

روش‌شناسی مواجهه حکیمان بزرگ مسلمان با جریان ترجمه دوره عباسی

سیدمحمدعلی دیباجی*

چکیده

«نهضت ترجمه» عنوانی است که محققان مطالعات اسلامی در غرب، بر جریان ترجمه کتب ملل مختلف به زبان عربی در دوره عباسی، نهاده‌اند. این جریان که حدود دو قرن بصورت‌های مختلف، خودجوش یا هدایت‌شده، ادامه داشت، واکنش‌هایی را در جامعه اسلامی بدنبال داشت. یکی از پرسش‌های مهمی که در اینباره مطرح است اینست که حکمای بزرگ مسلمان آن دوره، بویژه کندی، فارابی و ابن‌سینا، چه موضعی در اینباره داشته‌اند؟ مقاله پیش‌رو نشان می‌دهد که برخلاف پاسخ رایج در تاریخ‌نگاری جریان ترجمه، در این برهه بجای نهضت ترجمه با یک نهضت حکمی همپای نهضت علمی در تاریخ اسلام مواجهیم و حکمای مذکور، حکم سه مسئله، یعنی پدیده ترجمه، مترجمان و مفسران، و علوم ترجمه و تفسیرشده را از یکدیگر جدا کرده‌اند. آنها بر اساس نهضت حکمی خویش که با اصول اندیشه اسلامی مطابقت دارد، سه مواجهه با این موضوع داشته‌اند: روش‌شناختی، اصلاحی و انتقادی. آنان بر مبنای حکمت‌اندیشی خود، علوم ترجمه شده را با آموزه‌های

۱۷

تاریخ پذیرش: ۹۹/۴/۱۴

تاریخ دریافت: ۹۹/۲/۱۳

* دانشیار گروه فلسفه، پردیس فارابی دانشگاه تهران، قم، ایران؛ dibaji@ut.ac.ir

این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی ۲۲۰۲۰۲۲/۰۱/۰۷ است که با استفاده از اعتبارات معاونت پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.



حکمت در اسلام میسنجیدند و با نوآوریهای خویش، از آن در بنای نظام حکمی خود بهره میبردند.

کلیدواژگان: نهضت ترجمه، نهضت علمی، فلسفه مشاء، حکمت اسلامی، امام صادق (ع)، کندی، فارابی، ابن سینا.

* * *

مقدمه

«نهضت ترجمه» (Translation movement) اصطلاحی است که محققان غربی بر جریان آشنایی مسلمانان با علوم و اندیشه‌های ملل مختلف که در قرون دوم تا چهارم قمری برقرار بود، گذاشته‌اند. این جریان چنانکه از متون تاریخی برمی‌آید در پی فتح کشورهای مختلف بدست مسلمانان و اختلاط اقوام و پیروان ادیان گوناگون در سرزمینهای فتح شده یا شهرهای تازه تأسیس مانند بغداد، شکل گرفت.

دربارۀ علل، انگیزه‌ها، مسائل تاریخی، مسببان، مخالفان، موضوع کتب ترجمه شده، مترجمان، ملیت و جایگاه اجتماعی مترجمان و واکنش نخبگان و عالمان مسلمان به این جریان، مطالب بسیاری در کتب تاریخی قدیم وجود دارد. در دورۀ جدید و مطالعات معاصر نیز با اینکه تحقیقات زیادی دربارۀ مجموعه‌های تاریخی و اسناد مرتبط با این جریان انجام شده، اما هنوز چالشها و مسائل پیچیده بسیاری در این موضوع مطرح است. محققان مطالعات اسلامی در غرب، همچون فلوگل، ونریش، اشتاین اشنایدر، اولمن، گرهارت اندرس، روزنتال، فان اس و دیمیتری گوتاس، طی قرن گذشته، بخش اعظم تلاش خود برای شناخت و آگاهی از تمدن و فرهنگ اسلامی را مصروف این جریان کرده و آثار متعددی را خلق کرده‌اند که سبک نگارش و رویکرد آنها برای بسیاری از نویسندگان عرب و مسلمان الگو شده است. نوشتار پیش‌رو در بررسی دیدگاههای مطالعات اسلامی غرب، بدلیل رعایت اختصار، بیشتر به

۱۸



دیدگاه‌های گوتاس که وارث همه تحقیقات گذشته است، ارجاع می‌دهد. در این مقاله نحوه مواجهه سه حکیم بزرگ مسلمان (کندی، فارابی و ابن‌سینا) با جریان ترجمه در موضوعات فلسفی مورد بحث قرار می‌گیرد. این مسئله هم از این حیث که هر سه حکیم، در معاصرت ادوار این جریان (یعنی آغاز، میانه و پایان آن) بودند و هم از این نظر که آنها نقش تعیین‌کننده‌ی در نهضت علمی و تأسیس حکمت اسلامی داشته‌اند، اهمیت دارد. پژوهش حاضر، این موضوع را بر مبنای رابطه نهضت علمی اسلام با جریان ترجمه، فعالیت فلسفی سه حکیم مذکور و راهبردهای مؤثر در رویکرد آنها مورد بحث قرار داده و سه نوع مواجهه را تبیین می‌کند که عبارتند از: مواجهه روش‌شناختی، اصلاح‌نگر و استقلال‌محور. اما پیش از بحث در مورد این سه محور، سخن درباره رابطه جریان ترجمه با تشکیل تمدن اسلامی، تاریخ‌نگاری این موضوع، شکلگیری این جریان و مباحث مربوط به آن - مانند بیت‌الحکمه و فعالیتها و اهداف آن - ضروری مینماید.

۱. نسبت تمدن اسلامی و جریان ترجمه (چالشهای تاریخ‌نگاری ترجمه)

اینکه مسلمانان از قرن دوم تا قرن پنجم هجری تمدنی بزرگ برپا کردند، بلحاظ تاریخی تردیدناپذیر است؛ پرسش اینست که نقش ترجمه دوره عباسی در پیشرفت علوم و تمدن‌سازی کشورهای اسلامی چه بوده است؟

جاناناتان لیونز، نویسنده کتاب بیت‌الحکمه، معتقد است ظهور مکتب جدید، تقاضای ترجمه بیشتر و بهتر منابع یونانی و دیگر زبانها را افزایش داد و بر خلاف تصور رایج در غرب، این ترجمه‌ها نبود که باعث رشد علم و فلسفه شد. در واقع رجوع به ترجمه‌ها، آزمایش دوباره، تصحیح دیدگاههای یونان و ابداع واژگان جدید و توانایی بسیار بالای زبان عربی برای علم و فلسفه، عوامل رشد هستند و بهمین دلیل رجوع به ترجمه‌ها یکی از عوامل است نه تنها علت (لیونز، ۱۳۹۳: ۱۳۷).

جان هابسون، استاد دانشگاه شیفیلد انگلستان، در کتاب ریشه‌های شرقی

۱۹

تمدن غرب، مینویسد: علوم یونان باستان در نظر مسلمانان کامل نبود و آنها در نهضت علمی خود با فعالیتها و آزمایشهایی که انجام دادند، در حوزه‌های مختلفی چون پزشکی، نجوم، نورشناسی، فیزیک و... همچنین در فلسفه، به دستاوردهای شگرفی رسیدند... که در یونان از آن خبری نبود. بعدها این نتایج الهامبخش انقلاب علمی اروپا شد... او معتقد است این دستاوردهای مسلمانان بدلیل رویکرد «اروپامداری» (Eurocentrism) در علم، نادیده گرفته میشود (هابسون، ۱۳۸۷: ۱۷۶-۱۷۳).

رابرت بریفوه (Robert Briffault /1847-1948)، پزشک و مردم‌شناس فرانسوی، میگوید: آنچه ما در اروپا بدان علم میگوییم، همانند روش علمی، مشاهده، اندازه‌گیری و... چیزی نیست که یونانیان از آن آگاهی داشته و به ما رسیده باشد، بلکه این روح علمی و روش تحقیق توسط مسلمانان به جهان اروپا راه یافت (Briffault, 1928: p.192).

از طرف دیگر، برخی از اندیشمندان مسلمان حتی جریان ترجمه را مانع پیشرفت دانسته‌اند. برای نمونه اقبال لاهوری، فلسفه و تعالیم یونانی را مانع علوم تجربی در میان مسلمانان میدانند (اقبال، ۱۳۴۶: ۱۴۸).

در مقابل، گروهی تأثیر ترجمه‌ها را بحد اغراق آمیزی تام و تمام می‌شمرند. برای مثال، دیمیتری گوتاس (Dimitri Gutas)، محقق آمریکایی و استاد مطالعات اسلامی دانشگاه ییل، معتقد است دانشمندان دربار عباسی بدلیل آشنایی با چند زبان، مسئول انتقال دانش بدون نیاز به ترجمه بودند. او این مسئله را دلیل ظهور خبرگان متعدد در دربار عباسیان میدانند (گوتاس، ۱۳۸۱: ۲۰-۲۳).

سخن او میتواند به این نتیجه منجر شود که همه دستاوردهای دانشمندان مسلمان در آن دوره، مدیون کتب ترجمه شده است! دو مورد اخیر (سخن اقبال و گوتاس) نمونه‌هایی از چالشهای متناقض تاریخنگاری جریان ترجمه است و نشان میدهد که این بحث هنوز نیازمند صرف زمان و کاوش و تحلیل منصفانه است تا حقایق زیادی کشف شوند.

مقاله حاضر در پی مسئله‌گشایی از همین ادبیات در حوزه فلسفه، گونه‌شناسی واکنش فیلسوفان و حکیمان بزرگ مسلمان به پدیده ترجمه، چگونگی ارتباط آنها با آثار ترجمه شده و فعالیت فلسفی آنها در استفاده از این پدیده در ارائه حکمت است. برای تصور روشنتر از نقش حکمای مذکور، باید نیم‌نگاهی به نخستین فعالیتها در قرن اول هجری داشته و فرایند پیدایش نهضت علمی در اسلام را از لحاظ تاریخی مرور کنیم؛ همچنین علت و انگیزه‌های توسعه این جریان را مورد بحث قرار دهیم.

۲. گاهشمار نخستین ترجمه‌ها و مترجمان

این گاهشمار را میتوان در موارد زیر مطرح کرد:

اول: گویا نخستین فردی که در دوره اسلامی به ترجمه پرداخت، خالد بن یزید (وفات حدود سال ۱۰۲ هجری) است. گفته شده که او بکمک فردی بنام استفان قدیم، کتابهایی را در اواخر قرن اول، در موضوع کیمیا و نجوم، ترجمه کرده است. او نزد راهبی رومی بنام مریانوس علم کیمیا را فرا گرفت (صفا، ۱۳۷۴: ۳۷). البته برخی از مورخان در اینکه او با دانش کیمیا آشنا بوده یا بر فرض آشنایی، آن را از متون یونانی گرفته باشد، تردید کرده و این نسبتها را ساخته منابع متأخر دانسته‌اند. شاید بر اساس همین تردیدها بوده که ابوریحان بیرونی در آثار الباقیه دانش خالد را برگرفته از دانیال نبی (نه معلمان و کتابهای یونانی) دانسته است (بیرونی، ۱۳۸۶: ۳۰۳-۳۰۲).

دوم: عمر بن عبدالعزیز (که از سال ۹۹ تا ۱۰۱ هجری حکومت کرد) کتابی را از خزانه خلافت بیرون آورده و منتشر کرد که اندکی پیش از مرگ او توسط فردی بنام ماسرجویه، طبیب دربار بنی امیه، از سریانی به عربی ترجمه شده بود (صفا، ۱۳۷۴: ۳۷).

