درون سنت های پارسایانه حاکم بر زندگی سیاسی فعالیت کنند (اندرسون، ۱۹۶۶).

هم *جمهوری* و هم *قوانین* اطلاعات مهمی درباره نقش موسیقی در آموزش و پرورش و زندگی اجتماعی بدست می دهند. افلاطون در کتاب دوم *قوانین* آموزش و تربیت را فضیلتی تعریف می کند که نخست در کودکان شکوفا می شود. در نتیجه آموزش و تربیت ابزاری است که به وسیله آن «لذت و میل، درد و نفرت به نحوی صحیح در نفوس کسانی که هنوز قادر به استفاده از خرد نیستند قرار داده می شوند سپس وقتی این نفوس قادر به استفاده از خرد شوند، احساس های مزبور می توانند با هماهنگی با خرد تایید کنند که آنها در جایگاه شایسته خود جای گرفته اند(قوانین، ۶۵۳ b ص. ۳۲). افلاطون معتقد است که آموزش در موسیقی به معنای وحدت ملودی، شعر و رقص دارای اهمیت است زیرا ریتم و هماهنگی عمیقاً در درون روح نفوذ می کند و تاثیر زیادی بر آن می گذارد.

در یونان باستان اعتقاد عموم مردم بر آن بود که موسیقی قادر است

به انحاء مختلف بر افکار و اعمال مردم تاثیر بگذارد (اندرسون، ۱۹۶۶). یونانیان باستان به ویژگی های اخلاقی که موسیقی به عنوان «خصلت اخلاقی»[۸] به روح بشر الهام می بخشید اهمیت می دادند (وینینگتن ـ اینگرام، ۱۹۵۴). طبق کتاب *قوانین*، هر انسانی از آن نوع موسیقی که به شنیدن آن عادت کرده است لذت می برد. به همین علت است که افلاطون تعلیم سرودهای شایسته را مهم می شمارد زیرا مانع از آن می شود که روح کودک در زمان احساس خوشی و درد به مخالفت با قوانین و کسانی که به قوانین اعتماد دارند عادت کنند بلکه روح کودک را وادار می‌سازد تا در خوشی یا درد همچون سالخوردگان احساس و عمل کند (قوانین، ۶۵۹ d ۶ـ۱۰). به نظر افلاطون احساس خوشی و درد به شیوه درست را می توان با تعلیم نغمه ها و ریتم هایی که خردمندان شهر آنها را برای تربیت کودکان درست تشخیص داده اند پرورش داد. بنابراین بچه ها می توانند مشابه درکی که خردمندان شهر نسبت به موسیقی دارند، نسبت به خوب و بد درکی پیدا کنند. افلاطون در کتاب *جمهوری* تاکید می کند که باید میان انواع موسیقی ها و سرودهایی که مناسب مردان است با آنهایی که برای زنان مناسب است فرق گذاشت. گام ها و ریتم ها نیز باید مناسب آنان باشد، آنهایی که بم و برانگیزنده شجاعت هستند لزوماً برای خصوصیات مردان مناسبت دارند ولی آنهایی که متمایز از آن دیگری و آرام هستند بیشتر مناسب خصوصیات زنان می باشند(مونرو، ۱۸۹۴). از نظر افلاطون اشتباه است اگر بخواهیم کلمات مردانه را به لحن و نغمه زنانه درآوریم و یا الحان و حالات مردان آزاد را با ریتم های بردگان هماهنگ کنیم و یا به لحن یا گفتاری که مغایر با ریتم است بخواهیم حالات و ریتم های آزاد بدهیم. سازهای مختلف نیز اثرات گوناگونی بر

عواطف و شخصیت افراد دارند. از نظر افلاطون سازهای زهی مانند کیتارا[۹] و لیر[۱۰] به روح بشر تعالی و الهام می دهند و از آنجا که محبوب خدایان هستند مقبول همه ملت ها می باشند. در برابر، صدایی که از سازهای بادی مانند «نای» [۱۱] تولید می شود به دلیل استفاده آن در عیاشی ها که مغایر با ستایش شکوهمندانه افلاطون از شهر می باشد جایگاهی در شهر آرمانی او ندارد. سازهای بادی موجب می شوند که افراد تجربه خیلی نزدیکی با موسیقی داشته باشد به نحوی که ممکن است به خواست افراد تبدیل به تجربه ای مذهبی هم بشوند (اندرسون، ۱۹۶۶). سازهای بادی معمولاً از این جهت نیز مورد انتقاد افلاطون هستند که وقتی کسی از این ساز استفاده می کند دیگر نمی تواند بخواند لذا وحدت گفتار یا آواز، نواختن ساز و رقص را نقض می کند. افلاطون موسیقی تک نوازی را نیز بی فایده و زیان آور و فاقد روحیه قابل شناخت می داند. از نظر وی به تنهایی نواختن کیتارا و لیر را باید ذوق غیر موسیقیایی دانست (قوانین، ۶۷۰ a ۲ـ۳).

افلاطون قضاوت و داوری درباره موسیقی را وظیفه بسیار مهمی می داند. از نظر او داوران آثار موسیقی در مسابقه های موسیقی باید افرادی باشند که در فضیلت و آموزش فوق العاده باشند زیرا موسیقی با لذت مورد داوری قرار می گیرد آن هم نه لذت هر شنونده ای که اتفاقی به موسیقی گوش می دهد. (قوانین، ۶۵۸ e ۸ـ۹). افلاطون معتقد است که موسیقی خوب موسیقی است که برای انسان های نیک و به قدر کافی آموزش دیده لذت بخش است و خصوصاً خوبترین موسیقی هم موسیقی است که برای فرد ممتاز در فضیلت و تربیت لذت بخش است. داوران موسیقی باید از میان چنین انسان هایی باشند تا با سر و صدا و

سلیقه افراد زیاد مذبذب نشوند و حکمی مطابق میل آنان صادر نکنند. افلاطون زمان‌های گذشته را که مردم برای تشویق و تنبیه و داوری درباره نمایش‌های موسیقی آتن، روش‌های دیگری غیر از سوت زدن و کف زدن و سر و صداهای بی ادبانه تماشاچیان تئاتر در زمان او به‌کار می‌گرفتند تحسین می نماید (اندرسون، ۱۹۶۶).

برداشت افلاطون از رابطه میان قوانین موسیقی و قانونگذاری، خاص خود اوست. وی در کتاب *قوانین* خاطر نشان می سازد که سرودهای ما قوانین ما هستند و این فرضی شگفت است ولی باید آن را پذیرفت (قوانین، ۷۹۹ e ۱۰ـ۱۱). به همین دلیل او بر این باور است که باید در مورد معرفی نوع جدیدی از موسیقی خیلی مراقب بود. همانطور که افلاطون می‌گوید: «پس نظر قطعی در این باره چنین است: هیچ کس نباید بر خلاف سرودهای عمومی و مقدس یا تمرین‌های دسته های هم‌صدایی جوانان سرودی بخواند یا حرکتی در رقص ابداع کند که مغایر با سایر قوانین باشد.» (*قوانین*، ۸۰۰ a ۵ـ۹). مصر و کرت و اسپارت و آتن جزو الگوهای افلاطون هستند. وی حفظ هنر و موسیقی مصری را تحسین می کند و مطلب دیگری که مایه تحسین اوست این است که می توان نغمه هایی را که دارای «درستی» [۱۲] طبیعی هستند به صورت قانون در آورد. به نظر افلاطون باید بی درنگ از میان سرودها و رقص‌های سنتی آنهایی را که برای شهر مناسب و دارای هماهنگی هستند جدا کرد. برای اینکه در این میان بتوانیم دست به انتخاب بزنیم باید آزمونگرانی را برگزینیم که در فضیلت فوق العاده باشند و کمتر از ۵۰ سال سن نداشته باشند. علاوه بر آن شعرا هم نباید شعری بسرایند که با شکل متعارف و عادلانه چیزهای نیک و زیبای شهر تفاوت داشته باشد. شعرا نباید قبل

از اینکه اشعار خود را به داورانی که بدین منظور منصوب شده اند عرضه کنند آنها را به غیر کارشناسان نشان دهند (اندرسون، ۱۹۶۶).

آموزش موسیقی در شهر آرمانی افلاطون

آثار افلاطون که پیش از این از آنها یاد شد (یعنی جمهوری و قوانین) دو برداشت اصلی او را از آموزش نشان می دهند. از نظر افلاطون آموزش از یک سو اصطلاحی فنی است که حاکی از تعلیم موضوعات گوناگون به کودکان به شیوه ای نظام مند است و از سوی دیگر آموزش ایده ای است که به سرعت وارد تمام جوانب تجربه فکری و اخلاقی می‌شود. آموزش عبارت از ایصال و هدایت جوانان به سوی «خرد درست» است همان گونه که در قانون بیان شده و به محک تجربه اکثر افراد بزرگسال برجسته شهر سنجیده شده است (اندرسون، ۱۹۶۶).

آموزش در شهر آرمانی افلاطون مراحل مختلفی دارد که بر اساس سن و سال سازمان دهی شده است. از نظر وی آموزش موسیقی باید از خردسالی آغاز شود و مادران باید برای آنها آواز بخوانند و با آنها برقصند. همانطور که افلاطون در کتاب *قوانین* نیز متذکر می شود پرستاری و حرکت تا آنجا که ممکن است باید مداوم باشد (*قوانین*، ۷۹۰ c ۸ـ۹). پس این مفید نیست که مادران بچه ها را حرکتی ندهند بلکه برعکس وقتی آنها را حرکت می دهند مفید است. مادران کودکان را در آغوششان نه با سکوت بلکه با خواندن نغماتی برای آنها پیوسته می جنبانند (*قوانین*، ۷۹۰ d ۹ تا ۷۹۰ e ۲). افلاطون سه سال اول زندگی کودکان را برای بالندگی آنها با اهمیت می داند. همانطور که در کتاب *قوانین* می گوید این سن و سالی است که از راه خوگیری[۱۳] تمام شخصیت کودک رشد

می کند (قوانین، ۷۹۲ e ۲ـ۴). افلاطون به اهمیت بازی و موسیقی در آموزش خردسالان نیز اذعان دارد. از نظر افلاطون از آنجا که ذهن کودک نمی تواند مطالب جدی را هضم کند لذا قوانین از طریقی که کودک بفهمد مثل بازی و آواز به وی منتقل می‌گردد (*قوانین*، ۶۵۹ e ۲ـ۵). به همین علت است که افلاطون توصیه می کند که به محض اینکه کودک قادر به راه رفتن شد باید او را در یک زمین بازی جای دهند تا با بازی کردن با خود و سایر کودکان اقدام به یادگیری کند.

از نظر افلاطون درس خواندن در مدرسه باید از سن ۶ سالگی آغاز شود و باید الزامی باشد حتی اگر پدر بچه نخواهد پسر یا دخترش به مدرسه برود. آموزش باید مختلط و یک شکل و حتی الامکان عام باشد طبق این اصل که دانش آموز اول به کشور تعلق دارد و بعداً به پدر و مادرش (*قوانین*، ۸۰۴ c ۲ تا e۱). افلاطون به آموزش زنان باور دارد ولی به نوعی متفاوت با آموزش مردان. آموخته های یک دختر جوان اگر چه در ظاهر بی شباهت به آموخته های برادرانش در مدارس پسرانه نیست مع ذلک همین آموخته ها در وضعیتی متفاوت به دست می آیند. همانطور که لادج گفته است صدا، حرکات و سکنات، آداب و رفتار و نگاه دختران کاملاً زنانه و مناسب با ظرفیت های جنسی که مبین طبیعت آنان است بود (لادج، ۱۹۴۷، ص. ۲۹۳). این دوره از درس خواندن در مدرسه باید در سن ۲۰ سالگی خاتمه یابد و لازم است که روی رقص، موسیقی و ورزش متمرکز شود. ورزش باید تنها به تعالی جسمی بدن بپردازد در حالی که هدف موسیقی پرورش روح است. در شهر آرمانی آموزش آواز دارای نقش محوری در تربیت کودکان است. از نظر افلاطون آموزش و سرودهای همصدایی که ترکیبی از ریتم های آوازی و گام هایی

با ریتم در حرکات جسمی است یکسان و همزمان پیش می روند. اما هدف تعلیم موسیقی دستیابی به تخصص در زمینه موسیقی نیست بلکه هدف پرورش روح است. همانطور که او متذکر می شود اثری را که صدا بر روح آدمی می گذارد، آموزش فضیلت و کمال دانستیم و آن را «موسیقی» نامیدیم (*قوانین*، ۶۷۳ a ۴ـ۵).

از نظر افلاطون سه سال آموزش اجباری لیر (یک ساز زهی) باید از وقتی بچه به ۱۳سالگی می رسد آغاز شود. آموزگار و دانش‌آموز باید صدای ساز خود را با صدای آواز هم آوا کنند و از آرایش و پیرایش و ابزار چند صدایی استفاده نکنند. ساز و آواز همراهی کننده نباید شامل نغمه هایی شود که با مسیر صدای خلق شده از سوی سراینده متفاوت باشد و نباید فاصله های دور و نزدیک نتها با هم مغایرت داشته باشد و ضربها و ریتم های تند و آرام و ترکیب های کوتاه و بلند هم نباید تعارض داشته باشند. افلاطون معتقد است که موارد مزبور برای افراد جوانی که می خواهیم به آنها دانش عملی موسیقی را بدهیم نامناسب است زیرا اصول و تعالیم متضاد گیج کننده است و در یادگیری مشکل ایجاد می کند (اندرسون، ۱۹۶۶).

از نظر افلاطون این مرحله از آموزش در حدود سن ۲۰ سالگی پایان می یابد و پسر (یا دختر) ۲۰ ساله در این زمان تبدیل به جوانی قوی، فعال و منظم خواهد شد که در زمینه ادبیات و موسیقی به بهترین نحو تبحر یافته و در زمینه علوم ریاضی نیز اگرچه نه در حد وسیع ولی به درستی تقویت شده است (جمهوری، ۱۹۰۰، ص. ۱۵). پسرها بین ۱۷ تا ۲۰ سالگی به مدت ۳ سال در منطقه ای در اطراف آتن خدمت سربازی را به جا می آورند. سپس از سن ۲۰ تا ۳۰ سالگی مردان جوانی که قابلیت

و شخصیت نیکی از خود نشان داده اند مطالعه جدی علوم را پی گیرند که با حساب آغاز می شود و با هندسه مسطح و کروی، نجوم نظری و علوم صدا و هماهنگی طبیعی پیش می رود. از سن ۳۰ تا ۴۰ سالگی مردان جوانی که در این مطالعات استعداد و برتری داشتند برای بالاترین و کامل ترین مطالعات یعنی مطالعه فلسفه پذیرفته می شوند.

