

## فارابی، سیاست ارسطو و پولس فارسی

مریم اردستانی

هنگامی که سرنوشت کتاب سیاست ارسطو در جهان اسلام را بازمی‌جویم، خود را با طیفی از آرای روبرو می‌بینیم که در یک سوی آن بر انکار ترجمه این اثر به زبان عربی اصرار می‌شود،<sup>۱</sup> و در سوی دیگرش، از تأثیر این ترجمه بر آثار سیاسی

۱. برای برخی نمونه‌های غربی و شرقی از آرای مطرح در این زمینه، از نوشته‌های ت.ج. دو بوئر، ابراهیم مدکور، لنواشتراس، موریتس اشتینشیدر، امیل برهیه، فرانتس روزنتال، ریچارد والتسر، عبدالرحمن بدوی، رضا داوری، سید جواد طباطبایی و شرف الدین خراسانی می‌توان یاد کرد. نک:

I. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam*, Translated by E.A. Jones, London, 1933, p.27; I. Madkour, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934, p.35, n.3; L. Strauss, "Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbi", *Revue des études juives*, 100, 1936, pp.3-4; M. Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin, 1956, s. 219; Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1967, Tome 1, Fascicule 3, p.614; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Translated from the Germany by Emile & Jenny Marmorstein, London, 1975, p.10; R. Walzer, "Aristotalis", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, 1985, vol. I, p.632;

عبدالرحمن بدوی، الاصول اليونانية في السياسة الاسلامية، قاهره، ۱۹۵۴م، مقدمه؛ رضا داوری، فلسفه مدنی فارابی، تهران، ۱۳۵۴، ص ۵۰؛ سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۱۷؛ شرف‌الدین خراسانی، «ارسطو»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، تهران، ۱۳۷۷، ص ۶۰۶.

### اشاره

این گفتار بخشی است از پژوهش گسترده‌تر این نگارنده با عنوان «فارابی و کتاب سیاست ارسطو» که در آن، ضمن بحث از راه‌های ورود آثار ارسطو به جهان اسلام در فرآیند گذار فلسفه از جهان ایرانی - اسکندرانی به زیست جهان پدید آمده در دوران پس از فتوحات اسلامی، کوشیده‌ام نشان دهم که باز نمود حلقه‌های اتصال مکتب‌های فلسفی ایرانی - اسکندرانی به مکتب‌های فلسفی دوران اسلامی، به گشودن آن چشم‌اندازی خواهد انجامید که از پیوستگی و بالندگی تفکر فلسفی در دوره‌های پیشااسلامی و اسلامی تمدن ایرانی خبر می‌دهد؛ هر چند که هدف اصلی‌ام بازجست کتاب سیاست ارسطو در آثار برجای مانده متفکران جهان اسلام و تأثیری است که بر آموزه‌های سیاسی آن‌ها نهاده بوده است. این پژوهش، بازتاب کوشش من در برآوردن بخشی از خواست‌های پدر بزرگوارم برای بازشناسی هویت ایرانی و اسلامی‌ام است. آن را تقدیم می‌کنم به خاطره شاد او که آموزگار بزرگ زندگی‌ام بود و سرفراز زیستن و آزاد نگرستن را به من آموخت.

\*\*\*

حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی، سال پنجم، شماره ۱۷ و ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۸، ص ۱۰۷-۱۰۸.

شلومو پینس هم درباره جایگاه کتاب سیاست ارسطو در فلسفه اسلامی در مقاله‌ای با مشخصات زیر از اشاره فارابی به دفتر اول سیاست، که متضمن بحث در تقدم دولت - شهر (مدینه) بر شهروندان است، یاد کرده است. آن هم با توجه به این نکته که سیاست ارسطو در نخستین سده‌های اسلامی به زبان عربی ترجمه نشد.

S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", *Studies in Arabic Versions of Greek Texts in and Mediaeval Science*, vol. I, Leiden, 1986, p.146;

از جمله محققانی که به این مقاله توجه کرده، میریام گالستون است:

M. Galston, *Politics and Excellence (The Political Philosophy of Alfarabi)*, Princeton, 1990, p. 152 & etc.

ذبیح الله صفا هم از آشنایی متفکران مسلمان با سیاست ارسطو و ترجمه آن به زبان عربی، البته با تأخر نسبت به دیگر آثار او یاد، می‌کند؛ هرچند که در نظرش این کتاب در فرجام، تحت الشعاع توجه به آثار سیاسی افلاطون قرار می‌گیرد. نک: تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶، ص ۹۴ و ۱۶۰. ۲. ابونصر فارابی، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، قم، ۱۴۰۸، ج ۱، دیباچه مصحح، ص ۱.