سوم: در زمان حاکمیت هشام بن عبدالملک (۱۲۵ - ۱۰۵ ه.ق) ترجمه‌های محدودی صورت گرفت. دیمیتتری گوتاس میگوید: کارگزاران دولت در شام و فلسطین در اثنای دوره اموی، درست همانطور که دیوان یا دستگاه اجرایی را

۲۱

از یونانی به عربی ترجمه کردند، کتب فارسی (پهلوی) را نیز به عربی برگرداندند؛ بخشی از این ترجمه‌ها جنبه تاریخی و ادبی داشت (گوتاس، ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸).

چهارم: برخی از منابع تاریخی از مترجمان دیگری در دوران بنی‌امیه نام برده‌اند که هر کدام کار محدودی در ترجمه متون انجام دادند، اما شمار آنها به ده تن نمی‌رسد و کار آنها بیشتر به طب و ادبیات مربوط است.

پنجم: منصور دوانیقی، دومین حاکم عباسی (که از سال ۱۳۶ تا ۱۵۸ حاکم بود)، در دهه دوم حاکمیت خود، وقتی دارالخلافة را به بغداد منتقل کرد، کتب ترجمه شده پیشین را جمع‌آوری کرده و ترجمه کتب نجومی را هم در دستور کار قرار داد و محلی برای آنها در مقر خویش در نظر گرفت بدین ترتیب مرکزی بنام خزانه‌الحکمه در بغداد پدید آمد.

چنانکه خواهیم دید، تلاش جدی و مستمر برای ترجمه متون ایرانی، سریانی و یونانی از نیمه دوم قرن دوم و بوسیله منصور دوانیقی آغاز شده و پیش از آن، فعالیتها پراکنده و اندک بوده است. اما علت این مسئله چیست؟ در پاسخ، برخی گفته‌اند: بطور کلی رویکرد عباسیان، از جمله منصور، به ترجمه، ناشی از دو علت است: فارغ‌البال بودن از کشورگشایی و عدم ترجیح عجم بر عرب؛ درحالیکه امویان و مروانیان هم مشغول کشورگشایی بودند و هم عرب را بر عجم (عمدتاً ایرانیان) ترجیح میدادند و بنابراین فرصت و انگیزه لازم برای پرداختن به ترجمه با یک برنامه حساب شده را نداشتند (صفا، ۱۳۷۴: ۳۸). اما این تحلیل، با رفتار و ویژگی بسیاری از حاکمان عباسی سازگار نیست. برای نمونه، این نگرش با کار هارون‌الرشید که کشورگشایی زیادی داشت و با رفتار مأمون که در خراسان به ترجمه روی نیاورد ولی در بغداد اهتمام زیادی به آن داشت، نمی‌سازد. برخی دیگر، مثل دیمیتری گوتاس، «ایرانی‌گرایی» منصور را دلیل این مطلب دانسته‌اند که در ادامه آن را بررسی خواهیم کرد.



۳. پیشگامی مدینه النبی در نهضت علمی

اسناد تاریخی نشان می‌دهند که در اوایل قرن دوم هجری، مقارن روزگاران که ترجمه‌های پراکنده و معدودی در سرزمینهای فتح شده انجام میشد، در مدینه النبی بطور مستقل، نهضتی علمی مسلمانان بوجود آمده بود. این نهضت، بیشک، ریشه در تعالیم قرآن و دستورات پیامبر (ص) و اهل بیت (ع) و تلاش صحابه راستین و تابعان آنها داشت، اما آغاز تحقق اجتماعی آن در دوره امامت ششمین پیشوای شیعیان، امام جعفر صادق (ع) و بزعامت ایشان (و پدر بزرگوارشان، امام باقر (ع) که زمینه‌های این نهضت را بوجود آورده بود) صورت گرفت. امامت ایشان از سال ۱۱۴ هجری تا ۱۴۸ ادامه داشت، اما آن مقطع تاریخی که نهضت علمی در آن مجال ظهور و رشد پیدا کرد، حدود دهه سوم قرن دوم، یعنی تنها یک دهه از امامت حضرت بود (جعفریان، ۱۳۹۳: ۴۳۵). در این دهه، دولت بنی‌امیه و بنی‌ مروان ضعیف شده و قیامهای بنی‌عباس و هواداران‌شان علیه آنان شدت یافته و دولت جدید در حال شکلگیری بود. در این زمان، حوزه علم تحت اشراف امام، در مدینه النبی، علاوه بر دروس فقه و قرآن، مباحث تجربی مثل پزشکی و نجوم و شیوه‌های فکری مثل استدلال و مناظره را هم دربرمیگرفت.

ابوخالد سجستانی در علم نجوم، جابر بن حیان کوفی در علم شیمی و مفضل بن عمر و هشام بن حکم در مباحث فکری و عقلی، از مشهورترین شاگردان امام هستند. آثار و دیدگاههای امام و شاگردانش در زمینه علوم یاد شده که بررسی و نقد برخی متون ترجمه شده یا استفاده از آنها را نیز شامل میشد، مکتبی بوجود آورد که از آن با عنوان مکتب امام صادق (ع) یاد میشود.

۲۳

بحث از اصول مکتب امام و توضیح آنها مجال دیگری میطلبد اما بطور خلاصه میتوان یک اصل بنیادی و پنج اصل راهبردی مهم از سیره علمی امام را بشرح ذیل استنباط کرد:

۱. اصل بنیادی: خدامحوری در همه علوم اصل است، حتی در علوم عقلی و



فکری. این اصل را میتوان از آغاز رساله جامع توحید مفضل دریافت (مفضل، ۱۳۸۱: ۱۷-۱۲).

۲. باید توجه داشت که علم ابزار تسلط بر امور و کسب توانایی است. این سخن ریشه در قرآن دارد که سفر به آسمانها و اعماق زمین را با سلطه علمی ممکن دانسته است (الرحمن / ۳۳). در کلمات منسوب به امیرالمؤمنین (ع) نیز آمده که علم وسیله سلطه است (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۷: ۳۱۹).

۳. اصرار بر فراگیری دانش از هر فردی که دانشمند است، اگرچه در مذهب، بر حق نباشد. این اصل ریشه در قرآن دارد که انتخاب نیکوترین سخن از میان سخنان را سفارش میکند (زمر / ۱۸-۱۷). امیرالمؤمنین علی (ع) نیز حکمت را گم شده مؤمن دانسته و فرموده است حتی از اهل نفاق هم آن را فراگیرید (نهج البلاغه، کلمات قصار ۸۰ - ۷۹).

۴. ایجاد گروهها و حلقه‌های علمی برای فهم عمیقتر و توسعه بیشتر دانش؛ چنانکه دانشوران پرشمار مکتب او که تعداد آنها را تا چهارهزار نفر ذکر کرده‌اند (مفید، ۱۳۸۲: ۲۷۱)، بهمین شکل گروه‌بندی شده بودند.

۵. بکارگیری شیوه مباحثه و مناظره با مخالفان و بررسی و نقد سخنان دیگران برای انتقال و فهم و توسعه دانش. این روش برگرفته از قاعده درایت بود؛ قاعده‌یی که خود امام وضع نمود و فرمود: «بر شما باد درایت نه روایت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۲ / ۲). احتجاجات و مناظرات متعدد خود امام (ع) و شاگردانشان نیز بر همین روش مبتنی بود و برای نخستین بار در تاریخ اسلام، این الگو در مکتب امام در آموزش اجتماعی بکار رفت و بعدها در حکومت ۲۴ هارون الرشید و مأمون الگوبرداری شد و در شهر بغداد تا قرن‌ها بعنوان نمونه‌یی از آموزش علمی و تربیت مدنی ماندگار بود. ابومنصور طبرسی، از عالمان قرن ششم، در کتاب الاحتجاج بیست و دو مناظره امام و شاگردانش را گزارش کرده است (طبرسی، ۱۴۱۰: ۳۱۸-۳۱۱).

۶. نگارش و ثبت تجربیات علمی و نتیجه مطالعات. این رویه در مدرسه

امام باقر (ع) شروع شد (آل‌علی، ۱۴۲۸: ۱۱۵-۱۱۴) و در مکتب امام صادق (ع) بسط یافت. در کتب حدیث، روایات متعددی در اینباره یافت میشود. برای نمونه، مفضل میگوید: امام به من فرمود بنویس و نگاشته‌های خود را برای برادرانت منتشر کن (کلینی، ۱۳۸۶: ۱۲۳). این شیوه علمی تا آنجا پیش رفت که صدها اثر مکتوب، بعنوان دستاورد تحقیقات برخی از شاگردان امام (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۶۴۰-۶۳۴)، در جامعه اسلامی انتشار یافت.

اصول مذکور، بویژه در زمینه فکری و اعتقادی، راهبردهای عقلی زیادی را در دسترس معتزلیان و اهل کلام قرار داد، چه رسد به علویان و شیعیان و بهره‌برداری از علوم و فرهنگهای برآمده از کتب ترجمه را سمت و سو بخشید و سنگ بنای نهضت علمی در اسلام شد. سخن جاحظ (۱۳۵۲: ۲۵۵ - ۱۵۰)، دانشمند معروف که از اعضای بیت‌الحکمه در همان عصر بود و میگوید علم جعفر بن محمد دنیا را پرکرده (همان: ۱۰۶)، خود سند محکمی بر وجود نهضت علمی امام و اهمیت آن است؛ با اینکه میدانیم جاحظ هم بدلیل عقایدش و هم بعلت نزدیک بودن به دستگاه خلافت، با افکار شیعه موافقت نداشته است.

کارگزاران خلافت عباسی و بویژه منصور دوانیقی، فعالیت امام و گروههای علمی او را نوعی حرکت سیاسی علیه خلافت میدانستند و با سیاست پلکانی، مورد بیمهری، مخالفت، ممانعت و تخریب قرار دادند. اما مکتب امام (ع) و راهبردهای آن در جامعه اسلامی پایدار ماند، زیرا علاوه بر فقه و تفسیر که بمدد این مکتب کسوت علم گرفتند، توسعه نهضت علمی و نیز نهضت حکمی و بهره‌گیری حکمای بزرگ از جریان ترجمه، با راهبردهای این مکتب قابل انطباق بوده و نشان از حیات آن داشت.

۴. تأسیس خزانه الحکمه

منصور دوانیقی در سال ۱۴۶ هـ. دستور تأسیس شهر بغداد را صادر کرد و چون این کار سه سال طول کشید، در سال ۱۴۹ دارالخلافه را از بخش



هاشمیه کوفه که شیعه‌نشین بود، به بغداد منتقل نمود و آن شهر را مدینه السلام نامید. این نامگذاری را میتوان رقابتی با نام مدینه النبی، محل استقرار امام در حجاز محسوب کرد که یک سال قبل از انتقال، در سال ۱۴۸، امام را در آنجا به شهادت رسانده بود. البته برخورد دوانیقی با امام و مکتبشان تنها در به شهادت رساندن ایشان نیست بلکه بگفته عالم بزرگ شیعه، سید بن طاووس، او هفت بار در سالهای مختلف، امام را به پیش خود در کوفه یا در مسیر حج فرا خواند و مورد تفتیش و اذیت قرار داد (ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۲۱۲ - ۱۸۵) و با این کار حوزه علمی ایشان را تضعیف کرد و به تعطیلی کشاند. قصیده تائیه دعبل خزاعی (۲۴۶- ۱۴۸) که معاصر امام رضا (ع) است، بگونه‌یی این تعطیلی مکتب و مدرسه علمی امام صادق و اهل بیت را گزارش کرده است. شروع قصیده او چنین است: «مدارس آیات خلت من تلاوت و منزل وحی مقفر العرصات»؛ (فریاد که) چه مدرسی از اهل بیت از تلاوت خالی شد و منزل وحی‌یی که مانند بیابانها (بیسکنه) گشت!