چنانکه از مطالب گفته شده هویدا می شود افلاطون بر این نظر است که آموزش فرآیندی است که در طول عمر انسان ادامه می یابد. در عمل او معتقد است که اگر قرار است روزگار خوب و مناسبی برای شهر یا بشریت فرا رسد، در این حالت باید قدرت سیاسی و بهترین و بالاترین آگاهی با هم جمع شوند و تجربه گرایان صرف از زمامداری و نظریه پردازان صرف از فلسفه کنار گذاشته شوند. (بارکر، ۱۹۵۹)

دیدگاه های ارسطو درباره موسیقی و آموزش آن

ارسطو در سال ۳۸۴ قبل از میلاد در شهر استاگیرای[۱۴] مقدونیه به دنیا آمد و در سال ۳۶۷ قبل از میلاد به آتن رفت که در آنجا به مدت ۲۰ سال نزد افلاطون به تحصیل و مطالعه پرداخت. ارسطو پس از مرگ استادش آتن را ترک کرد و برای مدت کوتاهی نیز معلم سرخانه اسکندر مقدونی جوان شد. نوشته های او شامل مطالعه اکثر مسایل مربوط به جهان به شیوه ای استدلالی و از بسیاری جهات نظام مند است و بسیار تاثیر گذار نیز می باشد چنانکه بارکر می گوید این نوشته ها قرن ها اساس فهم همه اروپایی های تحصیلکرده را نسبت به جهان و جایگاه انسان در آن تشکیل می داد (بارکر، ۱۹۵۹، ص. ۱۷۰).

مطالب اندکی از نظرات ارسطو درباره زیبایی شناسی موسیقی به جا

مانده است. اما برخی نظرات محتوایی ارسطو درباره جنبه های آموزشی و اجتماعی موسیقی در کتاب *سیاست* که یکی از آثار اصلی او است موجود می باشد (ارسطو، ۱۹۸۴). خدمات او به مطالعه پدیده های مربوط به موسیقی ریشه در شواهد حسی دارد و زمینه های متنوعی از قبیل صداشناسی طبیعی، فیزیولوژی، روان شناسی شنیدن و فیزیولوژی تولید صدا را در بر می گیرد.

ارسطو از افلاطون جامع تر است. چنانکه بارکر خاطر نشان می سازد ارسطو نظرات مختلف را در نظر می گیرد و ارتباط آنها را با یکدیگر تعیین می کند و تنها اگر اساس آنها را مبتنی بر بدفهمی یا اشتباهات مربوط به واقعیت بداند آنها را رد می کند (بارکر، ۱۹۸۴، ص. ۱۷۱). وی تمایل دارد به تناسب کار خود هر چیزی را که مردم خوب و ارزشمند می دانند بپذیرد. ارسطو به جای اینکه هرچیزی را که منجر به تربیت اخلاقی نمی شود رد کند سعی می کند جای مناسبی برای آنها از جمله موسیقی های مربوط به عیاشی، سازهای هیجان انگیز و روش های حرفه ای تعلیم و اجرا در درون زندگی یک جامعه متعادل بیابد. حال که ارسطو موسیقی های مختلف را به طور مطلق رد نمی کند بنابراین آثار او منبع ارزشمندی از اطلاعات درباره رویه ها و نظرات یونانیان تحصیلکرده معمولی آن زمان را فراهم می‌سازد. بر خلاف او، افلاطون تنها از طریق حمله به رویه های موسیقی معاصر خود برخی اطلاعات را در اختیار ما می گذارد. به گفته بارکر پیشنهادها و نظرات مثبتی که افلاطون ارائه می دهد چنانکه خود وی نیز بدان معترف است هیچ شباهتی با اموری که در واقع تا به حال وجود داشته اند ندارد (بارکر، ۱۹۸۴، ص. ۱۷۱).

ارسطو با این تعریف افلاطون موافق است که آموزش مناسب آن

است که کودکان را برای اینکه لذت یا درد را به‌درستی تجربه کنند تعلیم دهیم و این دیدگاهی است که علاقه به چیزهای خوب و اصیل و بی رغبتی به چیزهای غیر اخلاقی را بسط می دهد. ارسطو نیز مانند افلاطون معتقد است که برنامه درسی درست باید شامل موضوعاتی باشد که معمولاً در آموزش‌های عمومی یونان هم عصر آنان وجود دارد از قبیل موسیقی، ورزش، ادبیات و نقاشی. منظور ارسطو از ورزش کل نظام تعلیمات جسمی است و منظور او از ادبیات نیز خواندن و نوشتن و مطالعه اشعار شعرا است. ارسطو معتقد است که از این چهار موضوع ورزش باید از سن ۷ تا ۱۴ سالگی تعلیم داده شود و در این سن نیز تعلیم ادبیات و موسیقی و نقاشی آغاز خواهد شد. آموزش موسیقی نباید قبل از سن ۱۴ سالگی آغاز شود زیرا به نظر ارسطو بچه ها نمی توانند به اندازه کافی موسیقی را بفهمند تا لذت و تهذیب را در اثر گوش دادن به آن وقتی بزرگ تر می شوند درک کنند.

چنانکه بارکر اشاره می کند ممکن است این طور برداشت کرد که در نظام آموزشی که ارسطو پیشنهاد می دهد دوره رشد جسمی خیلی طولانی و تعلیمات ذهنی هم خیلی کوتاه مدت به نظر می آیند (بارکر، ۱۹۵۹، ص. ۴۳۲). در واقع ارسطو معتقد است که آموزش فرآیندی تحولی است که هر مرحله ای در آن به حد اقتضا با رشد انسان‌ها مطابقت دارد. فرآیند آموزش باید با تعلیمات جسمی آغاز گردد سپس به سوی تعلیم میل و شهوت (چشیدن چیزهای خوب و اصیل) پیش برود و به تعلیم خرد منتهی شود. از نظر ارسطو آموزش جسم، میل یا خرد باید در سن جسم و میل و خرد روی دهد (بارکر، ۱۹۵۹، ص. ۴۳۳). اگر چه نباید فراموش کرد که مراحل قبل از خرد اگر چه غایت فی نفسه هستند

مع ذلک ابزاری نیز برای مرحله بعدی خواهند بود. برای مثال در دوره رشد جسمی باید به آموزش جسمی پرداخت اما به طریقی که آموزش امیال یعنی مرحله پس از آن را آماده نماید و به آن کمک کند.

ارسطو در مورد هنرهای لیبرالی موسیقی و ادبیات و نقاشی بر این اعتقاد است که اگر چه هدف اولیه این هنرها ارتقاء فضیلت است در عین حال برخی مطالعات را می توان با توجه به فایده آنها و یا بدین علت که برای تدبیر منزل و برای برخی شاخه های اداره سیاسی کشور ضروری است دنبال کرد. این نوع مطالعات عبارتند از خواندن، نوشتن و مقداری هم حساب و هندسه. بنا به عقیده ارسطو مطالعات مزبور را نباید تا حد افراط پیگیری کرد زیرا توجه افراطی به هر یک از آنها تناسب و توازن کل ذهن را به هم می زند و نوعی «حرفه ای گرایی»[۱۵] را نتیجه می دهد که یک مرد آزاد باید از آن دوری کند (بارکر، ۱۹۵۹).

ارسطو در کتاب *سیاست* از میان مسایل متعددی که به آنها می پردازد از نقش و کارکرد موسیقی به عنوان ابزاری برای آرامش پس از کار نیز بحث می کند. به نظر او موسیقی یکی از بزرگ ترین لذایذ و ابزاری برای آرامش پس از درد و سختی ناشی از هر گونه کاری است. اما از نظر ارسطو چنین نقشی برای موسیقی قایل شدن این خطر را دارد که برخی افراد این نوع سرگرمی را غایت فی نفسه تلقی کنند و فرصت نیل به یک فعالیت معنوی بالاتر را از دست بدهند. کارکرد دوم موسیقی برای استفاده از فراغت است. از نظر ارسطو برای انسان ها مهم است که بدانند چه استفاده ای می توانند از زمان فراغت خود ببرند. وی پیشنهاد می کند که زمان فراغت برای تفکر صرف شود زیرا این وضعیت بالاترین فعالیت معنوی است که می توان آن را نظر کردن در هر چیزی در پرتو

هدف غایی که همه همواره به‌سوی آن در حرکتند تعریف نمود (سیاست ۱۳۴۱).

سومین کارکرد موسیقی این است که عاملی است برای تربیت اخلاقی. انواع موسیقی که در زمان فراغت استفاده می شود باید به نحوی باشد که نه فقط لذت‌آور باشد بلکه فی نفسه یک پیام اخلاقی هم داشته باشد و لذت بردن و تنفر و عشق ورزیدن صحیح را به شنونده بیاموزد. هدف آموزش فضیلت، ایجاد تعادل در احساسات و عواطف است. این نوع آموزش باید تلاش کند حالتی را به وجود آورد که لذت را در زمان لزوم و به موقع ایجاد نماید. نهایتاً کارکرد و نقش آخر موسیقی این است که ابزاری است برای تطهیر احساسات و هیجانات افراطی و قوی از قبیل ترحم یا ترس. کارکرد موسیقی در اینجا این است که افراط در هیجانات را بزداید و احساس کاملاً عادی را به شخص برگرداند. موسیقی نغمه های مقدس قادر است حالتهای هیجان، ترحم و ترس زیاد را در انسان تسکین دهد (*سیاست*، ۱۳۴۲ a).

کارکرد آخر موسیقی با مسأله خصلت اخلاقی گامهای مختلف در ارتباط است. ارسطو نیز مانند افلاطون شیوه های مختلفی را که هماهنگیهای گوناگون ضمن آنها بر روح بشر تاثیر می گذارند قبول دارد ولی هیچ یک از این هماهنگیها را رد نمی کند. وی خاطر نشان می سازد که مردم به برخی گام ها با غم و دلهره و به برخی دیگر با آرامش خاطر و به برخی دیگر با حد خاصی از ثبات و اعتدال پاسخ می دهند. از نظر ارسطو گام «دوری»[۱۶] تنها گامی است که اثر ثبات و اعتدال را دارد (*سیاست*، ۱۳۴۰ b). ارسطو اثرات مشابه ریتم را نیز مشخص می نماید. برخی ریتم ها دارای خصوصیتی هستند که ایجاد ثبات می‌کنند و برخی

دیگر ایجاد تحرک می کنند و برخی دیگر نیز دارای خصوصیات مناسب مردان آزاد هستند. ارسطو معتقد است که آموزش و پرورش باید از این گونه قوای موسیقی بهره ببرد تا جوانان را به درستی راهنمایی کند. از نظر وی از آنجا که موسیقی ذاتاً جزو چیزهایی است که شادمانی می آورد لذا آموزش آن به طور خاص مناسب طبیعت جوانان است زیرا آنها به دلیل جوانی شان از روی میل و اراده هیچ امر ناخوشایندی را تحمل نمی کنند (بارکر ۱۹۸۴).

ارسطو این سوال را طرح می کند که آیا برای اینکه جوانان موسیقی را یاد بگیرند باید خودشان آواز بخوانند و ساز بنوازند. سپس در این باره به بحث می پردازد و می گوید برای کسانی که در فعالیت های عملی موسیقی شرکت نداشته اند اگر غیر ممکن نباشد کار مشکلی است که داور مناسبی برای آنها بتوانند باشند. یکی از اهداف آموزش موسیقی این است که جوانان بتوانند نسبت به کیفیت موسیقی که می شنوند به داوری بنشینند و لذت را در صدای موسیقی خوب و تنفر را در صدای موسیقی بد حس کنند. علاوه بر آن ارسطو معتقد است که بچه ها با یادگیری نواختن موسیقی راهی برای مشغول کردن خود خواهند داشت.

ارسطو نیز مانند افلاطون هدف آموزش موسیقی را تعالی فنی نمی داند. همان گونه که وی در کتاب *سیاست* می نویسد دانش آموزان نباید مطالبی که برای شرکت در رقابت ها و مسابقات لازم است یاد بگیرند مثل تخصص در هنر یا کارهای مشکل و فوق العاده. بلکه باید این چیزها را تا آن حد بیاموزند که بتوانند از الحان و ریتم های اصیل لذت ببرند (*سیاست*، ۱۳۴۱ a ۱۰-۱۴). ارسطو معتقد است سازهایی که یادگیری آنها مشکل است برای آموزش موسیقی مناسب نیستند. وی با

افلاطون در این زمینه هم عقیده است که سازهای بادی مانند نای (Alos) به دلیل خصوصیت هیجان‌آوری که دارند و همچنین به دلیل اینکه در زمان نواختن مانع سخن گفتن و آواز خواندن می شوند نباید تدریس شوند. اما ارسطو مخالفتی با موسیقی های بدون آواز که با ساز نواخته می شوند ندارد بر خلاف افلاطون که ارزشی برای آنها قایل نیست.