۳. محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۷، پی‌نوشت ۸. به نوشته او، مهم‌ترین دلیل راهنمای ما به این نظر، تعبیر موضوع منطق به «متاع» در آغاز رساله المنطق ابن‌مقفع است: لكل صناعة متاعاً و الامتعة اسماء يعرفها اهل تلك الصناعة ... كانت لهم هذؤاً و لعباً (ابن‌مقفع، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۵۷، ص ۱). آن هم در حالی که به گزارش پُل کراوس، در شرح آمونیوس بر الفاظ الكلية الخمسة (= العبارة) نیز چنین تعبیری را می‌توان یافت (پول کراوس، «التراجم الارسططالية المنسوبة الى ابن‌المقفع»، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية، الف بينها و ترجمها عن الألمانية و الايطالية عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، ص ۱۱۲)؛ و با توجه به تصریح ابن‌مقفع در آغاز رساله المنطق بر عبارت «افتتح المصنف كتابه بان قال: لكل صناعة متاعاً...»؛ پُربراه نخواهد بود که مقصود او را همان آمونیاس بدانیم. بر آنچه کریمی آورده، این نکته را می‌توان افزود که تقسیم ریاضیات به حساب و هندسه و نجوم و موسیقی در رساله المنطق ابن‌مقفع (ص ۳، بند ۸) با دیدگاه آمونیوس در این زمینه کاملاً همخوانی دارد. نک:

H. A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky & G.H. Williams, Cambridge, 1973, vol. I, pp. 493-545, especially p.493.

برای تأثیر آرای آمونیوس در برخی زمینه‌های دیگر بر شمار دیگری از متفکران مسلمان نک: حسین ضیائی، «بیرونی و رساله آمونیوس به نام اختلاف الأقالیم فی المبادئ»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۸۵-۲۰۲. ۴. ابن‌ندیم هم از گزینش و گلچین تفسیرهای فُرفوریوس بر دو کتاب العبارة و المقولات ارسطو توسط ابن‌مقفع یاد کرده است. نک: الفهرست، به کوشش محمدرضا تجدد، تهران، ۱۹۷۳م، ص ۳۰۹؛ همان، ترجمه محمدرضا تجدد، تهران، ۱۳۴۶، ص ۴۵۴.

۵. محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۷.

شماری از متفکران مسلمان بحث می‌شود؛<sup>۱</sup> متفکرانی که ابونصر محمدبن طرخان بن اوزلغ فارابی (م ۳۳۹ق) که او را «معلم ثانی» و بنیان‌گذار فلسفه خاوری ایران‌شهر و آشتی‌دهنده «اندیشه‌الاهی اسلامی و فرهنگ کهن ایرانی و دانش یونانی و عرفان گنوستیک اسکندرانی» خوانده‌اند،<sup>۲</sup> شاخص‌ترین آن‌ها است.

در واقع تا آن‌جا که منابع موجود مجال می‌دهند، به نظر می‌رسد که نخستین نشانه‌های تأثیر سیاست ارسطو در نگاه‌های دوران اسلامی را در رساله‌های المنطق ابن‌مقفع (م ۱۳۹ یا ۱۴۲ق) و حدود المنطق ابن‌بهریز (درگذشته اوایل سده سوم هجری) می‌باید بازجست. البته در این دو اثر، بر بهره‌گیری از سیاست ارسطو هیچ تصریحی نشده، اما در بحث آن‌ها از رده‌بندی علوم، ردپای آموزه‌های سیاست ارسطویی را می‌توان یافت.

از این دو رساله، بخش اول المنطق ابن‌مقفع ترجمه گونه‌ای است از شرح ایساغوجی آمونیوس پسر هرمیاس «فیلسوف یونانی مقیم اسکندریه و شاگرد پروکلس نوافلاطونی (= در منابع اسلامی: ابرقلس) ... که در او اواخر سده پنجم و اوایل سده ششم میلادی می‌زیسته و شرح ایساغوجی او از منابع مورد توجه و رسمی یونانی، و پس از آن، مورد توجه نسطوریان بوده است؛ و در برخی منابع اسلامی از وی به «الحمونیوس» و «الحموموس» نیز یاد شده است»<sup>۳</sup>؛ و البته این شرح، در ادامه با افزوده‌هایی از شرح العبارة و شرح المعقولات فُرفوریوس صوری تکمیل شده<sup>۴</sup> و به باور برخی محققان کنونی «به نظر می‌رسد که بخش بازیسین آن هم، ترجمه‌ای از کتاب قیاس باشد»<sup>۵</sup>.