در واقع منصور دوانیقی، درست یک سال پس از آخرین برخورد قهرآمیز با امام و مدرسه ایشان در مدینه النبی که منجر به شهادت حضرت و پراکنده شدن حلقه‌های علمی ایشان گشت، برای تأسیس خزانه الحکمه بغداد دست بکار شد! گوتاس میگوید: منصور عباسی، سرانجام خزانه حکمت را از الگوی خانه‌های حکمت در ایران، برپا کرد (گوتاس، ۱۳۸۱: ۷۷). او در کار منصور دوانیقی نوعی «ایرانی‌گرایی» میبیند. این موضوعی پذیرفتنی است، اما تنها در تحلیل شیوه او، نه انگیزه‌اش.

۲۶ در مورد سخن گوتاس قرائنی قابل ذکر است: اولاً، منصور در زمان برادرش سفاح، از طرف وی بر بخشهایی از ایران صدارت داشت و با برخی از مناطق جغرافیایی همانند خراسان و خوزستان (که دانشگاه جندی شاپور، مرکز پزشکی و نجوم، در آن قرار داشت)، بخوبی آشنا بود. ثانیاً، شهر بغداد با یک طرح ایرانی تأسیس شد، چرا که معمار و طالع‌بینی که طرف مشاوره منصور

بود، یک منجم ایرانی بنام نوبخت از خاندان بنی نوبخت یا نوبختیان بود. ثالثاً، اجرای این طرح هم به خاندان برمکیان که ایرانی بودند، واگذار شده بود. رابعاً، ابن ندیم در کتاب الفهرست، از شصت و پنج مترجم، از ابتدای جریان ترجمه تا زمان خود، نام برده است که شانزده نفر از آنها ایرانی و مترجم متون فارسی به عربی بوده‌اند. اغلب این مترجمان ایرانی در دوره اموی و اوایل دوره عباسی (سفاح، منصور و مهدی) میزیسته‌اند. از مشهورترین این مترجمان میتوان به عبدالحمید کاتب و عبدالله بن مقفع اشاره کرد که با دستگاه حاکمیت منصور همکاری داشتند (ابن ندیم، ۱۳۸۱: ۴۴۶).

اما چنانکه اشاره شد ایران‌گرایی منصور میتواند بعنوان شیوه کارش تلقی شود، نه انگیزه کار او! انگیزه غیر از شیوه است. دلیل اصلی کار او رقابت با حوزه علمی مدینه النبوی و مکتب امام صادق (ع) بود. برخلاف تصور برخی تاریخنگاران ترجمه، او به ترجمه کتب عشق‌نمیورزید و گرنه دو مترجم (کاتب و ابن مقفع) که به وی خدمت کردند را به قتل نمی‌رساند.

خزانة الحکمه منصور در زمان هارون‌الشید و مأمون بیشتر با عنوان بیت‌الحکمه مشهور شد. ذبیح‌الله صفا معتقد است فعالیت بیت‌الحکمه در دو مرحله تاریخی قابل بررسی است: مرحله اول از دوران منصور تا پایان حکومت هارون‌الرشید، یعنی از سال ۱۳۸ تا ۱۹۳ و مرحله دوم از زمان مأمون تا آخر قرن چهارم، یعنی از ۱۹۸ تا ۴۰۰ هجری (صفا، ۱۳۷۴: ۳۹). برخی مانند ضیاء‌الدین دری (۱۳۷۵ - ۱۲۹۳ق)، از حکمای سینیوی مکتب تهران، آن را در سه مرحله مورد بررسی قرار میدهند: دوره اول از زمان منصور تا هارون، دوره دوم زمان مأمون و دوره سوم بعد از مأمون تا اواخر قرن چهارم (دری، ۱۳۸۹: ۲۳۵ - ۲۳۴). اما بعضی مانند گوتاس اساساً جایگاه چندانی برای بیت‌الحکمه قائل نیستند.

۵. توسعه بیت‌الحکمه و علل آن

بیت‌الحکمه تنها یک دارالترجمه نبود، بلکه ترجمه یکی از اشتغالات آن



محسوب می‌شد. جانانان لیونز اذعان میکند که پس از منصور دوانیقی، بیت الحکمه دفتری برای ترجمه، کتابخانه، مخزن کتاب و پژوهشگاه محققان و متفکران از سراسر قلمرو امپراتوری شد (لیونز، ۱۳۹۳: ۱۳۳). برای اثبات تنوع اشتغالات در این مرکز میتوان به این مطلب استدلال کرد که بسیاری از معتزلیان قرن دوم و سوم در بیت‌الحکمه بودند اما هیچکدام کتابی را ترجمه نکرده‌اند. بهمین دلیل بررسی علل و انگیزه‌های این موضوع، یکی از چالشهای محققان است.

غیر از چهار حاکم مقتدر عباسی - یعنی منصور، هارون، مأمون و معتصم - دیگر حاکمان اشتیاق چندانی برای تقویت بیت‌الحکمه نداشتند. در این میان، معتصم بدلیل ترک بغداد نتوانست مانند سلف خود، بر این مرکز تسلط کافی داشته باشد. او در سال ۲۲۰ هجری بدلایلی، شهری جدید بنام سامرا ساخت و دارالخلافه را از بغداد به آنجا منتقل کرد (سیوطی، ۱۴۲۴: ۲۶۶). هفت حاکم پس از او (یعنی واثق، متوکل، منتصر، مستعین، معتز، مهتدی و معتمد) نیز در آن شهر ماندند (العلی، ۲۰۰۱، ۱۹۶-۱۸۵). به این ترتیب، بیت‌الحکمه بیش از نیم قرن (تا سال ۲۷۶) بتدریج از مدیریت و حمایت مستقیم دستگاه حاکمیت عباسی دور ماند و حتی در برخی مواقع مثل زمان متوکل که بسیاری را از آنجا اخراج کرد، بیت‌الحکمه در دسترس خلفا و همگام با همه درخواستهای آنها نبود. در حقیقت، بیت‌الحکمه به یکی از نهادهای نهضت علمی در جامعه اسلامی تبدیل شده و با راهبرد نخبگان اداره میشد و گاهی هزینه‌های آن را افراد خیر تأمین میکردند. سرانجام، مدیریت پژوهش و تعلیم بیت‌الحکمه در ابتدای قرن چهارم با سلطه آل‌بویه شیعی بر بغداد (در سال ۳۲۰)، از دستگاه خلافت که بیشتر تشریفاتی شده بود، به امرای آل‌بویه واگذار شد.

گوتاس، نویسندگانی را که علت پیدایش یا توسعه ترجمه‌ها را اشتیاق علمی مترجمان مسیحی معرفی میکنند که در سرزمین تحت سلطه خلفای عباسی زیست میکردند، همچنین دیدگاههایی را که علم‌دوستی برخی از

خلفا را علت اصلی این جریان میخوانند، غافل از پیچیدگی این پدیده اجتماعی میداند (گوتاس، ۱۳۸۱: ۱۱-۵). بر همین اساس، او حکم ترجمه‌ها را از حکم بیت‌الحکمه جدا کرده و معتقد است اساساً توسعه بیت‌الحکمه نه سند تاریخی محکمی دارد و نه چندان واقعی است (همان: ۷۷-۷۶). بنظر او استقبال از ترجمه‌ها امری خودجوش و همگانی بوده است. سخن او ممکن است از این حیث که این جریان محدود به حمایت خلفا و محوریت بیت‌الحکمه نبوده، مطابق با واقع باشد اما مسئله اینست که اولاً وی بدون هیچ تبیینی، نهضت ترجمه را بجای نهضت علمی مینشانند! در واقع او خیزش علمی مسلمانان را نادیده گرفته و گویی همه‌اها را در ترجمه خلاصه میکند. ثانیاً، این توسعه خودجوش را بگونه‌یی تفسیر میکند که نه نیازمند راهبرد است و نه محتاج حامی معنوی و رهبریت فکری و این مطلب بسیار غریب و غیرمنطقی مینماید!

بنابراین، سخن گوتاس که میگوید بیت‌الحکمه بتنهایی نقش چندان‌ی در توسعه ترجمه‌ها ندارد، اعترافی است بر وجود عوامل دیگر؛ این اسباب جریان‌ساز، هم بمثابه راهبرد و هم بعنوان سامان‌بخش، چیست؟ پاسخ مقاله حاضر به این پرسش، در بُعد حکمی مسئله، اشاره به راهبردهایی است که هدایتگر این جریان بوده و تحلیل آن فعالیت‌های فلسفی است که جریان ترجمه را برای کاربست در نهضت حکمی اسلام (بعنوان جزئی از نهضت علمی آن)، نظم بخشیده است.

علامه طباطبایی در تحلیل انگیزه‌های ترجمه، معتقد بود خلفای عباسی با واردکردن علم نجوم و طب و فلسفه، خواستند از نفوذ طرز فکر خدایی اهل بیت بکاهند؛ با این پندار که وقتی مردم مطالب فلسفه را بشنوند و درخندگی فلسفه و علوم مادی را ببینند، شیفته علوم اهل بیت نشوند. آنها در مقابل علوم اخلاقی خانواده رسالت، کتاب کلیه را ترجمه کردند و در برابر حقایق قرآن و سخنان فرزندان پیامبر اکرم (ص)، به ترجمه کتب یونانیان

۲۹



پرداختند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۶۴). او در اثر دیگرش بعد از آنکه میگوید ترجمه الهیات (فلسفه) - از زبانهای دیگر به عربی - برای برخورد با اهل بیت (ع) بوده، به این مسئله مهم رهنمون میشود که سوءاستفاده عباسیان از این جریان ما را از مباحث الهیات مستغنی نمیکند (همو، ۱۳۸۲: ۸۳). سخن اخیر علامه طباطبایی را میتوان اشاره به همان راهبرد نهضت علمی اسلام در هدایت این جریان دانست.

بنظر نگارنده، سه فعالیت فلسفی یا سه مواجهه همگون را میتوان در ساماندهی جریان ترجمه‌ها و شرحها مشاهده کرد. این فعالیت‌های مستمر، که از ابتدای قرن سوم تا اواسط قرن پنجم انجام شد با راهبردهای نهضت علمی قابل انطباق است، و میتوان آن را در حلقه کندی، مکتب فارابی و مکتب مشاء اصلاح‌شده ابن‌سینا دید. این سه مواجهه همراستا را در ادامه، مورد بحث قرار میدهیم.

۶. مواجهه روش‌شناختی کندی با آثار ترجمه

ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی (۲۵۶-۱۸۵)، دانشمندی جامع بود که بدلیل تألیفات فلسفیش، اولین فیلسوف مسلمان، فیلسوف العرب و پدر فلسفه اسلامی نامیده شده است. او در زمانی متولد شد که بیت‌الحکمه تأسیس شده و رو به رشد و توسعه بود. کندی در زندگی علمی خود در نیمه اول قرن سوم، یعنی در زمان حکومت مأمون (۲۱۸-۱۹۸)، معتصم (۲۲۷-۲۱۸) و واثق (۲۳۲-۲۲۷) مورد توجه دستگاه حکومت عباسی بود، اما در زمان متوکل (۲۴۷-۲۳۲)، بدلیل تشیع یا گرایش شیعی وی، از دستگاه حکومت رانده شد.