نظریه ارسطو در زمینه آموزش بیشتر در پرتو رویه های عصر خود او شکل گرفته است و نه در پرتو شهر آرمانی افلاطون. نگاه ارسطو به موسیقی از لحاظ نقش و کارکردی که برای آن قایل است گسترده تر از افلاطون است. اگر چه مانند افلاطون از نظر ارسطو نیز هدف موسیقی رشد فضیلت است مع ذلک او سایر کارکردهای منفعت گرایانه را رد نمی کند. نظام آموزشی که ارسطو پیشنهاد می دهد نسبت به افلاطون ناقص تر و غیر نظام‌مندتر است ضمن اینکه وی در زمینه ساختار و کارکرد نظام آموزشی خود، جزئیات زیادی را ارائه نمی‌دهد. بارکر می نویسد که ارسطو بجای یک کل منظم اشاره های پراکنده‌ای می دهد و نظام فلسفی مناسب مطالب آموزشی خود را فقط به اختصار ذکر می کند (بارکر ۱۹۵۹ ص. ۴۴۳)

بحث و نظر

در طول قرن بیستم در زمینه حمایت از موسیقی و سایر هنرها در آموزش عمومی اهمیت موسیقی امری اساسی تلقی می شد. اگر آموزش موسیقی در مدارس را بخواهیم با یک نگاه تاریخی توجیه کنیم آن وقت می فهمیم که در طول زمان آموزگاران موسیقی، نویسندگان، فلاسفه، زیبایی‌شناسان و موسیقیدانان متعددی به افکار اندیشمندان کلاسیک

یونان اشاره داشته اند. نوشته های فلاسفه یونان از قبیل فیثاغورث، افلاطون، ارسطو و سایرین تاثیر زیادی بر تفکر در تمدن غربی داشته است. همانطور که راجرز اشاره می نماید در همه بحث های مربوط به اندیشه غربی به سختی می توان خدمات یونانیان باستان را نادیده گرفت (راجرز، ۱۹۹۲، ص.۲۵). از نظر آلپرسون نسل های متعددی از فلاسفه، ستاره شناسان، موسیقیدانان و ریاضیدانان پیشنهادهای افلاطون را سخت دنبال کردند و غالباً از آنها برای پشتیبانی از استدلال های خود در زمینه اهمیت آموزش زیبایی شناسی استفاده کرده اند (رابینسون، ۱۹۹۴، ریمر، ۱۹۹۲ و ولتراشتورف، ۱۹۹۴). اسپارشات می گوید موسیقی ما و روش اندیشیدن درباره آن (که گاهی هم آگاهانه است) شامل انواع مختلف رویه ها و مواضعی است که در قرن ششم قبل از میلاد به وجود آمده است (اسپارشات، ۱۹۹۴ ص. ۳۷). برداشت های افلاطون و ارسطو از موسیقی و آموزش به نسل های بعدی متفکران منتقل شد و هنوز هم می توان شواهدی از نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم آنها را در نوشته های فلاسفه، زیبایی شناسان و آموزگاران موسیقی در دوران معاصر یافت.

نظریه «خصلت اخلاقی» که در اندیشه فلسفی افلاطون و ارسطو درباره موسیقی نقش محوری دارد و بر اساس آن گام های خاصی از موسیقی، روح را به جنبش و حرکت وامی‌دارد و بدین وسیله هم بر عواطف و احساسات و هم بر خصلت های فردی و رفاه جامعه اثر می گذارد، تاثیر عمده ای بر استدلال های فلسفی مربوط به ارتباط موسیقی با عواطف داشته است. آلپرسون خاطر نشان می سازد که نظریه خصلت اخلاقی بعداً به شکل های مختلف دیگری ظاهر شد برای مثال در مفهوم «موسیقی انسانی»[۱۷] بوئتیوس[۱۸]، آموزه انفعالات باروک[۱۹] و ارزیابی آدورنو[۲۰] از

موسیقی معاصر که طبق نظر او تکنیک های موسیقی که شوئنبرگ [۲۱] و استراوینسکی[۲۲] بر می گزینند تفاوت اساسی میان نیروهای مترقی و ارتجاعی را در جامعه بازتاب می دهد (آلپرسون، ۱۹۹۴، ص. ۲۰۱). به گفته ریمر از نوشته های افلاطون گرفته تا آخرین شماره های مجله های مختلف تحقیقاتی مختص علوم انسانی، رابطه علوم انسانی و هنر با عواطف و احساسات هنوز محل بحث و مجادله است (ریمر، ۱۹۹۲، ص. ۳۶). نظریه نفوذ و شکل دادن به احساسات و خصلت های انسانی توسط موسیقی را می توان در استدلال های وودبریج[۲۳] که پایه و اساس متداول در آموزش موسیقی را در ایالات متحده در طول قرن نوزده تشکیل می داد مشاهده کرد هر چند وودبریج جرح و تعدیل هایی در آن به عمل آورده است. جورگنسن خاطر نشان می سازد که وودبریج موسیقی را نعمتی از سوی خالق هستی برای آدمیان می دانست و می گفت هر احساسی خود را با یک لحن بیان می کند و هر لحنی احساسی را که خود از آن برخاسته است دوباره بیدار می کند (جورگنسن، ۱۹۹۴، ص. ۱۷). بنابراین موسیقی که به درستی برگزیده شده باشد می تواند الهام بخش ایمان مذهبی شود و از نظر اخلاقی و جسمی به فرد نشاط و نیرو بخشد (جورگنسن، ۱۹۹۴، ص. ۱۷). اندیشه های افلاطون را درباره اثر موسیقی بر رشد اخلاقی و معنوی می توان در نوشته های مارتین لوتر خصوصاً در مقدمه او بر کتاب *سمفونی اینکوندی*[۲۴] گئورگ راو[۲۵] نیز یافت (جورگنسن، ۱۹۹۴).

وقتی از نقش موسیقی در آموزش بحث می کنیم پرسشی مطرح می شود و آن اینکه حیطه آموزش موسیقی در نظام مدارس عمومی چقدر است؟ افلاطون معتقد بود که همه باید موسیقی یعنی وحدت

نغمه ها، سخن گفتن و رقص را بیاموزند ولی هدف این تعلیمات دستیابی به تخصص موسیقی نیست بلکه منظور پرورش روح بر طبق ارزش ها و آرمان های جامعه است. از نظر ریمر اینکه ارزش های فرهنگ باید آموزش خود را تعیین کند نیز کاملاً درست است و هر چقدر آموزش در تثبیت و پالوده کردن ارزش های فرهنگ موفق باشد به همان اندازه می توان آن را موفق دانست (ریمر، ۱۹۸۹، ص. ۱۴۸).

ارسطو نیز مانند افلاطون هدف آموزش موسیقی را از لحاظ فنی به کمال رسیدن نمی دانست و میان متخصصان و مبتدیان موسیقی تمایز قایل می شد. اسپارشات در توضیح تمایزی که ارسطو میان موسیقی متخصصان و مبتدیان قایل می شود چنین می‌گوید: «اولی موسیقی استادانه برای سرگرمی مستمعین است و هیچ جایگاهی در آموزش عمومی ندارد. اما موسیقی هست که همگان باید آن را فرا بگیرند، از آن نوعی که همه به عنوان بخشی از زندگی اخلاقی در حالت آرامش و تسلی خاطر برای خود می نوازند و می خوانند (اسپارشات ۱۹۹۴ ص. ۷۸).

سوالی که مطرح کردیم هنوز باقی است. همانطور که جورگنسن می نویسد آیا باید تا آنجا پیش برویم که بگوییم در دموکراسی ها تعلیم هنرمندان باید هدف آموزش عمومی باشد یا اینکه موضعی ملایم تر بگیریم و بگوییم همه دانش آموزان باید به عنوان بخشی از آموزش عمومی خود هنر را تعلیم بگیرند؟ (جورگنسن، ۱۹۹۶، ص. ۴۶). ریمر معتقد است که آموزش موسیقی و به طور کلی علوم انسانی و هنر باید به صورت برنامه های عمومی و اختصاصی وجود داشته باشد. برنامه های عمومی موسیقی برنامه های جامع و فراگیر هستند که برای همه دانش آموزان الزامی می باشند ولی برنامه های اختصاصی انتخابی و اساساً

گزینشی و فشرده هستند و برای افراد یا گروه های علاقه مند خاصی برنامه ریزی شده اند.

ارسطو معتقد بود که دانش آموزان نباید مطالبی که برای شرکت در رقابت ها و مسابقات لازم است یاد بگیرند مثل تخصص در هنر یا کارهای مشکل و فوق العاده، بلکه باید این چیزها را تا آن حد بیاموزند که بتوانند از الحان و ریتم های اصیل لذت ببرند (*سیاست*، ۱۳۴۱، a ۱۰ـ۱۴). این نظر غالباً در استدلال هایی که برای ارتقاء آموزش موسیقی در مدارس عمومی مطرح می شود بازتاب یافته است. ریمر ادعا می کند که خطای عمده در برنامه های عمومی موسیقی و دلیل اصلی بی اثر بودن آنها تاکید بیش از اندازه بر جنبه های فنی و مکانیکی اجرای موسیقی است (ریمر، ۱۹۸۹، ص. ۱۶۹). به نظر او جمّ غفیری از معلمان، اوقات زیادی را صرف ابعاد فنی اجرای موسیقی و ریزه کاری های نت نویسی کرده اند در حالی که کسب تجربه در موسیقی یعنی داخل شدن ذهن و احساس در صوت با این گونه اجرا نه تنها تقویت نشده بلکه در عوض کاهش یافته است (ریمر، ۱۹۸۹، ص. ۱۶۹).

افلاطون به روشنی اهمیت آموزش موسیقی را در آغاز کودکی گوشزد کرده بود. وی خاطر نشان ساخته بود که هر چه برای کودکان انجام شود بر آنها اثری دائمی خواهد گذاشت. کسانی که حامی آموزش موسیقی در آغاز کودکی هستند امروزه بر اهمیت انگیزش موسیقی در آغاز کودکی به شکل آواز خواندن برای نوزاد و حرکت دادن آن در حین آواز خواندن تاکید می ورزند (براند ۱۹۸۵، فاکس، ۱۹۹۱، هیج و سیلیک، ۱۹۹۸، استامو ۱۹۹۹، استامو ۲۰۰۱، والریو و دیگران ۱۹۹۸). کسانی که درباره مغز تحقیقاتی انجام داده اند دریافته اند که مهم ترین زمان برای یادگیری

در زندگی کودکان از روزی است که به دنیا می‌آیند (اگر قبل از آن را به حساب نیاوریم) تا سه سالگی (بگلی، ۱۹۹۶). به نظر گوردون خانه مهم ترین مدرسه ای است که کودکان می شناسند و پدر و مادر مهم ترین آموزگارانی هستند که کودکان دارند. به گفته او پدر و مادر که با لحن نسبتاً خوبی می خوانند و بدنشان را با حرکت های منعطف و آزاد تکان می دهند حتی اگر سازی هم ننوازند نیازهای اساسی را برای راهنمایی و تعلیم کودکانشان در جهت توسعه مهارت های موسیقی فراهم می کنند (گوردون، ۱۹۹۰، ص. ۲).

هم افلاطون و هم ارسطو درباره اهمیت حرکت و صدا در آموزش موسیقی بحث کرده اند. اهمیت آموزش در خواندن و حرکت کردن امروزه نیز صادق است. بسیاری از محققان و آموزگاران موسیقی می دانند اگر بچه نتواند آواز بخواند یا جنبش و حرکت همراه با آواز نداشته باشد قادر نخواهد بود که آن سرود را با لحن و ریتم صحیح بنوازد (برتو ۱۹۸۹، گوردون ۱۹۹۰، جوردن ۱۹۸۹، استامو ۱۹۹۹/۱۹۹۸، استامو۱۹۹۹). موسیقی را تجربه کردن از طریق خواندن و حرکت کردن، یکی از خصوصیات رویکردهایی است که در زمینه تعلیم موسیقی وجود دارد (از قبیل رویکرد اورف شولوِرک[۲۶]، رویکرد دالکروز[۲۷] و غیره) که بر فهم تجربی موسیقی به عنوان پیش نیاز توسعه مهارت های اجرا و شناخت موسیقی تاکید دارد.

افلاطون و ارسطو بر این باور بودند که یکی از اهداف آموزش موسیقی این است که جوانان را وادار کند تا بتوانند درباره کیفیت موسیقی که می شنوند داوری کنند و از صدای موسیقی خوب احساس لذت و از صدای موسیقی بد احساس نفرت کنند. البته به اعتقاد آنها این کار بسیار مشکلی

است که کسی که در فعالیت‌های نواختن موسیقی شرکت دارد خود شنونده ای فهیم و داوری درست درباره موسیقی باشد. تعدادی از فلاسفه و زیباشناسان و البته آموزگاران موسیقی با این نظر موافقند. تحقیقات نشان داده اند که تعلیم موسیقی عاملی است که بر ذوق موسیقی افراد اثر می گذارد (لوبلان ۱۹۸۰ و ۱۹۸۲، لوبلان و جین و استامو و مک کراری ۱۹۹۹). ریمر در عین حال که اذعان دارد هدف اولیه موسیقی عمومی باید این باشد که ظرفیت دانش آموزان را برای شنیدن موسیقی بالا ببرد (ریمر، ۱۹۸۹، ص. ۱۶۸) مع ذلک معتقد است که توانایی هر کس برای تفکر در باب هنر مستقیماً به توانایی او برای کنترل مطالب و اطلاعاتی بستگی دارد که در جوف آن در حال اندیشیدن است (ریمر، ۱۹۹۲ ص. ۴۱). این دیدگاه که آموزش موسیقی مستلزم داشتن یک ضابطه فلسفی است و ریشه در شیوه عملی کارکرد موسیقی دارد در نظرات «عمل گرایانی» [۲۸] مانند اسپارشات (۱۹۹۴)، آلپرسون (۱۹۹۴) و الیوت (۱۹۹۵) بازتاب یافته است. اینها معتقدند که برای کسب بینش و بصیرت نسبت به محتوای موسیقی و خودآگاهی در این زمینه ساختن موسیقی که الیوت (۱۹۹۵) آن را «musicing» می نامد ضروری است. الیوت به پیروی از گاردنر (۱۹۹۱) و کایوی (۱۹۹۱) خاطر نشان می سازد که برای درک و فهم نوعی از اجرای کارشناسانه موسیقی، تماشاچی (یا مستمع) نیازمند همان دانش و آگاهی اجرا کننده است که شامل سطح معقولی از شایستگی در اجراهایی از این نوع می باشد (الیوت، ۱۹۹۳ ص. ۶۹). بر این اساس الیوت معتقد است که آموزش مستمعین شایسته و حرفه‌ای و کارشناس موسیقی برای آینده وابسته به آموزش نوازندگان شایسته و حرفه ای و هنرمند موسیقی در زمان حال است (الیوت، ۱۹۹۳ ص.