در مدخل این رساله، پس از تقسیم حکمت بر دو قسم علم و عمل، به پیروی از سنت ارسطویی، اما متناظر به تفسیرهای نوافلاطونی و اسکندرانی، هریک از این دو قسم نیز بر سه گونه برشمرده شده‌اند. علم به «علم اعلی = علم غیب»، «علم اوسط = علم ادب» و «علم اسفل = علم اجساد» و عمل به «سیاست عامه»، «سیاست خاصه» و «سیاست

۱. از جمله قائلان به این رأی، رالف لرنر، محسن مهدی، اروین روزنتال، حمید عنایت، غلامحسین صدیقی و محمد کریمی هستند. نک:

R. Lerner & M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Source book*, New York, 1963, pp. 174-177; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, p. 114; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi*, Edited by I. Afshar, Tehran, 1975, pp.64-67;

ارسطو، اصول حکومت آتن، ترجمه باستانی پاریزی، با مقدمه غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۷۶؛ محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب (نشریه کتابخانه بزرگ

بطلمیوس غریب<sup>۱۱</sup> برای اغلس، با عنوان کتاب اخبار ارسطالیس و وفاته

۱. ابن مقفع، المنطق، پیشین، ص ۲-۳.
۲. یا در اصطلاح حکمای مسلمان: «سیاست مُدُن».
۳. که همانا فن تدبیر منزل در آموزه‌های حکمای مسلمان باشد.
۴. یا «علم اخلاق فردی».

۵. نک: ابن بهرزی، «حدود المنطق»، منتشر شده در: المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، ص ۱۱۱، ۱۱۳؛ حسین خدیوجم، «کتاب جوامع العلوم»، نامه مینوی، به کوشش حبیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۵۹؛ رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، با مقدمه بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۲۷۴.

۶. ابونصر فارابی، «ما یبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، ج ۱، ص ۳؛ قاضی صاعداندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اول، تهران، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴.

۷. ارسطو، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴، ص ۷، کتاب نخست ۱:۲ و ۲؛ همو، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸، ص ۲۳، ۱۱۴۱ الف.

۸. ابن بهرزی نیز در این معنا، خویشکاری هریک از گونه‌های سه گانه سیاست را بر این چهار قسم برشمرده است: بنیاد نهادن سنت‌ها، قضاوت‌های استوار، محافظت در برابر دشمنان، مجاهدت برای دستیابی به آنچه کشف شدنی (: به دست آمدنی) است. نک: «حدود المنطق»، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، ص ۱۱۲.

۹. نخستین کسی که از تأثیر رساله تدبیر منزل بروسن بر آثار متفکران مسلمان یاد کرده، هلموت ریتز در مقاله «کتابچه دانش بازرگانی عرب» است:

H. Ritter, "Ein arabischen Handbuch der handelwissenschaften", *Der Islam*, Band 17, 1917, ss.1-91.

گفتنی است که اصل یونانی رساله تدبیر منزل بروسن برجای نمانده، اما ترجمه عربی آن را لوئیس شیخو بر اساس نسخه منحصر به فردی که به احتمال از سده چهارم هجری برجای مانده و در صفحات ۶۲ تا ۹۶ نسخه شماره ۲۹۰ دارالکتب قاهره، تیمور اخلاق، باقی است، در مجله المشرق (ش ۱۹، ۱۹۲۱م، ص ۱۶۱ - ۱۸۱) منتشر کرده؛ و پس از شیخو، این رساله، بار دیگر به همراه ترجمه‌های عبری و لاتینی انجام گرفته بر اساس آن، توسط مارتین پلسنر منتشر شده است:

M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreens 'Bryson' und sein Einflo auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, 1928.

۱۰. ذلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲، ص ۲۴۷.

۱۱. بطلمیوس غریب یا پتولمایوس جُئس، از پیروان فلسفه مشائی در نخستین سده مسیحی است که «سرگذشت‌نامه ارسطو»ی نگاشته‌اش، اساس آگاهی مسلمانان از زندگی معلم اول بوده است؛ درباره او نک: محمدتقی دانش‌پژوه، «سرگذشت‌نامه ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۲۳-۲۴، ۱۳۶۷-۱۳۶۶، ص ۲۴۷-۲۴۶.