برخی از عالمان و نویسندگان قدیم و جدید به شیعه بودن او اشاره کرده‌اند (برای نمونه، ابن‌طاووس، ۱۳۶۳: ۱۲۸؛ نعمه، ۱۹۸۷: ۶۶۵؛ شاه ولی، ۱۹۷۴: ۱۰۷). خلاصه دلایل این گروه بر گرایش شیعی کندی (که فرصت تفصیل آن در اینجا نیست) عبارتند از: ادبیاتی که در شروع و پایان کتب و رساله‌های خود در صلوات بر پیامبر (ص) و اهل بیت او بکار برده است، غضب متوکل بر او و

۳۰



تفاوت او با معتزلیان در اتخاذ مواضع متناسب با شیعه در تأویل قرآن، انسان‌شناسی، جبر و اختیار، معرفة‌النفس و... .

کندی در کوفه (یا بصره) زاده شد و مدتی در این شهر تحصیل کرد. اقامت و تحصیل در بصره، دوره اول زندگی علمی او محسوب می‌شود. در این دوره بنا بر شواهدی، او با دانشوران و مترجمان ایرانی آشنا شد. ابن‌ندیم در کتاب *الفهرست* می‌گوید چهار نفر از شاگردان و همکاران کندی عبارتند از: حسنویه، نبطویه، سلمویه و فرد دیگری که لقبش بر همین وزن است (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۷۲). پسوند «ویه» - که بمعنی شبیه یا صاحب در زبان فارسی دری است - بر ایرانی بودن آنها دلالت دارد و به احتمال زیاد از اصحاب مدرسه جندی‌شاپور بوده‌اند. محصلان و اساتید مدرسه مزبور که عمدتاً در بصره بودند، گاهی به ترجمه متون فارسی به عربی نیز می‌پرداختند. کندی در دوره دوم زندگی خود به بغداد آمد و چون در دربار حاکمان عباسی، بویژه معتصم، رفت و آمد میکرد و معلم احمد، فرزند او بود، فرصت داشت به خزانه‌الحکمه یا بیت‌الحکمه راه پیدا کند و با مترجمان حشر و نشر داشته باشد.

در اینجا سؤالاتی درباره موقعیت کندی مطرح است، از جمله اینکه هدف او از ارتباط با بیت‌الحکمه چه بود؟ آیا او در حلقه مترجمان بود و با زبانهای سریانی و یونانی آشنایی داشت؟ آیا خود وی اثری هم ترجمه کرده است؟ پاسخ به این پرسشها در تحقیقات جدید و در متون قدیم تاریخ فلسفه، تفاوت است که آن را در دو مرحله زیر پی میگیریم:

۶- ۱. حلقه کندی در بیت‌الحکمه

برخی از محققان همانند ذبیح‌الله صفا، در مترجم بودن کندی تردید کرده‌اند (صفا، ۱۳۷۴: ۱۶۲). اما دیمتری گوتاس، بگونه‌یی درباره کندی سخن می‌گوید که گویی وی، بواسطه شاگردان متعدد و حلقه مترجمانی که تحت نظرش به ترجمه می‌پرداختند، نقش یک مترجم آزاد متون یونانی و سریانی را دارد؛ اگرچه به استقلال در تألیف آثار و دانش‌پروری او هم اذعان کرده است



بعبارت دیگر، کثرت آثار کندی در همه شاخه‌های علوم، مانند ریاضی، پزشکی، جغرافیا، فلسفه و... این دیدگاه را برای گوتاس موجه جلوه داده که او را استادی در اقتباس از متون ترجمه شده، قلمداد کند (گوتاس، ۱۳۸۱: ۱۲۳، ۱۶۷، ۱۸۸). در عین حال، او کندی را بصراحت مترجم نخوانده بلکه معتقد است او متن ترجمه‌ها را از لحاظ سبک، دستکاری و اصلاح میکرد (همان: ۱۹۳).

گرهارد اندرس (Gerhard Endress)، پژوهشگر دانشگاه بوخوم (University of Bochum) آلمان، در کتاب *سنت باستان در یونانی مآبی مسیحی و اسلامی*، مقاله‌یی با عنوان «حلقه کندی» نوشته و در آن از چهار مترجم و چند اثر نام برده که با نظارت یا سفارش کندی ترجمه شده‌اند. او کشف انتساب برخی از این آثار به مترجمان مذکور را کار خود دانسته است. مترجمان و آثار ترجمه شده عبارتند از: یوستاتیوس (اسطاث) که برخی از قسمتهای *مابعدالطبیعه* را ترجمه کرد؛ ابن‌ناعمه حمصی مترجم *اثولوجیا*؛ ابن‌بهریز که مدخل بر ریاضیات اثر نیکوماخوس نوفیثاغوری را ترجمه کرده و یحیی‌بن بطریق که مترجم *تیمائوس افلاطون و جوشناسی و جانورشناسی ارسطوست* (Endress, 1997: pp.53-57). اندرس هرچند ترجمه‌یی را به کندی نسبت نداده اما معتقد است ترجمه‌ها همراه با اضافات و تغییرات بوده و برای مقاصد خاصی انجام میشده است.

عبدالرحمن بدوی، محقق مشهور مصری، در مقدمه‌یی مفصل (با عنوان *فلوطین عند العرب*) بر کتاب *اثولوجیا*، سخنی درباره اینکه آیا کندی خود اثری ترجمه کرده یا نه، نگفته اما این سخن پل هنری (Paul Henri) - مصحح متن لاتینی *اثولوجیا* - را در مورد تفاوت نص عربی کتاب با متن لاتینی آن، مورد بحث قرار داده که کندی متن *اثولوجیا* را ویرایش کرده و مطالبی به آن افزوده است. بهمین دلیل، متن عربی با متنی که املیوس، شاگرد افلوپین، نوشته، متفاوت است و اگر اصلاحات کندی را از متن ترجمه ابن‌ناعمه حذف



کنیم، دو متن یکسان میشوند (بدوی، ۱۴۱۳: ۲۹). اما عبدالحمید صبره، هم وطن بدوی، کندی را مترجم دانسته و معتقد است او به ترجمه‌های مترجمان یونانی و سریانی وابسته بوده، ولی از نظر زبانی و فکری نقش مهمی در بومی‌سازی دانشهای باستانی داشته است (Sabra, 1976: p.199).

در بسیاری از متون قدیم تاریخ فلسفه یا کتب تاریخ که به فلسفه و فیلسوفان توجه داشته‌اند، همانند صوان الحکمه ابوسلیمان منطقی، المقابسات ابوحنبل توحیدی و الفهرست ابن‌الدیم (که هر سه متعلق به قرن چهارم قمری هستند)، مترجم بودن کندی نفی شده است. برای نمونه، ابن‌دیم، نه در فصلی که به مترجمان پرداخته و نه در بخشی که بتفصیل ۲۴۲ اثر کندی را برشمرده، هیچ سخنی درباره مترجم بودن وی نگفته است (ابن‌الدیم، ۱۳۸۱: ۴۴۵-۴۶۵ و ۴۷۲) در حالیکه برخی از مورخان بعدی، مثل ابن ابی اصیبعه و قفطی - که هر دو در قرن هفتم میزیستند- او را مترجم دانسته‌اند. برای نمونه، علی بن یوسف قفطی در کتاب تاریخ الحکماء بدون آنکه ترجمه خاصی را به کندی نسبت دهد، میگوید: بسیاری از کتب فلسفه به ترجمه او مترجم (به فتح جیم) شده و او موارد مشکل آن کتب را نیز توضیح داده است (قفطی، ۱۳۷۱: ۵۰۱). همچنین قطب‌الدین اشکوری، مورخ مشهور قرن یازدهم، در مقاله دوم کتاب محبوب *القلوب عباراتی شبیه به سخن قفطی آورده* اما او هم نمونه‌یی خاص از ترجمه کندی را ذکر نکرده است (اشکوری، ۱۳۸۲: ۳۴). اشکوری در موضع دیگری از کتاب خود به نقل از کتاب المذاکرات ابومعشر بلخی - که از مورخان متقدم و از واپسین شاگردان کندی است- میگوید: مترجمان حرفه‌یی در جهان اسلام چهار نفرند: حنین ابن اسحاق، یعقوب بن اسحاق کندی، ثابت بن قره و عمر بن فرخان طبری (همان: ۶). اما از آنجا که کتاب المذاکرات در دسترس نیست، نمیتوان این سخن را ارزیابی نمود.

۶-۲. تفاوت کندی با مترجمان و معتزلیان

مطالعه آثار بجا مانده از کندی بخوبی نشان میدهد که وی در میان دو



گروه قدرتمند معاصر خود، یعنی معتزله و مترجمان مسیحی که هر دو تحت حمایت نسبی حاکمان عباسی یا خرده دولتهای وابسته به آنها بودند، اندیشه متفاوتی را دنبال میکردند. معتزله بدنبال توسعه کلام با نوعی از عقلانیت خودبنیاد بودند و مترجمان در تکاپوی موقعیت اجتماعی و علمی، به بازسازی شأن و مقام مخدوش شده خود بر اثر فتوحات اسلامی می‌اندیشیدند. اما کندی بدنبال کشف و بسط حکمتی بود که در عقلانیت اسلامی جای داشت. بتعبیر محمدهادی ابوریده در مقدمه رسائل کندی، او برای ارج نهادن به عقل، همچون معتزله مقام وحی و نبوت را تنزل نداد (کندی، ۱۳۶۹: ۵۲) بلکه برعکس، در اوج مباحث ارسطویی در کتاب کمیة کتب ارسطو، علم الهی پیامبران را متعالی و فوق علوم بشری خواند (همان: ۳۷۳-۳۷۲). این حکمت در نظر کندی در عین داشتن ریشه قرآنی، با علوم فلسفی ترجمه شده نیز سازگار بود. او یک حلقه علمی تشکیل داده بود نه حلقه ترجمه و شاگردان مترجم او، یکی از ارکان حلقه علمی وی بودند نه همه آن.

بنظر کندی، ارتباط با مترجمان و بیت‌الحکمه برای هدف نهاییش که تمایزگذاری روشمند میان حکمت برخاسته از تفکر اسلامی با دیدگاههای مترجمان و نویسندگان یونانی بود، ضروری بود. او هدف خود از ورود به فلسفه را در مقدمه رساله فلسفه اولی بتفصیل بیان کرده است: بدنبال اتمام مطالبی هستیم که گذشتگان نگفتند و اصلاح سوءتأویلهایی که معاصران ما دچار آن شده‌اند (همان: ۱۰۳). روشن است که معاصران او همان مترجمان و معتزلیان بودند.

۳۴ یکی از موارد انطباق رویکرد کندی با راهبردهای نهضت علمی اسلام را میتوان در مخالفت وی با ارسطو و مترجمان بغدادی پیرو او در سه نقطه کلیدی فاعلیت حقیقی الهی، حدوث عالم و تجرد نفس دید. او در عین حال، رساله فی کمیة کتب ارسطو را نگاشته که نوعی کتابشناسی ارسطوست. این رساله نشان میدهد که در آن زمان آثار مجعول و منحولی هم به ارسطو



منتسب بوده ولی کندی با اینکه تلویحاً ارسطو را دارای آثار دیگری میدانند (همان: ۳۸۴)، آنها و از جمله *اِثولوجیا* را بعنوان اثری از ارسطو نام نبرده، گرچه خود او مصحح آن است. این مطلب نشان میدهد که او با احتیاط به آثار ترجمه مینگریسته و ترجمه را امری شایسته دقت میدانسته است. فعالیت‌هایی همچون تألیف رساله فلسفه اولی برای تعریف و پایه‌گذاری مباحث فلسفی بشکل درست، نوشتن رساله *الحدود* برای اصطلاح‌شناسی فلسفی برای سامان دادن و اصلاح کلمات و اصطلاحات برخاسته از ترجمه‌های پراکنده، متعدد و نه چندان صحیح و همکاری با مترجمان در مدرسه جندی‌شاپور و مکتب بغداد، همه در راستای رسیدن به همین هدف روش‌شناختی ارزیابی میشوند. این شیوه، فعالیت ترجمه را هدفمند کرده و آن را در مسیر پایه‌گذاری مکتب فلسفی قرار میدهد.