۸۱). جورگنسن نیز همچون افلاطون به قدرت و مسئولیت آموزش برای جستجو در تحقق آرمان هایی از قبیل آزادی، عدالت، مدنیت و یک جامعه با فضیلت و انسانی باور دارد. اینها آرمان هایی هستند که ارزش بسیار والایی به شرافت و ارزش زندگی بشری می دهند (جورگنسن، ۱۹۹۶، ص. ۳۷). از نظر او به دنبال این آرمان ها رفتن ارزشمند است حتی اگر به طور ناقص و ناتمام تحقق پیدا کنند. وی می نویسد که شیلر جامعه ای را در ذهن می پرورید که اعضای آن بازی و کار می کردند، خیال پروری و تعقل داشتند، هم به طور مشترک و هم به طور انفرادی زندگی را تجربه می کردند، و از طریق مشارکت در کارهای هنری به جامعه ای بهتر امید بسته بودند و برای آن تلاش می کردند (جورگنسن، ص. ۳۹).

جورگنسن با دنبال کردن مسیر تاریخی توجیه آموزش موسیقی در مدارس می گوید ظاهراً ما در تاریخ آموزش موسیقی دوباره به نقطه ای رسیده ایم که آموزش موسیقی جایگاه ضعیفی را در مدارس عمومی اشغال می کند اما «شاید» هم تا اندازه ای این مسأله همیشه چنین بوده است (جورگنسن، ص. ۲۶). به نظر وی توجیه لزوم موسیقی مبتنی بر آموزش زیبایی شناسی تا حدی در انتقال اهمیت آموزش موسیقی در بخش آموزش های عمومی به سیاستگذاران، شکست خورده است. بنابراین اگر قرار است موسیقی در مدارس عمومی از ابتدایی تا سطوح بالای آموزش و پرورش جایگاه محوری داشته باشد باید نوعی فلسفه سیاسی آموزش موسیقی را به راه انداخت تا بتواند از ایده هایی مانند آزادی، دموکراسی، جامعه و اهمیت ارزش های اجتماعی موسیقی سخن بگوید (جورگنسن، ص. ۲۸). البته این بدین معنا نیست که متخصصان استدلال های خود را درباره کیفیت زیباشناسی و هنرمندانه مطالعات

موسیقی بیان نکنند بلکه استدلال های خود را باید به طریقی بیان کنند که برای مردم و سیاستگذاران آموزشی بیشتر قابل فهم و جذاب باشد زیرا به قول جورگنسن اینها گاهی نسبت به هنر غافل و بی تفاوت هستند (جورگنسن، ص. ۲۶). با توجه به این نیاز است که به نظر می رسد مطالعه اندیشه های افلاطون و ارسطو درباره نقش موسیقی می‌تواند انگیزه ای برای ایجاد استدلال ها و افکار جدید به موسیقیدانان و آموزگاران و فلاسفه بدهد تا با دلایل سیاسی و اجتماعی و سایر دلایل، از ضرورت وجود موسیقی در نظام آموزشی عمومی پشتیبانی کنند.

• این مقاله ترجمه ای است از:

Lelouda Stamou. "Plato and Aristotle on Music and Music Education: Lessons from Ancient Greece", International journal of Music Education. (Nedlands, Australia: International Society for Music Education, ISME, May 2002), Vol. 39, No. 1, pp. 3-16.

پی نوشت ها:

۱ـ این واژه برگرفته از واژه یونانی μουσα «موسا» است که به معنای موسیقی و سرود و آواز می باشد. علت این نامگذاری نیز وجود الهه هایی در نظام اساطیری یونان باستان است که به همین نام خوانده می شدند و متولی سرود و آواز و آهنگ و شعر و رقص و نمایش بودند. برخی از اسامی این الهه ها که هومر نیز از آنها یاد می کند عبارتند از کلیو، یوترپه، تالیا، اراتو، اورانیا و غیره. داستان های متعددی درباره روابط این الهه ها با سایر خدایان یونان هست. معروف است که لینوس فرزند کلیو، خالق ریتم و ملودی است و بزرگترین موسیقیدانی بود که تا آن زمان بشر به خود دیده بود. اما چون سرودهایی به افتخار دیونیسوس و سایر قهرمانان یونان سروده بود مورد غضب و حسادت آپولو قرار گرفت و به دست او به قتل رسید. بنابراین در یونان باستان امکان داشت که موسیقی به یک وسیله خطرناک سیاسی نیز تبدیل گردد. (مترجم)

2- singing.

3- speaking.

4- chant.

5- recitative.

6- intonation.

7- Polis.

8- ethos.

۹ـ Kithara یکی از قدیمی ترین سازهای زهی یونان باستان بود که هومر نیز در اشعارش از آن یاد کرده است. البته ممکن است منشأ آسیایی نیز داشته باشد. واژه گیتار نیز از آن گرفته شده است. مسلمانان عرب زبان در گذشته به آن قیثار، قیتورا، قیثاره و قیثارا می گفتند هر چند فارابی در کتابش اشاره ای به آن نکرده است. (مترجم).

۱۰ـ lyre یا lyra از قدیمی ترین سازهای زهی یونان باستان است که در حجاری های آشور و بابل نیز مشاهده شده است. ظاهرا نوع ابتدایی آن نیز مثلث شکل و چهار سیمه به موازات قاعده بوده است. ظاهرا نوعی از آن که به آن lira dicta می گفتند در قرن یازدهم میلادی همان رباب تلقی می شد. (مترجم)

۱۱ـ منظور از سازهای بادی در اینجا بیشتر سازهای ساخته از چوب و نی است و Aulos جزو همین نوع سازها محسوب می شود که در زبان لاتینی در قرون وسطی به آن Calamus به معنای نی می گفتند. بنابراین می توان آن را نوعی نای و نی دانست. (مترجم)

12- rightness.

13- habituation.

14- Stagira.

15- professionalism.

۱۶ـ Dorian Mode منظور گامی است که قوم وابسته به منطقه «دوریس» در موسیقی محلی خود از آن استفاده می کردند. اینها قومی از نژاد هلنی باستان بودند که بر تمدن میسنه ای فائق آمدند و سپس در منطقه پلوپونز و کرت ساکن شدند. (مترجم)

۱۷ـ musica humana بوئتیوس کتابی دارد به نام *درباره اصول موسیقی* که در آنجا با توجه به کیهان شناسی و نظام قدیمی نجوم، رابطه میان موسیقی افلاک را که برای گوش های انسان قابل شنیدن نیست، موسیقی انسانی که هماهنگی زندگی منظم انسانی است و موسیقی ناشی از سازها را مورد بحث قرار می دهد. (مترجم)

18- Boethius.

۱۹ـ Baroque Doctrine of the Affections یکی از نظریه های موسیقی است که در عصر باروک (۱۶۰۰ـ۱۷۵۰ م.) رواج پیدا کرد و بر بسیاری از موسیقیدانان از جمله یوهان سباستیان باخ تاثیر عمیقی داشت. این نظریه از نظریه های قدیمی خطابه اقتباس شده است زیرا اعتقاد بر این بود که هنر استفاده از زبان می تواند عواطف شنوندگان را تحت تاثیر قرار دهد. بر اساس این آموزه سه جفت عواطف و احساسات وجود دارد که روه هم سه گونه انفعال را به وجود می آورد: ۱ـ عشق و نفرت ۲ـ خوشحالی وغم ۳ـ حیرت و میل. اثراتی که موسیقی بر افراد می گذارد می تواند خشم و هیجان و حیرت و قهرمان گرای و تفکر و حتی حالات عرفانی را احیا نماید. پیروان این نظریه معتقدند که اینها عواطف صرف نیستند بلکه حالات روحی هستند و فقط احساسات فردی را تحریک نمی کنند بلکه عموم افراد از آن متاثر می شوند. لذا این آموزه میان انفعالات (Affections) و عواطف (Emotions) نیز تمایز قایل می گردد. (مترجم)

20- Adorno.

21- Schoenberg.

22- Stravinsky.

23- Woodbridge.

24- *Symphoniae Incundae*.

۲۵ـ Georg Rhau (۱۴۸۸ـ۱۵۴۸ م.) ناشر و موسیقیدان آلمانی است که در نیمه اول قرن شانزدهم و در اوایل نهضت اصلاح گرایی پروتستان ها اقدام به چاپ آثار عمده موسیقی نمود. حمایت های راو یکی از عوامل موفقیت لوتر نیز محسوب می شد. لوتر مقدمه ای بر سمفونی راو نوشت و در آنجا نوشت که پس از کلام خدا موسیقی شایسته بیشترین تحسین و ستایش است. (مترجم)

۲۶ـ Orff-Schulwerk رهیافت یا رویکرد «ارف شولورک» یا به اختصار رویکرد «ارف» یکی از رهیافت های آموزشی موسیقی است و ترکیبی از موسیقی، حرکت، نمایش و سخن گفتن است که با بازی بچه ها شباهت دارد. این رهیافت از سوی Carl Orff (۱۸۹۵ـ۱۹۸۲ م.) موسیقیدان آلمانی و همکارش Gunild Keetman در طول دهه ۱۹۲۰ مطرح شد. واژه آلمانی Schulwerk متشکل از دو کلمه است و روی هم به معنای «کار مدرسه» می باشد. این رهیافت حاکی از آن است که بچه در یادگیری زبان نیازی به آموزش رسمی ندارد و می توان با نگاهی دوستانه و غیر سخت گیرانه به بچه ها موسیقی آموخت لذا برای آموزش موسیقی باید فضایی شبیه جهان بازی کودکان برای آنها فراهم کرد. (مترجم)

۲۷ـ Dalcroze این رهیافت بر گرفته از دیدگاه امیل ژاک دالکروز (۱۸۶۵ـ۱۸۷۳ م.) است. وی از خانواده ای سوئیسی در وین به دنیا آمد و در ژنو از دنیا رفت. بر اساس این رهیافت دانش آموز باید موسیقی را از طریق جسم و ذهن تجربه کند. هدف اصلی این رهیافت این است که گوش درون را پرورش دهد و رابطه ای آگاهانه میان ذهن و بدن ایجاد نماید تا بتواند در حین نواختن موسیقی بر خود کنترل داشته باشد. بر این اساس دالکروز تعلیم موسیقی را به سه قسمت تقسیم می کند: سولفژ، بدیهه سازی و یوریتمیک. یوریتمیک که از لحاظ لغوی به معنای «ریتم خوب» است نوعی روش یادگیری است و حاکی از آن است که موسیقی را باید از طریق حرکت تجربه کرد. این روش بر رهیافت ارف نیز تاثیر بسزایی داشته است. مشخصه اصلی رویکرد دالکروز همین رهیافت می باشد. (مترجم)

۲۸ـ Praxialists در مقابل شیوه آموزش موسقی مبتنی بر زیبایی شناسی و حس آمیزی ریمر، شیوه آموزش عملی موسیقی الیوت قرار دارد که بر اساس آن موسیقی صرفا مجموعه ای از اشیاء و محصولات نیست بلکه موسیقی چیزی است که افراد آن را انجام می دهند و بدان عمل می کنند. در واقع موسیقی شکلی از فعالیت ارادی بشر است که دارای چهار بعد می باشد: عامل، عمل، آنچه بدان عمل شده و زمینه عمل. اگر چه «عمل گرایی» جدیداً وارد بحث های فلسفی آموزش موسیقی شده است ولی واژه Praxis از زمان ارسطو در این گونه مباحث وجود داشته است. از نظر ارسطو حرکت و تغییر همیشه دارای هدفی است. الیوت معتقد است که نظریه او عمل گرایی است زیرا مستلزم فهم کامل ماهیت و اهمیت موسیقی است و این چیزی بیش از فهم صرفا قطعات و آثار موسیقی است. (مترجم)

منابع

-Alperson, P. (1994). *Music as Philosophy.* In P. Anderson (Ed.), What is Music: *An Introduction to the Philosophy of Music* (pp. 193-210). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

-Anderson, W. D. (1966). *Ethos and Education in Greek music*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

-Aristotle. *The Politics.* Translated and with an introduction, notes and glossary by Carnes Lord. (1984). Chicago: The University of Chicago Press.

-Barker, E. (1959). *The Political Thought of Plato and Aristotle.* New York: Dover Publications.

-Barker, A. (1984). *Greek Musical Writings*, Volume 1: The Musician and His Art. Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press.

-Begley, S. (1996, February 19). Your Child's Brain: *How Kids are Wired for Music, Math and Emotions.* Newsweek, 327(8), pp. 54-62.

-Betraux,B. (1989), *Teaching Children of All Ages to Use the Singing Voice, and how to Work with Out-of-tune Singers.* In D.L. Walters, &C. C. Taggart (Eds.), Readings in Music Learning Theory (pp. 92-105). Chicago, IL: G.I.A. Publications.

-Brand, M. (1985, March). *Lullabies that Awaken Musicality in Infants.* Music Educators Jour-

nal, 77(7), pp.28-31.
-Elliott, D.J. (1993). *Musicing, Listening, and Musical Understanding.* Contributions to Music Education, 20, pp. 64-83.
-Elliott, D. J. (1995). *Music Matters: A New Philosophy of Music Education,* NY: Oxford University Press.
-Fox, D. B. (1991). Music, Development, and the Young Child. Music Educators Journal, 77 (5), pp.42-46.
-Gardner, H. (1991). *The Unschooled Mind.* New York: Basic Books.
-Gordon, E. (1990). *A Music Learning Theory for Newborn and Young Children.* Chicago, IL: G.I.A. Publications.
-Henderson, M.I. (1957). *Ancient Greek Music, In the New Oxford History of Music,* 1. London.
-Heyge, L. & Sillick, A. (1998). *Music: A Natural Way to Play with Babies.* Early Childhood Connections, 4(4), 8-13.
-Jordon, J. 91989). *Laban Movement Theory and how it can be Used with Music Learning Theory.* In D. L. Walters & C. C. Taggart, (Eds.), Readings in Music Learning Theory (pp. 316-333). Chicago, IL: G. I. A. Publications.
-Jorgensen, E. R. (1994). *Justifying Music Instruction in American Public Schools: An Historical Perspective.* Council For Research in Music Education, 120, 17-31.
-Jorgensen, E. R. (1996). *The artist and the Pedagogy of Hope.* International Journal of Music Education, 27, 36-50.
-Kivy, P. (1991). *Music and the Liberal Education.* Journal of Aesthetic Education, 25(3), 79-93.
-Le Blanc, A. (1980). *Outline of a Proposed Model of Sources of Variation in Musical Taste.* Bulletin of the Council for Research in Music Education, 61, 29-34.
-Le Blanc, A. (1982). *An Interactive Theory of Music Preference.* Journal of Music Therapy, 19, pp. 28-45.
-Le Blanc, A., Jin Y. C., Stamou, L., & Mc Crary, J. (1999). *Effect of Age, Country and Gender on Music Listening Preferences.* Bulletin of the Council for Reaserch. 141, pp. 72-76.
-Lippman, E. A. (1963). *The Sources and Development of the Ethical View of Music in Ancient Greece.* The Musical Quarterly, XLIX(2), pp.188-209.
-Lodge, R.G. (1947). *Plato's Theory of Education.* London: Routledge & Kegan Paul.
-Monro, D. B. (1894). *The Modes in Ancient Greek Music.* NY: Oxford University Press.
-Plato. Republic. *Translated into English with notes and introduction by Bernard Bousanquet.* (1900). Cambridge: University Press.
-Plato. Laws. *Translated, with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle.* (1980). New York: Basic Books.
-Reimer, B. (1989). *A Philosophy of Music Education* (2nd ed.). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

-Reimer, B. (1992). *What knowledge is of Most Worth in the Arts?* In B. Reimer & R.A. Smith (Eds.), The Arts, Education and Aesthetic Knowing (pp.20-50). Chicago, IL: University of Chicago Press.