I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, pp.208-211, 469-476; D. Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation (A Study of the Graeco - Arabic Gnomologia)*, New Haven, 1975, pp.381-383.

خاصة الخاصة» تقسیم شده است. <sup>۱</sup>گفتنی است که در این رساله، از «عمل» به «تدبیر و سیاست» تعبیر شده و در شرح گونه‌های آن، از سیاست عامه چگونگی اداره امور شهرها و کشورها، <sup>۲</sup> و از سیاست الخاصة چگونگی اداره امور خانواده توسط فرد، <sup>۳</sup> و از سیاست خاصة الخاصة چگونگی تسلط فرد بر اخلاق و اعمالش، <sup>۴</sup> مراد شده است.

این نظام از رده‌بندی علوم که در رساله حدود المنطق ابن بهرزی، جوامع العلوم ابن فریغون (تألیف نیمه اول سده چهارم هجری) و رسائل اخوان الصفا (تألیف نیمه دوم سده چهارم هجری) نیز دیده می‌شود، <sup>۵</sup> با آنچه در جریان نخست ترجمه آثار یونانی به زبان عربی درباره رده‌بندی آثار فلسفی ارسطو به «در اصلاح اخلاق فردی» و «در تدبیر (: سیاست) منزل» و «در تدبیر (: سیاست) مُدُن» آورده‌اند، <sup>۶</sup> هماهنگی کامل دارد. با این حال، آنچه در این رساله (: المنطق) جلب نظر می‌کند، تعبیر «عمل» به «تدبیر» و «سیاست»، و همسان گرفتن این دو مفهوم است؛ که به تعبیر یونانی، به گذار از «نوموس» (nomos) به «پولتیا» (poletia) در گام نخست، و آن‌گاه به همسان گرفتن آن دو می‌توان از آن یاد کرد؛ چنان‌که در این معنی با آنچه ارسطو در کتاب اول سیاست درباره تدبیر منزل و در فصل هشتم از کتاب ششم اخلاق نیکو ماخوس درباره تقسیم فلسفه عملی به تدبیر منزل و قانون‌گذاری و سیاست (به معنای جنبه‌های اجرایی و قضایی آن) آورده، <sup>۷</sup> همسان می‌نماید. <sup>۸</sup>

نکته مهم از منظر این بحث آن است که این نحوه کار بست اصلاح «تدبیر» و طرح اداره امور خانواده به عنوان «سیاست الخاصة» - که همانا «تدبیر منزل» باشد - از نظر زمانی بر ترجمه رساله تدبیر منزل یا اویکونومیکوس (oikonomikos) بروسن (Bryson) نوبیثاغوزی - نگاشته در سده دوم میلادی - به زبان عربی در سده‌های سوم یا چهارم هجری، تقدم دارد. <sup>۹</sup> بدین ترتیب، برخلاف آثاری که ابوعلی مسکویه، ابن سینا و خواجه نصیر الدین طوسی تحت تأثیر رساله تدبیر منزل بروسن، در این موضوع نگاشته‌اند، برای تعبیرهای به کار رفته در رساله المنطق ابن مقفع، سرچشمه دیگری می‌باید جست؛ سرچشمه‌ای که ما از آن به خوانش ایرانی - اسکندرانی ارسطوی استاگیری یاد می‌کنیم؛ و از چشم‌انداز این بحث، مهم‌ترین نمایندگان آن همانا پولس پارسی و بطلمیوس غریب‌اند.

در واقع بعید نمی‌نماید که تعبیرهای به کار رفته در رساله المنطق، تحت تأثیر آموزه‌های کتاب سیاست ارسطو بوده باشد؛ چه، «پژوهش‌های متأخر درباره نهضت ترجمه در جهان اسلام هم، از حضور کتاب سیاست ارسطو در میان آثار منطقی او در جهان اسلام خبر می‌دهند؛ <sup>۱۰</sup> و گویا این ترتیب، از فهرست تألیفات ارسطو، نگاشته

و مراتب کتب، برآمده بوده باشد؛<sup>۱</sup> هم‌چنان که این اثر، از منابع مهم آشنایی مسلمانان با اخبار ارسطو بوده است.<sup>۲</sup>