بررسی مقدمه کندی بر کتاب *اِثولوجیا* میتواند نشان دهد که مواجهه او در مسیر ساختار حکمی خود، با یک ترجمه چگونه است. در این مقدمه میتوان سه فعالیت فلسفی را دید که حکایت از ذهن روشمند و نگاه تأسیسی او به فلسفه دارد. اول، تبیین جایگاه علم‌الربوبی در میان مباحث فلسفه؛ این کار، فراروی خلاقانه او از فلسفه ارسطو و فلوطین و رسیدن به یک نظریه معرفه‌الربوبی است که تبیین و تفصیل آن مجال دیگری میطلبد. دوم، نمونه‌یی از معادل‌سازیهای او در اصطلاحات فلسفی را میتوان در بکارگیری اصطلاح علم کلی بجای واژه یونانی «متاتافوسییکا»، و «مابعدالطبیعیات» که ابن‌ناعمه آن را بکاربرده بود، دید (همو، ۱۴۱۳: ۵). سوم که اهمیت زیادتری دارد، سعی وافر او در باب‌بندی مباحث پراکنده مؤلف *اِثولوجیا* در یک مجموعه از عناوین و سرفصلهاست. کندی در این عنوان‌گذاری، نظریه معرفه‌الربوبی خود را در ۱۴۱ عنوان فلسفی با تنوع موضوعی بسیار جالب توجه، ارائه میکند (همان: ۸-۱۸). او در واقع با این ابتکارش بحثهای میمرهای دهگانه *اِثولوجیا* را تجزیه و تعریف کرده و با افزودن دیدگاههای خود، آنها را در ساختار حکمی ویژه‌یی

۳۵



آراسته است. بررسی این عناوین و مقایسه محتوای آنها با آثار فلسفی کندی کاری شایسته است که باید در جای خود به آن پرداخت.

۷. مواجهه اصلاح‌گرایانه فارابی با ترجمه‌ها و شرحها

ابونصر فارابی (۳۳۸-۲۵۷)، مدت زیادی (از ۲۸۴ تا ۳۳۰) را در بغداد، در کنار مترجمان بود. این دوره اوج فعالیت‌های مترجمان در مکتب بغداد محسوب میشود. اغلب مترجمان در زمان فارابی از فعالیت ترجمه صرف به حوزه «فراترجمه»، یعنی شرح و تفسیر فلسفه، وارد شده بودند. او با حلقه‌های درس آنها، بویژه ابوبشر متی، مترجم آثار منطقی ارسطو، ارتباط داشت. فارابی، برخلاف کندی، تا آخر عمر در بغداد نماند بلکه بدلایلی از جمله اجابت فراخون دولت شیعی سیفالدوله حمدانی در شام، در سال ۳۳۰ هجری بغداد را بقصد شام ترک کرد. او بر مبنای تجربه‌اندوزی و توسعه دانش خود، علاوه بر شهرهای حران، دمشق و حلب در سرزمین شام، به قسطنطنیه ترکیه و اسکندریه مصر هم سفر کرد و بالتبع گستره زیادتری از اختلاط فرهنگی و زبانی را تجربه نمود. همه شهرهای مقصد او، کم و بیش، حوزه‌هایی برای ترجمه یا مدرسه‌هایی برای شرح و تفسیر فلسفه سریانی، اسکندرانی و یونانی‌مآبی داشتند. انتقادات و نکات فارابی درباره ترجمه‌ها و شرحها و تفسیرهای کتب فلسفی - که در آثار او پراکنده است - نشان از این دارد که وی وضعیت فلسفه در زمان خود را بسیار نیازمند ساماندهی میدانسته و زمانه او بمراتب بیشتر از زمان کندی به معلمی آگاه و فیلسوفی خلاق نیاز داشته تا حکمت و فلسفه را رهبری کند.

۳۶ بررسی موضع فارابی درباره مترجمان، شارحان و معلمان فلسفه در بغداد و دیگر مراکز را با کتاب *الحروف* آغاز میکنیم.

۷-۱. کتاب *الحروف* بمثابه واکنشی به ادبیات ترجمه

کتاب *الحروف* بدون شک از مهمترین آثار فارابی است. بعضی از فلسفه‌پژوهان این کتاب را تفسیری بر *متافیزیک* ارسطو (مهدی، ۱۹۹۰: ۲۷)



یا برای حل مشکلات آن (آقایانی چاووشی، ۱۳۸۳: ۱۳) دانسته‌اند و برخی تبیین نظریه سازگاری میان دین و فلسفه و ایجاد پیوند عمیق بین سه ساحت متافیزیک، معرفت‌شناسی و زبان را هدف اصلی فارابی در //حروف شمردده‌اند (پورحسن، ۱۳۹۵: ۱۵-۱۲). از بین این سه نظر، اگرچه دیدگاه اخیر سخن درستی است اما با تأمل و بررسی میتوان دید که این اثر، از جنبه دیگر، دقیقاً در مواجهه با جریان ترجمه خلق شده است. البته این مواجهه بمعنی واکنش منفی نیست بلکه یک فعالیت فلسفی ژرف است که قابل تحلیل به چند موضوع است:

نخست، این کتاب نوعی داوری درباره مناظره مشهور ابوبشر متی بن یونس، مترجم آثار منطقی ارسطوست که مدتی هم استاد فارابی بود، با ابوسعید سیرافی که سابقه آشنایی با فارابی داشت و هردو در درس نحو ابن‌سراج، ادیب مشهور، شرکت میکردند. این مناظره در زمان فارابی صورت گرفته و درباره جایگاه منطق یونانی و نحو عربی و تفاوت‌های آن دو است و اینکه آیا زبان عربی کفایت از منطق میکند؟ فصلهای اول و دوم کتاب احصاء العلوم فارابی که به ماهیت علوم زبانی و علم منطق و مقارنه آن دو میپردازد، نیز تا اندازه‌بی ناظر به همین مسئله است (فارابی، ۱۳۶۴: ۷۴-۴۱). فارابی در این داوری نشان داده که تناظری میان قواعد ذهن و زبان برقرار است و منطق و زبان دو اسباب معرفت حقیقتند که از یکدیگر کفایت نمیکند.

دوم، الحروف کاوشی است در مورد جایگاه حروف خاص - که به آنها حروف معانی گفته میشود- در نظام واژگان زبانی در زبانهای مختلف، از جمله عربی و یونانی.

سوم که میتوان آن را واکاوی زبانشناختی مابعدالطبیعه دانست، بعنوان نتیجه مسئله اول و دوم این رساله رویکردی اصلاحی به مابعدالطبیعه ارسطو برای تأسیس بنیاد دیگری در فلسفه‌ورزی و حکمت‌اندیشی دارد. در اینجا مجال ورود به شیوه فارابی در فلسفه‌ورزی، بعنوان هدف نهایی او

۳۷



در کتاب الحروف نیست اما آنچه ذکر آن مقدور است، اشاره به ویژگی این کتاب گرانسنگ در رویکرد تحلیلی و انتقادی فارابی به ترجمه‌های فلسفی است که فصلی از رساله را تشکیل می‌دهد. فارابی در آخر باب دوم، یعنی فصل بیست و پنج این کتاب، پس از اینکه بحث دقیقی درباره نحوه ترجمه از یک زبان به زبان دیگر از جنبه معرفت‌شناختی و زبانی ارائه داده، نارضایتی خود از ترجمه‌های فلسفی معاصر را با واژگانی چون زیاده‌روی و مبالغه مترجمان و حذف برخی از اجزاء کتب ترجمه شده، بیان کرده و آنگاه از اهمال در معادل‌گزینی اصطلاحات سخن گفته و نمونه‌هایی از آن را ذکر کرده است (همو، ۱۹۹۰: ۱۶۱-۱۵۷).

۷-۲. ضرورت ساماندهی به شرح‌های آشفته و اصلاح اصطلاحات

از دیگر آثار فارابی شرح رساله زنون کبیر است. او در مقدمه این رساله تذکر می‌دهد که مترجمان مسیحی در برخی شرح‌های خود بر آثار ارسطو و افلوپتین، مواضعی را کنار گذاشته و مطالبی را هم افزوده‌اند و آنطور که باید، عمل نکرده‌اند و این سبب شده تا وی وارد این حوزه شود و بگونه‌ی شرح درست را انجام داده و حق مطلب را ادا کند (همو، ۱۳۸۷: ۱۰۸). وضعیتی که فارابی در مقدمه شرح رساله زنون بیان کرده حکایت از نوعی آشفستگی در شرحها و تفسیرهای فلسفی دارد که از یک لحاظ برآمده از ناآشنایی شارحان با زبان اصلی متون است و از حیث دیگر، نشان از قصور فهم فلسفی آنها دارد. فارابی در کتاب الالفاظ المستعملة فی المنطق نمونه‌ی از ناآشنایی با زبان متون را درباره معنای سفسطه بیان کرده و می‌گوید بسیاری از افرادی که سوفسطایی را نام یک فرد، بعنوان واضع مکتب سفسطه میدانستند! از جهل نسبت به زبان یونانی به این اشتباه افتادند (همو، ۱۴۰۴: ۱۰۵).

در یکی از مخطوطات فارابی، بنا بگفته برخی از مورخان، آمده است که کتاب النفس ارسطو را صد بار خواندم (صفا، ۱۳۷۴: ۱۸۲)؛ این سخن، بنا به احتمال قوی، طعنی بر ترجمه آن کتاب است. با بررسی مفاد رساله اغراض

مابعدالطبیعه هم میتوان پی برد که فارابی درباره ترجمه آن کتاب یا شرحهای آن موضعی مشابه کتاب النفس ارسطو داشته و راضی نیست، زیرا چنین برمی آید که اصطلاح مابعدالطبیعه را بدون توجیه خود، ناقل معنا و محتوای فلسفه اولی نمیبیند؛ توجیهی که بعدها ابن سینا هرچند آن را مفید دانست، باز هم آن را دلیلی قاطع بر پذیرش اصطلاح مابعدالطبیعه برای فلسفه اولی قلمداد نکرد.

شبهه این موضع فارابی بصورت رقیقتر، در رساله کمیة کتب ارسطو کندی هم تا حدی قابل مشاهده هست. اساساً نوشتن کتابهایی چون تبویب آثار افلاطون و اغراض مابعدالطبیعه ارسطو و رساله الجمع بین رأی الحکیمین، در یک وجه خود میتواند نشان عدم رضایت این فیلسوف از شرحهای نواسکندرانی و بغدادیان بر کتب فلسفه بوده و بمنظور رفع پیچیدگی مطالب و ساماندهی اصول حکمت و فلسفه و نجات آن از میان آشفتگیهای شرحها و ترجمهها باشد.