-Robinson, J. (1994). *Music as a Representational Art.* In P. Anderson (Ed.), *What is Music: An Introduction to the Philosophy of Music* (pp. 165-192). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

-Rogers G. L. (1992). *Why Teach Music? A Historical Overview of Aesthetics. Update*, 10(2), pp. 25-29.

-Sparshott, F. (1994). *Aesthetics of Music: Limits and Grounds.* In P. Anderson (Ed.), What is Music. An Introduction to the Philosophy of Music (pp. 33-98). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

-Stamou, L. (1999). *The Effect of Suzuki Instruction and Early Childhood Music Experiences on Developmental Music Aptitude and Performance Achievement of Beginning Suzuki String Students* (Doctoral Dissertation, Michigan State University, 1998). Dissertation Abstracts International, 59/10, 3769A.

-Stamou, L. (1999, April). *Early Childhood Musical Development: How Research Helps Us Create the Optimal Music Environment for Infants and Young Children.* Paper presented at the Research in Music Education International Conference, University of Exeter, Devon, England.

-Stamou, L. (2001, Fall), *Brain and Musical Development Before and After Death.* Cadenza, 46 (1), p. 47-48.

-Valerio, W. Reynolds, A. Bolton, B. Taggart, C. and Gordon, E. (1998). *Music Play: The Early Childhood Music Curriculum.* Chicago, IL: G. I.A. Publications.

-Winnington-Ingram, R.P. 91954). *Greek Music, Ancient.* In Grove's Dictionary of Music and Musicians,3. London: McMillan.

-Wolterstorff, N. (1994). *The Work of Making a Work of Music.* In P. Anderson (Ed.), What is Music: An Introduction to the Philosophy of Music (pp. 101-129). University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.

نظریه پردازان موسیقی یونان در ترجمه های عربی

هنری جورج فارمر

جالب است بدانیم که اروپای غربی در عصر میانه، غیر از اخباری که می شد جسته و گریخته از کتاب‌های مارتیانوس[1]، کاپلا[2]، بوئتیوس[3]، کاسیودوروس[4] و ایزیدور اشبیلی[5] به دست آورد، تقریباً هیچ اطلاعی از آثار نظریه پردازان موسیقی یونان نداشت در حالی که اعراب از رساله های آریستوکسنوس [أرسطکاس][6]، ارسطو، اقلیدس، نیکوماخوس[7] و بطلمیوس کاملاً اطلاع داشتند. اطلاعاتی که درباره نویسندگان یونانی فوق در آثار عربی محفوظ باقی مانده است برخی آثار آنان را نیز برای ما روشن می نماید. علاوه بر آن به احتمال بسیار وقتی آثار نظریه پردازان عرب[8] که مطالب نسبتاً زیادی از یونانیان وام گرفته بودند به سبکی انتقادی تصحیح شوند، بسیاری از کلمات یا قطعات بحث انگیز رساله های یونانی نیز می توانند روشن گردند. شاید بهتر باشد برای پاسخ به این مسأله در چارچوب یک مقاله مختصر بحث را به دو عنوان تقسیم نماییم: الف ـ نظریه پردازان یونانی ب ـ نظریه پردازان عرب.

نظریه پردازان یونانی

قفطی (وفات ۱۲۴۸ م.) از فیثاغورث به عنوان نویسنده رساله ای در باب موسیقی که به عربی ترجمه شده است یاد می کند.[9] نظریه پردازان

عرب به پیروی از یونانیان فیثاغورث را همچون بنیانگذار نظریه موسیقی ارج می نهند[۱۰] اگر چه در آراء او «نظریه» به معنای واقعی کلمه به میزان اندکی یافت می شود. فیثاغورث نیز مانند هرمس نظراتش درباره نفوذ اخلاقی موسیقی غالباً مورد استفاده قرار گرفته است.

به گفته قفطی، افلاطون در دوران جوانی تقریراتی در باب موسیقی داشت که در هیچ یک از اسناد باقیمانده یونانی یافت نمی شود. کل دانسته های ما از نوشته های افلاطون درباره موسیقی در کتاب *تیمائوس* (بندهای ۳۵ـ۳۶، ۴۷، ۶۷) درج شده است که یوحنا بن بطریق (وفات ۸۱۵ م.) و سپس حنین ین اسحق (وفات ۸۷۳ م.) آن را به عربی ترجمه کردند.

ارسطو تاثیر بسیار زیادی بر نهضت فرهنگی عربی داشت. اعراب از میان آن دسته از نوشته های ارسطو که جنبه های نظری موسیقی را مورد بحث قرار می داد *کتاب المسائل*[۱۱]، *کتاب فی النفس*[۱۲] و *کتاب الحیوان*[۱۳] را در اختیار داشتند. حنین بن اسحق *کتاب المسائل* ارسطو را که بخش نوزدهم آن از موسیقی بحث می کند به عربی ترجمه کرد و همو کتاب «*درباره نفس*» ارسطو را نیز که فصلی از آن به «صوت» اختصاص داشت ترجمه کرده بود. ابو بشر متی (وفات ۹۴۰ م.) *کتاب الحیوان* ارسطو را که یوحنا بن بطریق به زبان عربی برگردانده بود دوباره ترجمه کرد. کتابی را که ونریچ با عنوان *تأسیس موسیقا*[۱۴] به ارسطو نسبت داده[۱۵] ظاهراً خطای یکی از کاتبان است که با کتاب *تأسیس فوسیکا*[۱۶] اشتباه شده است[۱۷]. کتاب دیگری که در زبان عربی به نام ارسطو یاد شده کتابی است با عنوان *قول الحکما فی الموسیقی*[۱۸].

از میان شرح‌هایی که نویسندگان یونان بر کتاب *درباره نفس*

ارسطو نگاشته‌اند شرح های تمیستیوس[۱۹]، سیمپلیکیوس[۲۰] و اسکندر افرودیسی[۲۱] به زبان عربی برگردانده شده است. شرح های تمیستیوس و اسکندر افرودیسی را حنین بن اسحق به زبان عربی ترجمه کرد. حنین یکی از آثار جالینوس[۲۲] را نیز که به زبان عربی *کتاب الصوت*[۲۳] نامیده می‌شد ترجمه کرد. نویسندگان عرب زبان از این گونه رساله ها، جنبه های فیزیکی و فیزیولوژیکی نظریه صوت را یاد می گرفتند.

شماری از آثاری که به زبان عربی درباره *ارغنون*[۲۴] [یا أرغن] و آلات موسیقی مشابه آن به ما رسیده نام ارشمیدس[۲۵]، آپولونیوس[۲۶]، پرگائوس[۲۷] و شخصی به نام مورتوس[۲۸] یا موریستوس[۲۹] را که هیچ متن یونانی از او بر جای نمانده است همراه خود دارند. مهم تر از آن شاید مطالبی باشد که اعراب از گروه بعدی نویسندگان به عاریت گرفتند. طبق کتاب *الفهرست* ابن ندیم (حدود ۹۸۸ م.)، آریستوکسنوس [أرسطکاس] در منابع عربی به‌واسطه دو اثر *کتاب الریموس* و *کتاب الإیقاع* شهرت دارد.[۳۰] ظاهراً کتاب اولی *کتاب الرؤوس* بوده که به دلیل اشتباه کاتب بدین شکل در آمده است. این عقیده مؤید نظر مارکوارد[۳۱]، وستفال[۳۲] و گه ور[۳۳] می باشد. آنان بر این باور بودند که کتاب آریستوکسنوس به نام *مبانی موسیقی*[۳۴] [یا اصول هارمونی] که به دست ما رسیده است در واقع متشکل از دو کتاب جداگانه *رؤوس*[۳۵] و *اصول*[۳۶] می باشد. در مورد *کتاب الإیقاع*[۳۷] نیز که قطعاتی از آن را وستفال[۳۸] از یونانی جمع آوری کرده است روشن است که این کتاب درباره ریتم می باشد. به نظر می رسد که در منابع عربی دو کتاب درباره موسیقی به نام اقلیدس ثبت شده باشد. در *الفهرست* ابن ندیم و کتاب قفطی این دو اثر *کتاب النغم* و *کتاب القانون* نامیده شده اند.[۳۹] *کتاب النغم* احتمالاً رساله ای است که به نام اقلیدس

جعل شده است. این رساله به *درآمدی بر ریتم*[۴۰] [ایساغوجی یا مدخل ریتم] معروف است و منسوب به کلئونیدس[۴۱] می باشد. رساله دوم نیز ظاهراً همان *قانون کوچک*[۴۲] می باشد. در اینجا نکته جالب توجهی مطرح می شود. به نظر می رسد که این دو کتاب در هیچ یک از مجموعه آثار یونان قدیم به اقلیدس نسبت داده نشده است[۴۳] و ظاهراً هیچ نویسنده ای نیز قبل از فرفوریوس *کتاب النغم* را به اقلیدس نسبت نداده است.[۴۴] به هر حال *الفهرست* ابن ندیم نشان می دهد که منابع عربی باید نام اقلیدس را جا به جا کرده باشند و یا اینکه مترجم یا نویسنده *الفهرست* در این مورد از نظر فرفوریوس باید مطلع بوده باشد.

نویسنده *الفهرست* می نویسد نیکوماخوس[۴۵] در عربی بواسطه *کتاب الموسیقی الکبیر*[۴۶] و مختصرات متعدد این کتاب مشهور است.[۴۷] به نظر می رسد این مطلب تا حدی نظری را که فون یان و دیگران مطرح کرده اند تایید می کند[۴۸] بدین معنا که در واقع نیکوماخوس همانطور که در *کتاب مختصر موسیقی*[۴۹] [یا کتابدستی موسیقی] وعده داده بود کتاب بزرگی را به همراه چند کتاب مختصر [درباره موسیقی] تألیف کرده بود زیرا این طور که فهمیده می شود عنوان *کتاب الموسیقی الکبیر* با کتاب بزرگتری که نیکوماخوس خود به آن اشاره دارد تطبیق می کند. احتمالاً کتاب مختصر[۵۰] وی یکی از مختصرات مذکور است که تاکنون به دست ما رسیده است. کتاب *حساب*[۵۱] نیکوماخوس که درباره فواصل موسیقی، قانون و ابزار هارمونی بحث می کند نیز بواسطه ترجمه آن به عربی بدست ثابت بن قره (وفات ۹۰۱ م.) شهرت داشت.

اگرچه *الفهرست* و قفطی و ابن ابی اصیبعه از بطلمیوس به عنوان یک نظریه پرداز موسیقی غفلت کردند ولی ابن عبد ربه (وفات ۹۴۰ م.)[۵۲] و

مسعودی (وفات در حدود ۹۵۶م.)[۵۳] و اخوان الصفا (قرن دهم میلادی)[۵۴] بدین عنوان از او یاد کرده اند و *کتاب الموسیقی* که به آن اشاره نموده اند احتمالاً اثری است درباره موسیقی[۵۵] به زبان یونانی که در حال حاضر در اختیار ما هست. از سخنان مقری (وفات ۱۶۳۲م.) می توان فهمید که زریاب (قرن نهم میلادی) موسیقیدان مشهور اندلسی با *کتاب الموسیقی* بطلمیوس آشنا بوده است.[۵۶]

ما اطلاع دقیقی از اینکه در چه زمان و چه کسی این گونه آثار آریستوکسنوس، اقلیدس، نیکوماخوس و بطلمیوس را به زبان عربی ترجمه کرده است نداریم و نسخه واحدی هم از این آثار در زبان عربی باقی نمانده است. اما در مورد تاریخ ترجمه اینها سرنخی از کتاب *اغانی* در دست هست که ضمن آن اسحاق موصلی (وفات ۸۵۰م.) معروف از کتاب های موسیقی متعلق به «اوائل»[۵۷] [قدما] یعنی یونانیان و ترجمه آنها به زبان عربی برای محمد بن حسن (ابن مصعب) صحبت می کند. ما از شواهد می فهمیم که این واقعه احتمالاً قبل از سال ۸۴۷ میلادی رخ داده است.

چهار تن از مترجمان بزرگی که به موسیقی توجه نشان دادند عبارت بودند از حنین بن اسحاق (وفات ۸۷۳م.)، کندی (وفات حدود ۸۷۴م.)، ثابت بن قره (وفات ۹۰۱م.) و قسطا بن لوقا (وفات ۹۳۲م.). احتمالاً همین دانشمندان بودند که برخی از ترجمه های فوق را عهده دار شدند. حنین بن اسحاق کتابی درباره *اجتماعات الفلاسفه* نوشت که عنوان بخشی از آن *اجتماعات الفلاسفه و نوادرهم فی الألحان و الموسیقی*[۵۸] نام داشت. نسخه عربی این اثر محفوظ باقی مانده[۵۹] و در این کتاب از فیثاغورث، افلاطون، ارسطو، اقلیدس، هرمس و دیگران و از جمله از فانلودوس[۶۰]

نقل قول‌هایی شده است. به نظر می رسد شخص اخیر همان فردی باشد که ابن خردادبه (وفات ۹۱۲م.)[۶۱] فاندوروس یا کاندوروس[۶۲] می‌نامد. الحریزی (قرن ۱۳میلادی) نیز کتاب حنین بن اسحاق را به زبان عبری ترجمه کرده است.[۶۳]

نظریه پردازان عرب

اگرچه به نظر می رسد که هیچ یک از ترجمه های عربی رساله های موسیقی یونانی متعلق به آریستوکسنوس، اقلیدس، نیکوماخوس یا بطلمیوس باقی نماینده است مع ذلک آثار کندی، فارابی، اخوان الصفا، ابو عبد الله محمد خوارزمی، ابن سینا، ابن زیله، صفی الدین عبد المؤمن، شیرازی و دیگران نشان می دهد که چقدر این ترجمه ها و حتی شاید خود متون یونانی با تلاش و دقت مورد مطالعه قرار گرفته اند.