انتقاد فارابی از وضعیت ترجمهها هیچگاه سبب دوری او از حوزههای تعلیم و تعلم در مدارس بغداد (حوزه درس ابوبشر متی) و حران (حوزه درس یوحنا بن جیلان) و دیگر مراکز نشد، بلکه برعکس، او علاوه بر شرکت در مدارس یاد شده، حوزه درسی خاص خود را هم تشکیل داد و برخی از آثار ارسطو، افلاطون و دیگر فلاسفه را شرح کرد تا نحوه انتقال صحیح اندیشه حکمت یونانی و اسکندرانی را نشان دهد.

۷-۳. مکتب فارابی در میان مشائیان

از مجموع ۸۴ اثر شناخته شده فارابی (مورخان تا ۱۰۵ اثر برای او برشمرده اند)، حدود ۱۶ رساله یا کتاب، شرح بر آثار ارسطو، افلاطون و دیگر فلاسفه است (آقایانی چاوشی، ۱۳۸۳: ۸۰-۱۲). این شروح را باید بر مبنای همان نگرش تأسیسی ارزیابی کرد؛ بعبارت دیگر، او با شرح نمونه‌هایی از آثار فلاسفه یونان، ضمن آنکه تسلط خود بر این فلسفه را نشان داده، درصدد است



در درجه نخست چگونگی شرح و تفسیر را بیاموزاند و در درجه دوم و مهمتر، برای آیندگان که میخواهند فلسفه او را منصفانه ارزیابی کنند، نقاط فارق و دقیقی حتی میان دیدگاههای مشترک خود و مشائین دوره اسلامی و التقاط‌گرایان ارسطویی - افلاطونی اسکندریه، بطور آشکارا و پنهان بودیعه بگذارد.

شهرت فارابی در اصلاح شیوه نقل و شرح آثار فلسفی یونان در عصر بعد از وی تا آنجاست که حتی ابوحامد غزالی (۵۰۵ - ۴۵۰) که ظاهراً مخالف سرسخت فارابی و ابن‌سیناست، تنها سخن او و ابن‌سینا را در بیان مقاصد فیلسوفان و تفسیر ارسطو و افلاطون معتبر دانسته و سخنان بقیه مشائیان را مغلوط و مغشوش خوانده است (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۸-۳۷). در اینجا هرچند غزالی سخنی از امتیاز فکری فارابی نگفته اما گویی بالاتر از آن، او را به‌همراه شیخ‌الرئیس، شریک فلسفه ارسطو، افلاطون و سقراط دانسته است.

اما تألیفات مستقل فارابی که بیش از چهار برابر شرحهای اوست، هر کدام در ساختار فکری وی جایگاهی ویژه دارد و جزئی از نظام فلسفی او را میسازد. این آثار، نشانه فعالیت اصلی فارابی، نه بعنوان شارح، بلکه بعنوان فیلسوف مؤسس، در فراهم آوردن مکتبی است که نظیر آن را حتی در کار ارسطو هم نمیتوان یافت؛ چراکه معلم اول، مسئله‌ی با عنوان وفاق دین و فلسفه نداشت درحالیکه بخش زیادی از فعالیت فلسفی معلم دوم، صرف این مسئله شد.

وفاق دین و فلسفه که در کانون فعالیت فلسفی فارابی قرار گرفته و شاید بیشتر از هر جا در فلسفه سیاسی او رخ نموده است، بیشترین تطبیق را با ۴۰ راهبردهای نهضت علمی اسلام دارد؛ موضوعی که در متون ترجمه و انبوه شرحها و تفسیرها، سابقه‌ی ندارد؛ بجز کتاب جمهوری افلاطون که آن هم بر محور تزکیه فیلسوفانه تدوین شده است نه درک عقلانی از دین. فارابی در کتاب گرانسنگ آراء اهل مدینه فاضله نشان میدهد که چگونه میتوان از میراث فلسفی یونان بنفع اندیشه دینی (شیعی)، با الگوی جدیدی از نظام سیاسی

دست پیدا کرد. طرح کلی کتاب او که نه فصل از آن درباره موجود اول و صفات اوست، درست الگوی رساله توحید مفضل را بیاد می‌آورد که با ضرورت توجه به خالق هستی و درک صفات او شروع شده است؛ با این تفاوت که موضوع در اینجا، بشکل وجودشناسانه نمود یافته است (فارابی، ۱۹۸۶: ۳۷ - ۵۴). البته مذهب فارابی در تطبیق رئیس مدینه با امام (همان: ۱۲۷) و بحث از عدل و عدالت برای خدا، امام، مردم و اجتماع (همان: ۵۷، ۱۲۸، ۱۴۶، ۱۵۷)، بیشتر خود را آشکار میکند.

ژان ژولیوه (Jean Jolivet/1925-2018)، محقق فرانسوی، حاصل فعالیت گسترده فارابی در قرن سوم و چهارم را مکتب فکری فارابی نامیده است (ژولیوه، ۱۳۸۳: ۱۵) و ریچارد نیتون ((Ian Richard Netton/1948)، استاد تمدن اسلامی در دانشگاه اکستر انگلستان، در کتابی بنام *فارابی و مدرسه او*، از عصر فارابی‌گرایی (The Age of Farabism) سخن گفته و معتقد است علاوه بر شاگردان او، مثل یحیی بن عدی، چهره‌های مهم تفکر اسلامی در قرن چهارم، همچون ابوسلیمان سجستانی، ابوالحسن عامری و ابوحنیفه توحیدی تحت تأثیر شیوه فارابی بوده‌اند (Netton, 1992: pp.1-5).

شواهدی دال بر استقلال مکتب فارابی در فلسفه، حتی در اعصار نزدیک به وی نیز وجود دارد؛ مانند کاهش شرحها و تعلیقه‌ها بر آثار یونانی و اسکندرانی در قرن چهارم و پنجم و توجه به روایت او از فلسفه؛ عطف توجه به آثار او بعنوان سخن معیار در فلسفه از طرف مخالفان و منتقدان سرسخت فلسفه مانند غزالی و شهرستانی در قرنهای پنجم و ششم و شرح و تعلیقه‌هایی که حکمای بعدی، حتی در سرزمینهای مغرب اسلامی (مثل ابن رشد و ابن باجه در قرن ششم) بر برخی کتب او نوشته‌اند.

۸. مواجهه انتقادی ابن سینا با شرحها؛ بازخوانی فلسفه مشاء

ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰) اگرچه در فاصله زمانی خروج از زادگاه خود، بخارا (در سال ۳۹۳)، تا ورود به آخرین شهری که بدعوت حاکم شیعی آن بدانجا

۴۱



رفت و تقریباً تا پایان عمر در آن استقرار داشت - یعنی اصفهان (در سال ۴۱۴) - به شهرهای زیادی بنا به ضرورت یا دعوت، سفر کرد (صفا، ۱۳۸۴: ۳۸-۱۳) اما هرگز از ایران خارج نشد و به بغداد یا شهرهایی که مرکز تجمع مترجمان، شارحان و مشائیان بود، نرفت.

در دوران ابن‌سینا، چندان ترجمه مطرح نبود بلکه بازار شرحها و تفسیرها رونق زیادی داشت؛ اگرچه ابن‌ندیم که تا اواخر قرن چهارم (حدود ۳۸۵) زنده بود و به این معنا معاصر ابن‌سینا محسوب میشود، نمونه‌های اندکی از ترجمه‌ها و مترجمانی که خود او شاهد بوده را مثال آورده است (ابن‌ندیم، ۱۳۸۱: ۴۴۵). بنابراین، طبیعی است که مواجهه شیخ‌الرئیس بیشتر با آثار شارحان، مفسران و معلمان فلسفه باشد تا مترجمان و ترجمه‌ها. در عین حال، او هم دریند معانی است و هم به الفاظ و اصطلاحات توجه دارد و در بکارگیری الفاظ و اصطلاحات یونانی بسیار محتاط است؛ بتعبیر ابراهیم مدکور در مقدمه کتاب *شفاء*، شیخ‌الرئیس اصطلاحات یونانی را بندرت استفاده میکند (مدکور، ۱۳۹۱: ۱۴).

مواجهه او را در سه مرحله زیر مورد بحث قرار میدهم.

۸ - ۱. مناقشه در اصطلاح مابعدالطبیعه

مهمترین نگرش ابن‌سینا در این زمینه را میتوان مباحثه طولانی وی درباره اصطلاح مابعدالطبیعه در کتاب *الهیات شفاء* دید. این مناقشه را باید در راستای نقد یونانی‌زدگی در بکارگیری اصطلاحات فلسفی ارزیابی کرد. سخن در باب چگونگی تطبیق اصطلاح مابعدالطبیعه با محتوای کتاب ارسطو، قبل از وی توسط فارابی در رساله مختصر اغراض مابعدالطبیعه ارسطو، بصورت یک بحث مطرح شده بود (فارابی، ۱۳۸۷: ۵۹) و اساساً یکی از دلایل نگارش رساله مزبور رفع ابهامات معنای مابعدالطبیعه بود. اما ابن‌سینا از نارسایی این اصطلاح برای مقاصد وی که در محتوای کتاب وجود دارد، سخن میگوید.

در جای خود بحث شده است که سخن ابن‌سینا در مورد قابل فهم نبودن

۴۲



مابعدالطبیعه ارسطو برای وی، نه بمعنی مشکل بودن مطالب آن، بلکه بمعنی قبول نداشتن همین معنای مابعدالطبیعه برای فلسفه اولی است؛ عقیده‌یی که حتی پس از دستیابی به رساله اغراض مابعدالطبیعه ارسطو از فارابی نیز همچنان باقی مانده است (دیباچی، ۱۳۹۶: ۱۳۱-۱۲۸). جایگزینی اصطلاح الهیات بجای مابعدالطبیعه، رویکرد قابل انطباق شیخ‌الرئیس را با نخستین راهبرد نهضت علمی و حکمی مورد بحث مقاله، نشان میدهد.

غیر از آنچه مربوط به مناقشه ابن‌سینا در مورد اصطلاح مابعدالطبیعه در *الهیات شفاء* ذکر شد، موضع وی درباره شارحان و مفسران مشائی و بغدادی را میتوان دستکم در پنج اثر دیگر او نیز دید که عبارتند از: مقدمه حکمة المشرقیین، السیره، الانتصاف، المباحثات و مقدمه منطق الشفاء. علاوه بر اینها، در برخی از مکاتبات و مناظرات نیز قرائنی در مورد این مسئله یافت میشود.

۲-۸. انتقاد از شیوه مشائیان

شیخ‌الرئیس در «سیره» (یا زندگینامه خودنوشت)، معلم دوره خردسالی و نوجوانی خود، عبدالله ناتلی که مدتی در بخارا از او منطق و ریاضی فرا گرفت، را ضعیف و فاقد توانایی لازم برای درک مسائل عمیق منطق و ریاضی توصیف میکند (ابن‌سینا، ۱۹۸۵: ۲۴). ناتلی، اهل طبرستان بود و با مشائیان ارتباط داشت، زیرا مدتی را در بصره بود و یک رساله ترجمه شده در علم طب را هم اصلاح کرد.