کندی (وفات حدود ۸۷۴ م.) به صراحت اذعان کرده است که در زمینه موسیقی نظری از «اوائل» [قدما] یعنی یونانیان پیروی می کند. چهار(؟) رساله موسیقی منسوب به او که تاکنون به جا مانده است احتمالاً در دوران زمامداری معتصم (۸۳۳ـ۸۴۲ م.) و یقیناً قبل از خاتمه حکومت متوکل (۸۴۷ـ۸۶۱ م.) نوشته شده اند.[۶۴] این مسأله بارها مورد بحث قرار گرفته است که کندی علوم یونانی را از متون یونانی یا از ترجمه های آنها فرا گرفته است.[۶۵] کندی در یکی از رساله هایش به *قیثورا*[۶۶] اشاره می کند که ظاهراً حاکی از آن است که وی در این مورد متکی به یک منبع سریانی است.[۶۷] اگرچه کندی همچون یونانیان درباره نظریه صوت[۶۸]، ابعاد[۶۹]، اجناس[۷۰]، جموع[۷۱] و انواع[۷۲]، لحون[۷۳]، طنینات[۷۴]، انتقال[۷۵] و تألیف[۷۶] بحث می کند با وجود این تعیین دقیق منابع او

کار مشکلی است. از قرار معلوم کندی با آراء اقلیدس و ظاهراً با نظرات بطلمیوس آشنایی داشته است. در عین حال ممکن است بسیاری از نظرات وی در زمینه جنبه های فیزیکی و فیزیولوژیکی نظریه صوت اصالتاً متعلق به خود او باشد.[۷۷] کندی توانایی های استثنایی داشت و به حد کافی از موهبت دانش ریاضی برخوردار بود که به شرح *اصول* اقلیدس و تصحیح و اصلاح آن بپردازد.

فارابی (وفات حدود ۹۵۰ م.) به منابعی اتکا داشت که با منابع مد نظر کندی کاملاً تفاوت می کرد. در واقع فارابی کتاب معروف *الموسیقی الکبیر* را به این علت نوشت که از دستاوردهای نظریه پردازان یونانی در ترجمه های عربی ناراضی بود. وی ابهامات و کاستی هایی را در ترجمه های عربی یافت و چون برای «قدمای یونان»[۷۸] ارزش زیادی قایل بود برای این کمبودها آنان را سرزنش نمی کرد بلکه نواقص و کاستی ها را به کاتبان منتسب می‌ساخت.[۷۹] مهم ترین مراجع فارابی، اقلیدس، بطلمیوس و تمیستیوس بودند. شرح تمیستیوس بر کتاب *درباره نفس* ارسطو به روشی ساده فهم از نظریه صوت بحث می کند. فارابی خود شرحی بر این شرح نوشت.[۸۰] (۲۸) یکی از نویسندگان معاصر اظهارنظر کرده است که فارابی احتمالاً با نظرات آریستیدس کوئینتیلیانوس[۸۱] نیز آشنایی داشت ولی این غیر ممکن است.[۸۲] نظمی را که فارابی در چارچوب آن بخش های مختلف نظریه یونانی را مورد بحث قرار می دهد حاکی از آن است که مرجع اصلی وی اقلیدس بوده است.[۸۳] اخوان الصفا (قرن دهم) پیروان تمام عیار ارسطو بودند و با نوشته های نیکوماخوس، بطلمیوس، اقلیدس و دیگران آشنایی داشتند. به نظر می رسد که آنان مطالب را از کندی (یا منابع او) گرفته باشند زیرا همان اشتباهات کندی را مرتکب شده اند.

به علاوه آنها از کتاب *اجتماعات الفلاسفه* حنین بن اسحاق نیز بهره گرفته اند. بنا به گفته اخوان الصفا، فیثاغورث بنیانگذار نظریه موسیقی بود و نیکوماخوس و بطلمیوس و اقلیدس پس از او آمدند. از این گفته می توان حدس زد که اخوان الصفا رساله های متأخرتر منسوب به اقلیدس را می‌شناختند. نظریه اخوان الصفا درباره انتشار کروی صوت جالب توجه می باشد. این نظریه در هیچ یک از آثار نویسندگان یونانی سابق الذکر بیان نشده است هر چند ممکن است بتوان آن را در کتاب *ویتروویوس*[۸۴] یافت. آیا اخوان الصفا این نظریه را از یک منبع یونانی ناشناخته گرفته اند یا این نظریه اصالتاً متعلق به خودشان است؟[۸۵]

ابو عبد الله محمد خوارزمی (قرن دهم) نویسنده کتاب *مفاتیح العلوم* [۸۶] نیز از نظریه های یونانی بحث می کند. مجموعه لغات و اصطلاحاتی که خوارزمی به کار می برد نشان می‌دهد که او منابعی غیر از منابع مورد استفاده کندی و فارابی را مشاهده کرده است. اشاره او به ابزار موسیقی بیزانسی جالب توجه می باشد زیرا ارائه اطلاعات مستقیم درباره موسیقی بیزانسی در این دوره جای دیگری دیده نشده است.[۸۷]

قفطی ادعا می کند که ابن سینا (وفات ۱۰۳۷ م.) جنبه های مختلفی از نظریه موسیقی را که «قدمای یونان» از آن غفلت کرده بودند مورد بحث قرار داده است. ابن سینا علاوه بر بحثی مطول از این موضوع در اثر به یاد ماندنی اش *شفا* و در رساله کوچک تر خود *النجاة* آثار جداگانه ای نیز درباره نظریه موسیقی به نگارش درآورد. کاسیری[۸۸] و ونریچ[۸۹] گمان کرده اند که ابن سینا نظرات اقلیدس درباره موسیقی را خلاصه کرده است. به نظر می رسد که هر دو این نویسندگان در این مورد نظر قفطی را به درستی قرائت نکرده اند و از آن سوءتعبیر داشته اند. قفطی صرفاً

می گوید که ابن سینا علم اقلیدس (یعنی هندسه) را و نیز حساب و موسیقی را تلخیص کرده است.[۹۰] ابن سینا مستقل از نوشته های فارابی فعالیت می کرد و قرائت او از نظریه یونانی بسیار جالب توجه می باشد.

بنا به گفته ابن ابی أصیبعه، ابن هیثم (وفات ۱۰۳۸ م.) نویسنده دو کتاب *شرح القانون*[۹۱] و *شرح الرومونیقی*[۹۲] بود. این دو اثر باید به رساله های اقلیدسی جعلی اشاره داشته باشند زیرا قفطی عنوان اولی را *شرح قانون اقلیدس*[۹۳] می نامد و بدیهی است که عنوان کتاب دوم نیز *شرح الأرمونیقی*[۹۴] است و به علت لغزش نسخه نویسان بدین صورت نوشته شده است.

ابن زیله (وفات ۱۰۴۸ م.) یکی از شاگردان ابن سینا بود. کتاب *الکافی فی الموسیقی* او که نسخه منحصر به فرد آن در موزه بریتانیا نگهداری می شود نشان می دهد که او وقتی از نظریه های مربوط به مسلمانان و اعراب بحث می کند تا حدی مستقل است ولی در بسیاری از مسایل مربوط به نظریه های یونانی کورکورانه از استادش پیروی می کند. وی نوعی نظام نت نویسی را مورد استفاده قرار می دهد که می توان آن را در *کتاب مختصر موسیقی* نیکوماخوس یافت.[۹۵]

صفی الدین عبد المؤمن (وفات۱۲۹۴م.) هم با نظرات فارابی و هم ابن سینا آشنایی داشت و از هر دوی آنها نقل قول می کند. او که کتابدار المستعصم آخرین خلیفه بغداد بود احتمالاً این فرصت را داشت که ترجمه های اصلی یونانی را که در قرون هشتم، نهم و دهم هجری در بیت الحکمه[۹۶] صورت گرفته بود و هنوز در کتابخانه خلیفه نگهداری می شد مشاهده کند.[۹۷] ما از طریق صفی الدین است که فهمیدیم اعراب برای ثبت ملودی‌های خود از روش نت نویسی نیکوماخسی استفاده

کردند.[۹۸]

اگر چه تاخت و تاز مغول که نابودی کتابخانه های بزرگ شرق اسلامی را در پی داشت و تاراجگری های مسلمانان و مسیحیان در اسپانیا احتمالاً بسیاری از آثار موسیقی یونانی را به زبان عربی از دست ما ربود با وجود این به نظر می رسد که برخی از آنها به‌جا مانده است. این مطلب از کتاب های شیرازی[۹۹] (وفات ۱۳۱۰ م.)، محمد بن مراد[۱۰۰] (قرن پانزدهم) *شرح مولانا*[۱۰۱] و شمس الدین صیداوی[۱۰۲](قرن۱۶) هویداست. در *شرح مولانا* نوعی روش نت نویسی قدیمی یونانی وجود دارد که تا اندازه ای به «علامات»[۱۰۳] آلیپیوس[۱۰۴] شبیه است. شمس‌الدین صیداوی ملودی‌ها را بوسیله خطوط حامل نشان می‌دهد. این روش بی شباهت به نمونه های یونانی (بیزانسی؟) مطرح شده از سوی گالیله[۱۰۵] و کیرشر[۱۰۶] نیست. با توجه به این دیدگاه، نیرنگ و فریبی که بنا به برخی نظرات متوجه کیرشر شده بود باید از او رفع نمود.[۱۰۷] در هر حال وجود یک همتای عربی نکته جدیدی را برایمان هویدا می سازد. آیا اعراب این نظام خاص را از نظریه پردازان بیزانس گرفته‌اند یا باید فرض کنیم که اهل بیزانس اینها را از اعراب اقتباس کرده اند؟

* این مقاله ترجمه ای است از:

Henry George Farmer. "Greek Theorists of Music in Arabic translation". Isis. (Chicago: The University of Chicago Press, February, 1930), Vol. 13, No. 2, pp. 325-333.

(ارجاعات مقاله مبتنی بر روش شناسی جدید نیست و شناخت کامل آدرس منابع تا حدی نیازمند رجوع به سایر منابع و یا آثار دیگر نویسنده است.)

پی نوشت ها:

1- Martianus.

2- Capella.

3- Boethius.

4- Cassiodorus.

5- Isidore of Seville.

6- Aristoxenus.

7- Nicomachus.

۸ـ من اصطلاح «عرب» را درست مثل اصطلاح «انگلیسی» که آن را برای دلالت بر اسکاتلندی ها، ایرلندی ها و اهالی ولز مورد استفاده قرار می دهم عمداً به کار می برم. واژه های «اسلامی» و «مسلمان» کارگشا نیستند زیرا زرتشتی ها، یهودیان و مسیحیان نیز به این فرهنگ عربی خدمت کرده اند. واژه مسلمان (Saracenic) نیز به همان اندازه نامطلوب است زیرا ترک های مسلمان عثمانی را در بر می گیرد و علاوه بر آن این واژه در شرق بی معنی است. [البته این استدلال فارمر تا حدی صحیح می باشد ولی کامل نیست بدین معنا که نویسنده واژه عرب را برای اینکه غیر مسلمانان را نیز شامل گردد به کار می برد ولی مشکل این است که عرب به معنای مسلمان نیست. بر این اساس در اینجا واژه «عرب» مسلمانان غیر عرب از قبیل ابن سینا و فارابی را شامل نمی گردد. شاید همین گونه استدلال های مستشرقین بود که هنوز گروهی از محققان ابن سینا را فیلسوف عرب معرفی می کنند. بدتر از آن اینکه به خاطر دارم در اوایل انقلاب ایران برخی محافل اتحاد شوروی ابن سینا را که زاده افشنه در نزدیکی بخارا بود فیلسوف روس می نامیدند چون زادگاه او در اتحاد شوروی معاصر قرار داشت. جالب این است که به دلیل همین گونه استدلال ها ما گاهی مجبوریم واژه «عرب» را به «مسلمان» یا «مسلمان غیر عرب» و یا «عرب زبان» ترجمه کنیم. مغالطه نژاد، قومیت و زبان خطرات عظیمی را همواره به دنبال داشته است. (مترجم)]

۹ـ قفطی، ص. ۲۵۹.

۱۰ـ *اخوان الصفا*، چاپ بمبئی، ج.۱، ص. ۱۰۲. حاجی خلیفه، ج. ۶، ص. ۲۵۵. فخرالدین رازی، نسخه خطی موزه بریتانیا، بخش شرق شناسی ۲۹۷۲، برگ (۵) ۱۵۴.

11- *Problemata.*

12- *De Anima.*

13- *Historia Animalium.*

۱۴ـ (μουσικη) البته منظور نویسنده این نیست که ارسطو در زمینه موسیقی

کتابی ندارد. بلکه در فهرست آثار ارسطو که دیوگنس لائرتیوس بر می شمارد دو دفتر موسیقی نیز مشاهده می‌شود. ر.ک. به: دیوگنس لائرتیوس. *فیلسوفان یونان*. ترجمه بهراد رحمانی. (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۷)، ص. ۱۹۶ (مترجم).

15- Wenrich. De Auct. Graec. P. 152.

16- *φυσικη (physica).*

۱۷ـ قفطی، ص. ۴۶.

18- *Dicta of the Philosophers on Music.*

19- Themistius.

20- Simplicius.

21- Alexander Aphrodisiensis.

22- Galen.

23- *De Voce.*

24- *Organs.*

25- Archimedes.

26- Apollonius.

27- Pergaeus.

28- Murtus.

29- Muristus.

۳۰ـ *الفهرست*، ج. ۱، ص. ۲۷۰

31- Maequard. Die Harmonische Fragmente des Aristoxenus (1868).

32- Westphal. Metrik, I, pp.36-43.

33- Gevaert. La musique dans l'Antiquite, I, 8. See also Macran, The Harmonics of Aristoxenus, 86 et seq., and Ruelle, Les Elemants harmonique d'Aristoxene.

34- *Ἁρμονικα Στοιχεια (Harmonica Stoikheia).*

35- *Αρχαι (Arkhai).*

36- *Στοιχεια (Stoikheia) = Elements.*

37- *Book of Rhythm.*

38- Westphal. Die Fragmente und Lehrsaetze der Griechen Rhythmiker (1861).

۳۹ـ *الفهرست*، ج. ۱، ص. ۲۶۶ و قفطی، ص. ۶۵

۴۰- *Εισαγωγη Ἁρμονικη (Eisagoge Harmonike).*

41- Cleonides.

42- *Κατατομη Κανονος (Katatome kanonos).*

43- Encyclopedia Britannica, (11th Edition), Vol.9, p. 879.

44- Wallis,Op. Math., (1699), Vol. 3, p. 267.

۴۵ـ در *الفهرست* ابن ندیم نام این شخص را «نیقوماخوش جهراسینی» می نویسد که منظور همان «نیکوماخوس گراسایی» است. (مترجم).

46- *Opus major on music.*

۴۷ـ *الفهرست*، ج. ۱، ص. ۲۶۹.

48- Von Jan, Musici Scriptores Graeci.

49- *Εγχειριδιον 'Αρμονικης (Enkheiridion Harmonikes)*
50- *'Ηενχειριδιον (Henkheirioyion).*
51- Arithmetic.
۵۲ـ ابن عبد ربه، *عقد الفرید* (چاپ قاهره)، ج.۳، ص. ۱۸۶.
۵۳ـ *کتاب التنبیه و الاشراف*، ص. ۱۲۸
۵۴ـ *رسائل اخوان الصفا*، ج.۱، ص. ۱۰۲.
55- τα 'αρμονικα (ta harmonica).
-۵۶ Analectes,Vol 2, p. 87.
57- Ancients.
58- *Dicta of the Philosophers concerning Melodies and Music.*
۵۹ـ نسخه خطی مونیخ، عربی، برگ ۶۵۱.
60- Fanludus.
61- See my article: "Ibn Khurdadhbih on Musical Instruments" in the JRAS., July, 1928.
62- Fandurus or Qandhurus
۶۳ـ متن عبری این اثر با عنوان "Musare ha-filosofim" ضمیمه کتاب ابن جبیرول با عنوان "Takkun middot ha-nefesh" (Riva di Trento, 1562) می باشد. بنگرید به:
Hunain Ibn Ishaq. *Sinnsprueche der Philosophen, nach der hebr. Uebers.* Von Charisi ins Deutsche uebertr. Von A Loewenthal. (Berlin, 1896).
64- See my article in the JRAS., Jan. 1926, "Some Musical MSS. Identified".
[ابن ندیم در *الفهرست* کلاً هفت کتاب را در زمینه موسیقی جزو تالیفات کندی بر می‌شمارد. مترجم]
65- Leclerc, Hist. de la medicine arabe. Tome. I, 135.
۶۶ـ Cithara ، قیثار، قیتورا، قیثاره و قیثارا یکی از آلات موسیقی زهی است که احتمالاً منشأ یونانی دارد و در اشعار هومر از آن نام برده شده است. (مترجم)
۶۷ـ نسخه خطی برلین، (آلوارت) شماره ۵۵۳۱، برگ ۲۴. آلوارت از واژه «قیثارا» در نسخه های خطی موسیقی برلین، بخش شرق، شماره ۲۳۶۱ استفاده می کند.
68- sound.
69- intervals.
70- genres.
71- systems.
72- species.
73- modes.
74- tones.
75- mutation.
76- composition.
77- Berlin MS. (Ahlwardt), 5531, fol. 23. See my History of Arabian Music, pp. 127-128.
78- Ancients.
79- Leyden MS., Or. 651,fol. 2.
80- Wenrich, Op.Cit., p. 279.

81- Aristides Quintilianus.

82- Zeit. Inter. Mus. Gesel.

۸۳ـ آریستیدس همچون آلیپیوس و مارتیانوس کاپلا «اجناس» را بعد از «جموع» می داند.

84- *Vitruvius, De architectura*, V. p.3. See *my facts for the Arabian Musical Influence, Append.* 33, and *my Arabic Musical MSS.* In the Bodleian Library, pp. 4-6.

۸۵ـ *رسائل اخوان الصفا* (چاپ بمبئی)، ج.۱، ص. ۸۸.

86- *Keys of the sciences.*

۸۷ـ *کتاب مفاتیح العلوم* (لیدن، ۱۸۹۵)، صص. ۲۳۶ـ۲۳۸.

88- Bibl. Arab. Hisp. Escur., I, p. 271

89- Wenrich, Op.Cit., p. 189.

۹۰ـ قفطی، ص. ۴۲۱.

91- *Commentary of the Canon.*

۹۲ـ قفطی، ص. ۱۶۸. ابن ابی اُصیبعه، ج.۲، ص. ۹۰.

93- *Commentary on the "Katatome Kanonos" of Euclid.*

94- *Commentary on the "Eisagoge Harmonika".*

95- Brit. Mus. MS., Or. 2361, fol. 226V, 236. Meibom, Ant. Mus. Auct., I,III, 39-40.

96- College of Science.

97- Encyclopedia of Islam, Vol. III.

۹۸ـ نسخه خطی موزه بریتانیا، بخش نسخه های شرقی،شماره ۱۳۶، برگ ۳۸/و.

۹۹ـ نسخه خطی موزه بریتانیا، ضمایم، ۷۶۹۴.

۱۰۰ـ نسخه خطی موزه بریتانیا، بخش نسخه های شرقی، شماره ۲۳۶۱، برگ ۱۶۸/و.

۱۰۱ـ نسخه خطی موزه بریتانیا، بخش نسخه های خطی شرقی، شماره ۲۳۶۱، برگ ۱۳۱/و.

۱۰۲ـ نسخه خطی بودلیان، مارش،۸۲.

103- Σημεια (semeia).

104- Alypius.

105- Galilei, Dialogo della Musica antica (1581), p. 36.

106- Kircher, Musurgia Universalis (1650), Vol. 1, p. 213.

107- Revue des etudes grecques, Vol. 5, p. 266.

فهرست ها

اشخاص

آ

آبگار ۳۲

آرام ۴۳

آکوئیناس ۲۲۷

آندرونیکوس ۱۰۳

ا

احمد آرام ۴۴

آندره ۴۲

ابراهیم(ع) ۲۹ ،۳۰۱، ۳۰

ابن ابی اصیبعه ،۱۵۸،۱۵۷،۹۵،۹۱،۷۰
۱۶۲،۱۶۳،۱۶۴،۳۴۸

ابن تیمیه ۳۰۲

ابن حزم ۱۰۰

ابن حنبل ۱۸۸

ابن خمار ۳۰۵

ابن بطریق ۷۱

ابن جلجل ۱۶۲،۱۶۳

ابن خلدون ۱۱۱، ۱۱۸

ابن رشد ۲۶۶

ابن زیله ۳۵۳

ابن سینا ۲۴۰،۲۳۹،۹۹، ۲۸۴،۲۴۱،
۲۵۳،۲۵۲،۲۵۱،۲۵۰،۲۴۴،۲۴۲، ۲۵۴،
۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۰،۲۵۹،
۲۶۱،۲۶۳،۲۶۵،۲۶۷،۲۷۵،۳۵۳

ابن طفیل ۲۴۰،۲۳۹،
۲۵۳، ۲۴۱،۲۴۲،۲۵۰،۲۵۱،۲۵۲،
۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۱،۲۵۹،
۲۶۳،۲۶۴،۲۶۷،۲۸۳

ابن عربی (ابوبکر) ۲۸۳

ابن عبد ربه ۱۰۰

ابن قطیبه ۱۰۰

ابن قفطی ۷۰

ابن مقفع ۶۹، ۷۰، ۷۱،
۸۸،۹۶،۱۱۸،۲۰۰
ابن کثیر۴۴
ابن میمون ۱۸۳
ابن ناعمه ۷۱
ابن ندیم ۷۲
ابن هیثم ۳۵۳
ابو بشر متی ۳۴۶
ابو حیان توحیدی ۱۰۰
ابو ریحان بیرونی ۲۸۶
ابو سهل مسیحی ۹۹
ابو الفدا ۴۴
ابوالمعالی مقدسی۴۴
ابو عبدالله محمدبن احمد مقدسی۴۴
ابو الهذیل ۱۹۳،۲۰۷،۲۱۴،۲۱۸،
۲۲۱،۲۳۵
ارسطو (=ارسطاطالیس)
۵۶،۶۹، ۷۱، ۷۲، ۷۵،۸۱، ۸۳،
۱۰۲،۱۰۴،۱۰۱،۹۰،۸۴، ۱۰۳،
۱۰۶،۱۰۸،۱۱۵،۱۱۸،۱۲۱،۱۲۲،۱۲۴
۱۲۵،۱۲۶،۱۲۸،۱۳۱،۱۳۳،۱۴۰،۱۴
۱،۲۱۸،۲۱۹،۲۴۴،۳۰۲،۳۱۴،۳۲۳،۳
۲۴،۳۲۵،۳۲۶،۳۲۷،۳۲۸، ۳۲۹،۳۳۱،
۳۳۳،۳۴۵ ،۳۳۲
اسحاق (بن حنین) ۳۰،
۹۱،۱۵۰،۱۵۹،۱۶۵
اسکندر افرودیسی ۳۴۷
اسماعیل ۲۸،۳۰،۳۵،۴۳
افلاطون ۵۶، ۷۱، ۸۴،
۱۱۴،۱۲۲،۱۴۲،۱۵۰،۳۱۴،۳۱۶،
۳۱۷، ۳۱۸، ۳۲۱،۳، ۳۱۹،۳۲۰
۲۲،۳۲۳،۳۲۷،۳۲۸،۳۲۹،۳۳۱،
۳۳۲،۳۳۳،۳۳۵،۳۳۶،۳۴۶
افلوطین ۱۰۵
اقلیدس ۱۶۵،۳۴۶،۳۴۹،۳۵۰،۳۵۱،۳۵۳
اندلسی، صاعد ۷۰
انصاری، عمیر بن سعد ۴۷
ایشویاب کبیر ۴۳
ایشویاهب سوم ۲۰
ایمن نصرالدین الازهری ۴۴

ب
بار صلیبا ۴۱
بطلمیوس ۳۴۵،۳۴۸،۳۴۹،۳۵۱
بحیرا ۲۲، ۴۶
ادموند بک ۴۳

پ
پروکلس ۲۱۳
پدر یعقوب ۲۸،۳۶
پلوتارک ۱۰۲

ت
ترتولیان ۱۶۶
تئودور ابوقره ۳۹
تئودور بارکونی ۲۲، ۲۳
تیموتی۲۵،۲۶، ۴۸
تیموثئوس ۸۳،۹۳

ث
ثابت بن قره ۳۴۹
ثعالبی ۱۰۹

ج

جاثلیق تیموثئوس ۸۰،۸۱
جاحظ ۷۱، ۸۷،۹۵
جهم بن صفوان ۲۱۷
جالینوس (= کلودیوس گالنوس) ۱۰۵
،۱۱۴،۱۵۷،۱۵۸،۱۵۹،۱۶۰،۱۶۱،۱۶۲
۱۶۴،۱۶۵،۱۶۷،۱۷۵،۳۴۷، ،۱۶۳،۱۶۶
جبرئیل ۳۱
حنین بن اسحاق ۳۴۶،۳۵۲

ح

حاجی خلیفه ۲۸۸
حنین (ابن اسحاق)
۸۰،۱۲۱،۱۳۶،۲۸۵،۳۴۹،۳۵۰
حسن بصری ۱۸۷

خ

خواجه نظام الملک ۱۱۰
خوارزمی ۹۹

د

دانیال نبی ۱۹
ج.و.دریورس ۲۷،۳۳
دلیسی اولیری ۴۴
دیونیسیوس ۴۱، ۲۱۲

ر

راحانپه۲۳
رازی، فخر الدین ۱۰۰۰
راغب اصفهانی ۱۳۹،۱۴۵
ری نیک، گ.ج ۲۱
رأس العینی جرجیوس ۲۲،۳۱،
۴۶،۷۴، ۲۱۳

س

سیمون ۲۰
سیریل اسکندرانی ۴۵

ش

شافعی ۱۸۸
شکسپیر ۱۴۸
شمس الدین صیداوی ۳۴۵

ص

صفی الدین عبد المؤمن ۳۵۳،۳۵۴

ع

عامری (ابو الحسن) ۹۹
عبد الحمید ابن یحیی ۱۰۷
عبد الرزاق صغناخی ۲۵۰،۲۵۱
عبد الکریم ابن ابی العوجاء ۲۰۰
عبدالملک۱۷، ۲۱،۲۲،۴۳
عبید الله بن جبرئیل ۱۶۰
جوزف. پ عمر۴۱
عمیربن سعد الانباری۲۵
مسلمه بن عبد المالک ۴۸

غ

غزالی (امام محمد) ۱۱۱،۲۶۴،۲۶۵،۲
۷۷،۲۸۳،۲۸۴،۲۸۷۲۸۸،۲۹۲،۲۹۳،۲
۹۴،۲۹۵،۲۹۸،۲۹۹،۳۰۱،۳۰۲

ف

فارابی ۵۵، ۵۶،۹۱،۱۰۰،

۲۵۶،۲۸۴،۳۵۳
فرفوریوس ۱۰۵،۱۳۶
فلوطین ۲۱۹،۲۹۴،۲۹۵،۲۹۸،۳۰۳
فیثاغورث ۳۲۹،۳۴۵،۳۴۶،۳۴۹

ق

قاسم بن ابراهیم ۲۰۱
قاضی صاعد اندلسی ۹۶
قاضی عبد الجبار معتزلی ۱۹۶،۲۰۱،۲۱۹
قسطا بن لوقا ۳۴۹
قفطی ۳۴۵،۳۴۸