همچنین در همین زندگینامه آمده است که ابن‌سینا، در پاسخ به درخواست ابوعبید جوزجانی، شاگرد و ندیم خود، برای نوشتن شرح بر کتابهای ارسطو، میگوید فرصت این کار را ندارم ولی میتوانم از آنچه از این علوم (مشائیان و تفسیر آنها) بنظرم صحیح است کتابی بنویسم (همان: ۲۹). بنا بر هر دو مطلب ذکر شده میتوان نتیجه گرفت که ابن‌سینا اعتماد چندانی به مشائیان و میزان علم و دانش آنها برای شرح درست علوم نداشته و برخی از

۴۳

شرحها را صحیح و بسیاری را نادرست میدانسته است. اگر به کتاب المباحثات مراجعه کنیم تأییدی بر این مطلب خواهیم یافت که او به اغلب شرحها و تفسیرهای فلسفی انتقاد دارد. حتی از کسانی چون اسکندر افرودیسی و تامستیوس نام میبرد و همین مسئله را گوشزد میکند که آنها در تبیین و شرح منطق ارسطو گاهی به خطا و گاهی به صواب بوده‌اند (همو، ۱۳۷۱: ۳۷۳-۳۷۲). در اینجا باید اشاره کرد که برخی محققان غربی، مثل دیور (Tjitze Jacobs De Boer/1866-1942) با عبارات ابن‌سینا در المباحثات برخورد گزینشی کرده و از اینکه او گفته است در حال حاضر مشغول مطالعه آثار اسکندر و تامستیوس و یحیی نحوی هستم (همان، ۳۷۵)، بغلط نتیجه گرفته است که هر جا که شروح سطحی تامستیوس درباره مذهب ارسطو نظر ابن‌سینا را جلب میکرد، آن را برمیگزید (دیور، ۱۳۶۲: ۱۴۱)؛ در صورتی که تحقیق در مسئله این ادعا را رد میکند. در واقع ابن‌سینا هر دو دسته را نقد کرده است.

ابن‌سینا مسئله بدفهمی شارحان و مترجمان بغدادی را آنقدر مشکل‌ساز میدانند که در المباحثات با تعبیر کم‌خردان بغدادی (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۳۷۲) که جاهل و مقصرد (همان: ۳۷۵) از آنها یاد کرده و میگوید کتاب الانصاف بین المغربیین و المشرقیین را در داوری مسائل اختلافی میان دو گروه تألیف کرده و در آن نقدهایی که بر ائولوجیا وارد است و خطاهایی که مفسران ارسطو دچار آن شده‌اند را مطرح نموده است (همانجا). این کتاب که بنا بر گزارش المباحثات، بزرگترین اثر ابن‌سینا بوده، اکنون در دست نیست، مگر بخش کوچکی از آن که مشتمل بر شرح بخشی از مابعدالطبیعه (کتاب اللام) و فقراتی از کتاب النفس ارسطو و بخشی از ائولوجیا است. عبدالرحمن بدوی این سه بخش کوچک را در کتابی تحت عنوان ارسطو عند العرب منتشر کرده و گفته است که مراد ابن‌سینا از مشرقیها، مشائیان بغداد بوده و منظورش از مغربیهها شارحانی مانند اسکندر، تامستیوس و یحیی نحوی است (بدوی، ۱۹۷۸:

۲۴). او در توضیحات خود بیان میکند که شرح کتاب *اللام* نوعی شرح انتقادی است اما نه شرح کامل است و نه وابسته به متن. شیخ‌الرئیس در این کتاب از هیچکدام از شارحان مهم مثل تامستیوس پیروی نکرده بلکه بصورت گزینشی مطالبی را مورد بررسی قرار داده و آراء هر دو گروه شارحان (مشرقی و مغربی) را نقد کرده و گاهی حتی به نقد نظر ارسطو هم پرداخته است (همان: ۳۱).

برخی از قرائنی که بر دیدگاه انتقادی شیخ‌الرئیس نسبت به مشائیان دلالت دارد را میتوان در پاسخ تند او به سؤالات ابوالقاسم کرمانی، برخورد با ابوعلی مسکویه و طعن بر محمد بن زکریای رازی و نقد ابوالفرج طبیب عراقی که آنها را یا در علم الهی یا در منطق ضعیف و ناتوان شمرده، دید. برای نمونه، درباره ابن مسکویه (۴۲۱-۳۲۰) که بیش از یک دهه در بغداد بود و در ترجمه یا اصلاح برخی کتب مثل *الحکمة الخالده* مشارکت داشت، داستانی از ملاقات با ابن سینا نقل شده که در آن ظاهراً ابن سینا با تندی با وی برخورد کرده است، اما بنظر میرسد این برخورد برخلاف دیدگاه برخی نویسندگان که آن را نوعی بداخلاقی دانسته‌اند، مرتبط با همان اندیشه بی‌اعتمادی به افرادی است که با مکتب بغداد همراه بوده‌اند.

همچنین تعبیری که ابن سینا در پاسخ به نامه ابوریحان بیرونی درباره ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۰) بکار برده و او را در علم الهی، *المتکلف الفضولی فی شروحه فی الاهیات*، یعنی کسی که به زحمت بی‌ثمر و با دخالت بیجا به شرح مسائل الهیات پرداخته است، نامیده است (ابن سینا، ۱۳۳۵: ۱۲۷)، را باید مانند برخورد با ابن مسکویه ارزیابی کرد. رازی دو نوبت

۴۵ به بغداد رفت (اول برای تحصیل و دوم برای تعلیم و ریاست بیمارستان بغداد در زمان المعتضد) و چنانکه مسعودی گفته است در حلقه درس او افرادی چون یحیی بن عدی حضور داشتند (مسعودی، ۱۳۵۷: ۶). او از مترجمان و شارحان بود. ترجمه *نومیس افلاطون* و شرح یک مقاله منطقی از اسکندر، از آثار اوست. دیدگاه رازی در علم الهی را قبل از ابن سینا، فارابی هم در رساله



الرد علی الرازی فی العلم الالهی، نقد کرده بود.

نگاه انتقادی ابن‌سینا را نباید نقدانکاری شمرده بلکه باید بمعنی رویکرد استقلالی به فلسفه و حکمت تلقی نمود. ابن‌سینا تقریباً به آثار تمام مترجمان، شارحان و مفسرانی که در بغداد و دیگر مراکز ترجمه و نقل حضور داشته و به تألیف و شرح پرداخته‌اند با نگاه انتقادی مینگرد. در این مورد یک استثنا وجود دارد و آن ابونصر فارابی است. ابن‌سینا در آخر کتاب *المباحثات* با عبارات عجیبی او را میستاید و میگوید نباید ابونصر فارابی را با این قوم (مشائیان و بغدادیان) یکی دانست و باید مقام او را به بزرگی پاس داشت؛ چه بسا او برترین فرد در میان همه گذشتگان است و گویی خداوند اسباب همراهی او با آنها را فراهم کرد تا هم استفاده برد و هم به دیگران فایده رساند (ابن‌سینا، ۱۳۳۵: ۲۷). این قرابت فکری خود دلیل دیگری بر وحدت رویکرد این دو فیلسوف در مواجهه با جریان ترجمه و شرح است و نشان از کار مشترک این دو حکیم برای تأسیس و تحکیم حکمت در جهان اسلامی دارد.

۸-۳. ریاست بر فلسفه مشاء اصلاح شده

ابن‌سینا در مقدمه *حکمة المشرقیین* (۱۴۰۵: ۱-۲)، در کنار تمجید ارسطو، مشائیان را سخت مورد انتقاد قرار داده است اما مراد او از مشائیان چه کسانی هستند؟ و چرا با وجود انتقاد از آنها، آثار مشائی زیادی نوشته و از آنان جانبداری کرده است؟ پاسخ بطور خلاصه اینست که ظاهراً مراد او از مشائیان، همه ارسطوئیان دوره اول، دوره اسکندرانی و مکتب مسیحیان و شارحان بغدادی است؛ البته از گروه اخیر بیشتر انتقاد میکند (دیباجی، ۱۳۹۴: ۱۱ و ۲۹). بعلاوه، آنطور که در مقدمه کتاب *شفاء آمده*، ابن‌سینا خود را در تأسیس این فلسفه با ارسطو شریک میدانند (ابن‌سینا، ۱۳۹۱: ۱۰). از عبارتهای مقدمه *حکمة المشرقیین* نیز بخوبی این مطلب قابل استنباط است که او این فلسفه را بشرط اصلاحاتی که خود در آن ایجاد کرده قبول دارد و از فلسفه مشاء اصلاح شده حمایت میکند (همو، ۱۴۰۵: ۳). این موضع، چنانکه اشاره شد، با زبان و

۴۶



ادبیاتی دیگر، در آثار فارابی نیز وجود داشت؛ یعنی فارابی هم مترجمان و شارحان را مورد انتقاد قرار داد اما برای پاسداشت مقام فلسفه و احیای حکمت، با آنها همراه شد و به اصلاح مطالب فلسفی و بسط و نوآفرینی در آنها پرداخت.

اهتمام ابن‌سینا به تجمیع آراء صائب در فلسفه مشاء، نقد شرح و تفسیرهای ضعیف و نادرست و بیشتر از همه خلاقیت و نوآوری او در ارائه مباحث و تحکیم آنها، باعث شد تا سنت شرح و تعلیقه و تفسیرنویسی از ارسطو بسمت آثار خود او بچرخد؛ بگونه‌یی که پس از وی تقریباً همه متعاطیان حکمت و حتی متکلمان فیلسوف مشرب، بجای نوشتن شرح و تفسیر و احیاناً نقد بر کتب ترجمه شده ارسطو و افلاطون، بر آثار ابن‌سینا و فارابی شرح و تعلیقه نوشته‌اند. در این مورد یک استثنا وجود داشت و آن هم ابن‌رشد بود که هرچند بر برخی از آثار فارابی شرح نوشت اما شرحی بر آثار ابن‌سینا ننوشت. او بظاهر منتقد ابن‌سینا بود و در کتابهایی همچون تفسیر مابعدالطبیعه و تهافت التهافت به نقد آراء شیخ‌الرئیس پرداخته است. اگرچه نقدهای فراوان ابن‌رشد به ابن‌سینا خود نشانه توجه عمیق او به نقش محوری او در حکمت است و حتی بنظر برخی نویسندگان غربی - مانند برتولاچی (Amos Bertolacci)، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه لوکا در ایتالیا، ناشی از شیفتگی باطنی او به اندیشه فلسفی شیخ‌الرئیس است (Bertolacci, 2013: P.37)، اما جایگاه ابن‌سینا سرانجام ابن‌رشد را هم وادار نمود تا در آثاری چون الکشف و فصل المقال همان فلسفه‌ورزی غیرارسطویی ابن‌سینا را - که آن را قابل انتقاد میدانست - بیازماید.

۴۷

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

اصطلاح نهضت ترجمه که برگرفته از مطالعات اسلامی غرب است، از حدود یک قرن پیش در تاریخ‌نگاری علم و فلسفه، در ادبیات غربی، پدید آمده است، اما این اصطلاح، بغلط بجای نهضت علمی اسلامی در قرنهای دوم تا پنجم بکار می‌رود. بر اساس مستندات تاریخی، پیش از توسعه رسمی ترجمه‌ها، نهضت



علمی فراگیری در اسلام بوجود آمده بود. این نهضت راهبردهایی به جامعه اسلامی عرضه کرد که بطور نسبی در فعالیت فلسفی سه حکیم بزرگ مسلمان، ابویوسف کندی، ابونصر فارابی و ابوعلی سینا، و در مواجهه آنها با علوم اوائل و متون ترجمه، قابل بررسی است.