ک

کندی (یعقوب بن اسحاق) ۸۰،۹۹،۲۱۸،۳۴۹،۳۵۰،۳۵۱
کنستانتین ۳۴، ۵۱
کیرشر ۳۵۴
کیکاووس (بن وشمگیر) ۱۱۰

گ

گالیله ۳۵۴
گرگوری نیسه ای ۲۱۱،۲۱۲

م

ماکسیموس ۲۱۳
مامون ۷۶،۸۰
متودیوس پترایی ۲۱
محمد(ص) ۱۵، ۳۵،۳۲،۳۱،۲۹،۱۶، ۴۶،۲۰۱،۳۰۰
متودیوس دروغین ۲۰،۲۲
مریم(ع) ۳۰، ۳۱
مسکویه ،۱۲۶،۱۲۵،۱۲۴،۱۲۳،۱۲۲،۱۲۱ ۱۴،۱۴۰،۱۳۸،۱۳۷،۱۳۵،۱۳۳،۱۳۱،۱۲۸ ۱،۱۵۱،۱۵۲
مسلمه بن عبدالملک ۲۸،۳۷
مسیح (عیسی) ۲۰ ،۲۳ ،۳۲،۳۱،۳۰،۲۴ ،۲۰۵،۲۰۳،۲۰۲،۲۰۱،۱۶۷،۱۶۴،۳۵،۳۳، ،۳۰۰
معبد جهنی ۲۱۵
موسی ۳۰۱،۳۰۰،۱۶۷
موسی الأسواری ۱۹۳
مهدی(ع) ۴۴
خلیفه مهدی ۲۵

ن

نسطوریوس ۴۵
نلئوس ۱۰۲
نونوس ۴۰

و

واصل بن عطا ۱۹۰،۲۰۶
ولید بن عبد الملک ۴۴

ه

هاجر ۳۶،۴۳
هارون الرشید ۸۱،۲۱۷
مستر هاکس ۴۳
هرمس ۲۸۹،۲۹۳،۲۹۴،۳۵۰
هیپولیتوس ۱۶۶

ی

یوحنا بن بطریق ۳۴۶
یوحنای دمشقی ۵۰

۲۳۴،۲۳۰،۲۲۵،۲۰۹،۲۰۷،۲۰۶،۲۰۵،۵۲
یحیی۴۴
یحیی بن عدی ۱۸۳،۱۴۵
یحیی نحوی ۲۸۷،۲۸۶،۱۸۳،۱۵۹،۷۴، ۳۰۵
یعقوب ادسایی ۴۳
یفرایم مقدس ۲۲

کتاب ها

آ

آنالوطیقا ۷۰، ۷۴، ۷۵، ۷۶

الف

ابودیقطیقا ۸۲،
احسن التقاسیم فی معرفه الاقالیم ۴۴
احیاءعلوم الدین ۲۹۳،۲۸۹،۲۸۸
اخلاق نیکوماخوس ۱،۱۲۶،۱۲۵،۱۲۱
۱۴۴،۱۴۳،۱۴۰،۱۳۷،۱۳۶،۲۹
اخلاق راغب ۱۴۶
الادب الکبیر ۱۱۰
ارگانون (= ارغنون) ۹۲
ارغنون ۷۵، ۷۶، ۳۴۷،۱۰۴،۸۲،۷۹
اسکولیون۲۲ ،۲۳
اشارات وتنبیهات ۲۴۱،
۲۵۱،۲۴۹،۲۴۸،۲۴۷، ۲۵۵، ۲۵۷
اغانی ۳۴۹،۹۳
افسانه اسکندر۲۱
انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی۴۴
انجیل۳۴،۳۳
انجیل دوازده حواری۲۲
انجیل لوقا۳۱
انجیل یوحنا ۳۶
الانصاف ۲۵۰
ایساغوجی ۷۶

ب

باری ارمیناس ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۹۵،۷۴
البدایه والنهایه۴۴
بیت المقدس ۲۰۶
بلوهر ویوذاسف ۱۰۷

ت

تاجر ونیزی ۱۴۸
تاریخ ادبیات عرب ۵۶
تاریخ الاسلام ووفیات المشاهیر والاعلام
۴۷، ۴۹
تاریخ الأطبا ۱۶۶،۱۵۹
تاریخ الحکماء ۷۰
تاریخ کلیسا ۱۶۵
تاریخ مختصر الدول ۴۹
تحقیق ماللهند ۲۸۶
التعریف بطقات الامم ۸۶
تفسیر اسماء الحکماء ۵۵

تقویم البلدان۴۴
تورات ۳۳،۱۵۹
تهافت الفلاسفة ۲۶۷،۲۸۴،۲۸۵،۲۸۶
تهافت التفهافت ۲۶۷،۲۸۳
تهذیب الاخلاق ۱۲۱،۱۳۶،۱۴۴،۲۲۱

ج

جوامع الاسکندرانیین ۱۰۵
جالینوس پس از گذشت سال های بسیار ۱۶۱
جمهوری ۳۱۴،۳۱۵،۳۱۶،۳۱۹،۳۲۱

ح

حجة الحق ۲۸۴
حجج برقلس فی قدم العالم ۲۸۵
الحیوان ۷۱، ۸۷، ۸۸
حیّ بن یقظان ۲۳۹،۲۴۱،۲۴۷،۲۴۹،۲۸۳

خ

خدای نامه ۶۹
خسرو وریدک ۱۰۹
خطابه تعلیمی بزرگ ۲۱۱

د

درباره آرای بقراط وافلاطون ۱۰۵
درباره آسمان ۱۴۹
درباره اسماء الهی ۲۱۲
درباره ایمان صحیح ۲۱۳
درباره کتاب های خودم ۱۶۰،۱۷۵
درباره اخلاق ۱۶۰
درباره منافع اعضای بدن ۱۶۶
درباره نفس ۳۴۶
دلالة الحائرین ۱۸۳،۱۸۴
دینکرد ۱۹۳

ذ

الذریعة إلی مکارم الشریعة ۱۴۶

ر

راهبی در مجلس امیر۲۷،۳۸
رسالة إلی الکتّاب ۱۱۵
رساله دفاعیه ۴۰
رسائل اخوان الصفا ۹۰
رسالة الصحابه ۱۱۰
رسالة فی ماهیة العدل ۱۵۳

ز

زاغه گنج۲۱
زندگی نامه ها ۱۰۲

س

سر الأسرار ۱۰۸،۱۱۱، ۱۱۸
سراج الملوک ۱۱۱
سرچشمه معرفت ۲۰۶،۲۰۷،۲۰۸
السیرة النبویة ۴۸
سماع طبیعی ۷۶، ۸۹،۹۳
سمع الکیان ۷۶،۹۰
سیاست نامه ۱۱۰
سیاست ۳۲۳،۳۲۵،۳۲۶،۳۲۷

ش

شرحی بر جمهوری افلاطون ۱۶۰
شرح قسم بقراط ۱۶۱

شفا ۲۴۱،۲۴۶،۲۴۴،۲۴۵،۲۵۱،
۲۵۵،۲۶۵،۲۷۵،۳۵۲ ،۲۵۴، ۲۵۲،۲۵۳
شکند گمانیک ویچار ۱۹۶

ص
صوان الحکمة ۱۰۹

ط
طبقات الأطباء والحکماء ۱۶۲
الطبقات الکبری ۴۸
طبقات الامم ۷۰
طوبیقا ۸۱، ۸۳

ع
عقد الفرید ۱۰۰
علیه طیایی، رساله ۴۱
علیه کفار، رساله ۴۱
عیون الأخبار ۱۰۰
عیون الأنباء ۷۰،۹۰،۹۱،۱۵۸

غ
غرر السیر ۱۰۹

ف
فصل المقال ۲۸۳
فضائل النفس ۱۵۲
فضائل بیت المقدس۴۴
الفهرست ۷۰، ۷۱، ۷۲،۷۴، ۸۰، ۸۲،
۸۷،۸۹،۹۰،۹۳،۲۲۰،۳۴۷،۳۴۸
فی آراء أبقراط وافلاطن ۱۱۴
فی اسرار الحکمة المشرقیة ۲۵۸
فی علاج التشریح ۱۵۹

ق
قابوسنامه ۱۱۰
قاطیغوریاس ۷۰، ۷۱، ۷۲،۹۵
قاموس کتاب مقدس۴۳
قرآن ۱،۱۹۳، ۱۹۰،۱۸۷،۴۱،۳۵،۳۳،۳۱،۲۸
۹۶،۲۰۱،۳۰۰
القسطاس المستقیم ۲۹۹
قصه عاشقانه جولیان۲۱
قوانین۳۱۴ ،۳۱۹،۳۱۸،۳۱۷،۳۱۶،۳۱۵

ک
الکافی فی الموسیقی ۳۵۳
کتاب الایقاع ۳۴۷
کتاب الریموس ۳۴۷
کتاب الرؤوس ۳۴۷
کتاب التاج ۱۱۰
کتاب الحیوان ۳۴۶
کتاب العبر ۱۱۱
کتاب فی النفس ۳۴۶
کتاب المسائل ۳۴۶
کتاب مقدس۱۸،۲۹،۳۵
کتاب مقدس دانیال۲۲
کتاب النغم ۳۴۷،۳۴۸
کتاب القانون ۳۴۷
کلیله ودمنه ۶۹، ۷۰، ۱۰۷،۱۴۶

م
المجسطی ۸۰
مجموعه ای علیه غیر مسیحیان ۲۲۷
مختار الحکم ۱۰۹
مروج الذهب ومعادن الجوهر۴۴

مسحیت آغازین وترتیب یونانی ۲۲۷
المستظهری ۲۸۴
المسالک والممالک ۱۶۴
مشکاة الأنوار ۳۰۳،۲۹۸،۲۹۵،۲۹۴
معاذلة النفس ۲۸۸، ۲۹۳،۲۸۹
معجم البلدان ۴۴، ۴۵
المغنی ۱۹۶
مفاتیح العلوم ۹۴،۹۵
المهذب ۹۴
مناظره میان مسیحی ومسلمان ۲۰۶
المنقذ من الضلال ۲۶۴،۲۶۶
موافقة صحیح المنقول لصریح المعقول ۲۸۳
الموسیقی الکبیر ۳۴۸،۳۵۰
میزان العمل ۲۸۳

مکان ها

الف
ارّجان ۴۶
ارمنستان ۲۰۹
ادسا ۳۲، ۲۰۹
اسکندریه ۴۲
اسیوط ۱۶۴
انطاکیه ۲۱۸،۴۲،۲۴
اورشلیم ۲۱
اورفا ۴۵
ایران
۲۳۱،۲۰۱،۱۹۹،۱۹۳،۱۹۲،۱۹۱،۱۸۳،۲۱

ب
برگاما (=پرگامون) ۱۷۶،۱۵۷
بصره ۱۹۴
بمبئی ۱۹۲
بیت المقدس ۱۷، ۲۰۹،۱۶۳،۴۳،۴۲
بیت حاله ۲۷
بیزانس ۲۰۲،۱۸۳،۱۹

پ
پل میلویان ۳۴

ت
تلا ۱۸
ترکیه ۴۴

ح
حجاز ۱۵

ن
النجاة ۳۵۲
نصیحة الملوک ۱۱۱
نقض المنطق ۲۸۳

ه
هزار توی کوچک ۱۶۵

ی
الیتیمه ۷۰، ۸۶

حران ۱۸، ۴۵، ۲۱۸،۵۲
حیره ۲۷

د
دمشق ۱۷
دیر مار عبده ۲۷

ر
رشینه ۱۸
روم ۴۲
رها ۴۵
ریوارداشیر ۲۰، ۴۶

س
سنجار ۲۱

ش
شام ۱۵

ص
صنهدرین ۱۷۹
صقلیه ۱۶۳
صکانیه ۱۶۳

ط
طبرستان ۱۹۲
طور عابدین ۱۸

ع
عراق ۱۵، ۲۰۹،۲۸،۲۷

ف
فارس ۱۹۲

ق
قبة الصخره (گنبد صخره) ۴۳،۴۴
قسطنطنیه ۱۶۲،۴۲

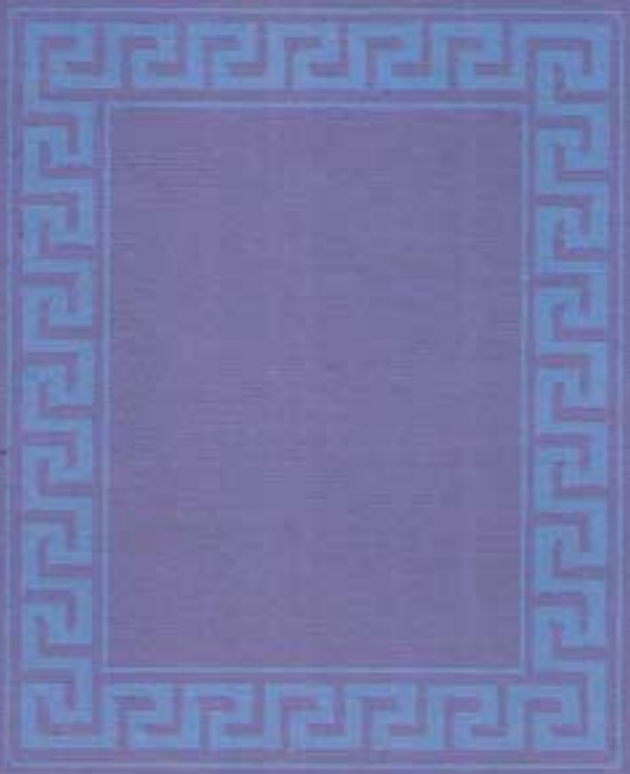
ک
کرمان ۱۹۲
کوفه ۲۷

گ
گجرات ۱۹۲
گرونینگن ۲۷
گنبد صخره ۱۷
گوتینگن ۴۳

م
مسجد الاقصی ۴۳
مسجد اموی ۱۷،۴۴
مسجد بنی امیه ۴۴
مسجد جامع دمشق ۴۴
مصر ۲۰۹

ن
نوتردام ۴۱
نصیبین ۵۲

ی
یزد ۱۹۲



ISBN:978-964-224-376-1

۱۳۵۰۰ تومان

نشر علم