ابویوسف کندی با مترجمان همراه بود، اما خود به ترجمه نپرداخت. او حلقه‌های علمی تشکیل داد که یکی از وظایف آنها ترجمه برخی کتب بود. هرچند در مقطعی، عضو بیت‌الحکمه بود اما بعد بدلیل گرایش شیعی از آنجا اخراج شد. وی با رویکرد کشف و تثبیت پایه‌های حکمت مبتنی بر راهبردهای نهضت علمی به فعالیت فلسفی میپرداخت و از این حیث با معاصران مسیحی خود در بیت‌الحکمه متمایز بود. کندی در کنار تألیف دهها اثر علمی و فلسفی، با نگاهی روش‌شناختی به اصلاح متون ترجمه و انتخاب واژگان مناسب برای پاره‌یی از اصطلاحات یونانی، ایرانی و سریانی میپرداخت و به این ترتیب از ترجمه‌ها و شرحها بنفع طراحی فهم عقلانی از دین بهره میبرد اما در برابر آموزهای وحیانی به عقلانیت برتری نمیداد و از این نظر با معتزلیان بیت‌الحکمه متفاوت بود. او توانست طلیعه مکتب حکمت اسلامی را در افق فکری مسلمانان آشکار کند.

ابونصر فارابی مدت زیادی با مترجمان و شارحان در بغداد و شهرهای دیگر همراه بود. او با رویکرد انتقادی و اصلاحی خود به ترجمه‌ها و شرحها، گاهی سوءتعبیر شارحان مسیحی از مقاصد فلاسفه را گوشزد میکرد. او برخی از آثار خود را به شرح آراء ارسطو، افلاطون و دیگر فلاسفه اختصاص داد تا در کنار فراهم آمدن پاره‌یی از اجزاء مکتب فلسفی خود، نحوه شرح درست را چنانکه ۴۸ در شرح رساله زنون بیان کرده بود، آموزش دهد. رساله اغراض مابعدالطبیعه ارسطو و رساله تبویب آثار افلاطون، در ادامه سنت کندی در رساله‌های فلسفه اولی و کمیته کتب ارسطو، برای شناخت دقیق فلسفه آنها و روشنی‌بخشی مفهوم فلسفه بود. فارابی در برخی آثار خود مانند الالفاظ المستعملة فی

المنطق، از یونانی‌زدگی انتقاد کرده است.

مهمتر از آثار شرح، تألیفات فارابی راهبردهای نهضت علمی و حکمی اسلام را نشان میدهد. فعالیت فلسفی گسترده او در بغداد، لقب معلم ثانی را برای وی و عنوان مکتب فارابی را برای نظام فلسفیش پدید آورد. این مکتب، زمینه‌های چرخش متعاطیان مسلمان فلسفه از کتب ترجمه و شرح، به دیدگاه‌های وی را فراهم کرد و فلسفه‌ورزی در حوزه اسلام را معنا نمود و برای آن معیار شد.

ابن‌سینا هیچگاه به بغداد و حوزه‌های مرتبط با ترجمه نرفت. او هرچند ارسطو را فیلسوف کامل و ممتاز می‌شمارد ولی همه مشائیان، از جمله مترجمان مسیحی دوره ترجمه عباسی را در چند اثر خود مورد انتقاد قرار داده است. انتقادات ابن‌سینا از مشائیان مترجم و شارح که جز اندکی از فلاسفه پیشین، مانند فارابی، همه را شامل میشود، بمعنی انکار علوم اوائل نیست بلکه با رویکرد استقلال فکری است که میتوان با تعبیر «مکتب مشاء اصلاح شده» از آن یاد کرد.

مناقشه در اصطلاح مابعدالطبیعه، مبدأ نگرش نوین او در فلسفه و کلید شناخت تفاوت رویکرد وی به حکمت است؛ چنانکه گزینش اصطلاح الهیات که بروشنی با راهبرد نهضت علمی و حکمی اسلام انطباق دارد، بابت جدید در فلسفه اولی است. همینطور، اعراض او از شرح و تعلیقه بر آثار گذشتگان، بجز یک شرح انتقادی که ماهیت داوری دارد، نشانگر استقلال مکتب او در فلسفه و پایان دادن به دوره شرح‌نویسی و آغاز محوریت و ریاست او بر مکتب فلسفه مشاء - با قید اصلاح شده - است.

۴۹

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آقایی چاوشی، جعفر (۱۳۸۳) مقدمه کتابشناسی توصیفی فارابی، تهران: هرمس.



- آل علی، نورالدین (۱۴۲۸ق) الامام الصادق كما عرفه علماء الغرب، بیروت: دار القاری.
- اشکوری، قطب‌الدین (۱۳۸۲) محبوب القلوب، مقاله‌الثانیه، تقدیم و تصحیح حامد صدقی و سیدابراهیم دیباجی، تهران: نشر مکتوب.
- اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶) / *احیاء فکر دینی در اسلام*، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید (۱۳۸۷) *شرح نهج البلاغه*، جزء ۲۰، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن‌سینا (۱۴۰۵ق) منطق‌المشرقیین، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- _____ (۱۹۸۵م) السیره، تحقیق ماجد فخری، بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- _____ (۱۳۳۵ق) «اجوبة شیخ‌الرئیس عن مسائل ابی‌ریحان‌البیرونی»، در *جامع‌البدایع*، تصحیح محی‌الدین صبری‌الکردی، قاهره: بی‌نا.
- _____ (۱۳۷۱) المباحثات، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- _____ (۱۳۹۱) الشفاء، المنطق، ج ۱، مراجعه ابراهیم مدکور، تحقیق جورج قنواتی و دیگران، قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن‌طاووس، علی بن موسی (۱۳۶۳) *فرج‌المهموم فی تاریخ علماء‌النجوم*، قم: شریف رضی.
- _____ (۱۴۱۱ق) مهج‌الدعوات و منهج‌العبادات، قم: دار‌الذخائر.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱) الفهرست، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران: اساطیر.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۴۱۳ق) *افلوپین عند العرب (اثولوجیا)*، قم: بیدار.
- _____ (۱۹۷۸م) *ارسطو عند العرب*، کویت: وكالة المطبوعات.
- بیرونی، ابوریحان (۱۳۸۶) *الآثار الباقیه عن القرون الخالیه*، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- پورحسن، قاسم (۱۳۹۵) «فارابی و خوانش فلسفی از الحروف»، *مجله تاریخ فلسفه*، شماره ۴، ص ۲۸-۷.

جاحظ، عمرو بن بحر (۱۳۵۲ق) رسائل، تحقیق حسن سندوبی، قاهره: بی‌نا.

جعفریان، رسول (۱۳۹۳) *حیات فکری سیاسی امامان شیعه*، تهران: نشر علم.

ژولیوه، ژان (۱۳۸۳) *مقدمه کتابشناسی توصیفی فارابی*، تهران: هرمس.

دبور، تی. ج (۱۳۶۲) *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران: عطایی.



دری، ضیاء الدین (۱۳۸۹) مقدمه کنزالحکمة (ترجمه تاریخ الحکمة شهرزوری)، ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

دیباچی، سیدمحمدعلی (۱۳۹۶) «تمایز معناشناختی - تاریخی الهیات و مابعدالطبیعه در حکمت سینوی»، *دوفصلنامه الهیات تطبیقی*، شماره ۱۷، ص ۱۳۸-۱۲۵.

_____ (۱۳۹۴) «نسبت ابن سینا و فلسفه مشاء»، *فصلنامه تاریخ فلسفه*، شماره ۲۳، ص ۳۲-۱۱.

سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۴ق) *تاریخ الخلفاء*، بیروت: دار ابن حزم. شاه ولی، عبدالرحمن (۱۹۷۴م) *الکندی و آرائه الفلسفیه*، اسلام آباد: مجمع البحوث الاسلامیه.

صفا، ذبیح الله (۱۳۷۴) *تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی*، ج ۱، تهران: دانشگاه تهران.

_____ (۱۳۸۴) *جشن نامه ابن سینا*، ج ۱، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۲) *اسلام و انسان معاصر*، قم: جامعه مدرسین.

_____ (۱۳۹۲) *مجموعه مذاکرات با هانری کرین (شیعه)*، بکوشش سیدهادی خسروشاهی، قم: بوستان کتاب.

طبرسی، ابومنصور احمد (۱۴۱۰ق) *الاحتجاج*، تحقیق سیدمحمدالباقر الموسوی، بیروت: مؤسسه اهل البيت (ع).

غزالی، ابوحامد (۱۴۰۹ق) *المنقذ من الضلال*، تحقیق احمد شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه.

العلی، صالح احمد (۲۰۰۱م) *الدراسة فی النشئة و البنية السکانیة*، بیروت: شركة المطبوعات للتوزیع و النشر.

فارابی، ابونصر (۱۳۶۴) *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷) *رسائل فلسفی*، ترجمه سعید رحیمیان، تهران: علمی و فرهنگی.

_____ (۱۴۰۴ق) *الالفاظ المستعملة فی المنطق*، تحقیق محسن مهدی، تهران: الزهراء. ۵۱

_____ (۱۹۸۶م) *آراء اهل المدینة الفاضله*، مقدمه نصری نادر، بیروت: دار المشرق.

_____ (۱۹۹۰م) *الحروف*، تحقیق محسن مهدی، بیروت: دار المشرق.

قفطی، ابوالحسن علی بن یوسف (۱۳۷۱) *تاریخ الحکماء*، بکوشش بهین دارایی، تهران: دانشگاه تهران.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۸۶) *الکافی*، ج ۱، ترجمه صادق حسن زاده، تهران: نشر

- قائم آل محمد.
- کندی، ابویوسف (۱۳۶۹) رسائل الكندی الفلسفيہ، تحقيق محمد هادي ابوريده، قاهرة دار الفكر العربي.
- _____ (۱۴۱۳ق) «مقدمه اثولوجيا» در *اثولوجيا* (افلوطين عند العرب)، تحقيق عبدالرحمن بدوي، قم: بيدار.
- گوتاس، ديميتري (۱۳۸۱) تفكر يوناني فرهنگ عربي، ترجمه محمد سعيد حنائي كاشاني، تهران: نشر دانشگاهي.
- ليونز، جان اتان (۱۳۹۳) بيت الحكمه، ترجمه بهرام نوازي، تهران: سروش.
- مدكور، ابراهيم (۱۳۹۱) مقدمه تصحيح الشفاء، در: ابن سينا، *الشفاء المنطق*، ج ۱، قم: كتابخانه آيت الله مرعشي.
- مجلسي، محمد باقر (۱۴۰۳ق) بحار الانوار، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- مسعودي، علي بن الحسين (۱۳۵۷) التنبيه والاشراف، تصحيح عبدالله اسماعيل الصاوي، بغداد: مكتبة المثنى.
- مفضل، ابومحمد بن عمر (۱۳۸۱) رساله توحيد، ترجمه محمد باقر مجلسي، قم: سرور.
- مفيد، محمد بن محمد بن النعمان (۱۳۸۲ق) الارشاد، نجف: المكتبة الحيدرية.
- مهدی، محسن (۱۹۹۰م) مقدمه كتاب الحروف فارابي، بيروت: دارالمشرق.
- نعمه، عبدالله (۱۹۸۷م) فلاسفة الشيعة، قم: دار الكتاب الاسلاميه.
- هابسون، جان ام. (۱۳۸۷) *ريشه های شرقی تمدن غرب*، ترجمه مسعود رجبی و موسی عنبري، تهران: دانشگاه تهران.
- Bertolacci, A. (2013). Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-point of a lasting Debate, in Renaissance Averroism and its aftermath. *Arabic Philosophy in Early Modern Europe*. A. Kasoy and A. Gigilioni (eds.). New York: Springer.
- Briffault, R. (1928). *The Making of Humanity*. London: G. Allen and Unwin Ltd.
- Endress, G. and Remek, k.(eds.), (1997). *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS.
- Netton, I. R. (1992). *Al-Farabi and his School*. London: Routledge.
- Sabra, A. (1976). The Scientific Enterprise. in Bernard Lewis (ed.). *The World of Islam*. London: Thames and Hudson.