درباره پولس، حکیم و منطقی ایرانی عهد انوشیروان ساسانی (م ۵۷۱ یا ۵۷۳ م) نیز می‌دانیم که این مسیحی نسطوری مذهب،<sup>۳</sup> پس از مایوس شدن از دست یابی به ریاست اسقف‌های ایران، به دین زرتشتی درمی‌آید،<sup>۴</sup> در حالی که گستره دانشش در مسیحیت و فلسفه ناسده‌های بعد مورد ستایش متفکرانی چون ابن‌عبری (م ۶۸۵ ق) بوده است.<sup>۵</sup> او بر کتاب باری ارمنیاس<sup>۶</sup> ارسطو، شرحی به زبان پهلوی نگاشته بوده که سیوروس سبخت، اسقف یعقوبی مذهب قنسرین (م ۶۶۷ م) آن را به زبان سریانی ترجمه کرده و نسخه‌هایی از آن، به همراه نامه‌ای از مترجم سریانی در توضیح اصطلاحات این کتاب، موجود است؛<sup>۷</sup> و بومشتارک بر اساس آن، مقدمه نگاشته پولس بر منطق ارسطو<sup>۸</sup> را نیز به زبان پهلوی دانسته است.<sup>۹</sup>

درباره تأثیر آثار پولس بر نگاشته‌های متفکران مسلمان، شلومو پینس با سنجش عبارت نقل‌کرده ابوعلی مسکویه در ترتیب السعادات خود از او<sup>۱۰</sup> با عبارتی از دینکرت و با استناد به گواهی جاویدان خرد، از پای‌بندی مسکویه به سنت ایرانی و از آشنایی‌اش با ترجمه عربی برخی آثار پولس خبر می‌دهد،<sup>۱۱</sup> و دیمیتری گوتاس با تلاش در برنمودن نسبت پولس با مکتب ارسطویی اسکندریه، از او به عنوان حلقه اتصال فیلسوفان اسکندرانی و متفکران مسلمان، به ویژه فارابی یاد می‌کند.<sup>۱۲</sup> فتح‌الله مجتبایی هم با توجه به ترجمه منطق ابن‌مقفع از زبان پهلوی به عربی، بهره‌گیری او از نوشته‌های پولس را امری ممکن و بس محتمل می‌داند.<sup>۱۳</sup> این آرا، حلقه‌های اتصال مکتب‌های فلسفی ایرانی-اسکندرانی به جهان اسلامی را از پولس به ابن‌مقفع و دیگر مترجمان عربی و فارابی و ابوعلی مسکویه برمی‌نمایند. البته در این زمینه زیمرمان با بررسی شماری از اصطلاحات منطقی یونانی و سریانی و عربی که ارسطو و شارحان یونانی و پولس پارسی

۱. برای آگاهی از چگونگی بهره‌گیری مسلمانان از اثر بظلمیوس غریب نک: محمدتقی دانش‌پژوه، «سرگذشت‌نامه ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، پیشین، ص ۲۵۰-۲۵۳؛ همو، تاریخ‌نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵، ص ۲۳؛ آنتون-هرمان کروت، «زندگی ارسطو در آثار تذکره‌نویسان سریانی و عرب»، ترجمه اسماعیل سعادت، معارف، سال دوم، شماره ۳، آذر-اسفند ۱۳۶۴، ص ۴۳-۱۹.

I.Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op.cit, pp.189-192; C.Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie von Spätantiken Einleitungs Literatur zu arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt & New York, 1985, ss.391 ff.

۲. محمد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۸.  
 ۳. ابن‌مقفع، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، مقدمه مصحح، ص نه-۵۵.  
 ۴. دلّیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، پیشین، ص ۱۰۹.  
 ۵. همان؛ نیز نک:

D. Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdād", *Der Islam*, 1983, Band. 60, pp.238, n.14; 250,n.43.

۶. در زبان عربی: العبارة .

۷. دلّیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، پیشین، ص ۱۴۵؛ ابن‌مقفع، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، مقدمه مصحح، ص ده - یازده؛ فتح‌الله مجتبایی، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطوئی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳-۴۴، ۱۳۶۶-۱۳۶۷، ص ۲۴-۲۵؛

D. Gutas, "Paul the Persian...", *op.cit*, p.239.

۸. از این رساله که گویا منبع آن گزیده سریانی سرگیوس رأس العینی بوده، نسخه‌ای به زبان سریانی موجود است که در دیباچه کوتاه آن، تقدیم‌نامه پولس خطاب به انوشیروان و ذکری در فواید منطق و فلسفه آمده که به سخنان برزویه طبیب در آغاز کلیله و دمنه بسیار مانده است و ترجمه فارسی آن را در مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه بر رساله المنطق ابن‌مقفع (ص دوازده-پانزده) می‌یابیم. این رساله در سده‌های متعادی مورد توجه متفکران بوده؛ و چنان‌که پیش‌تر گفته شد، ابن‌عبری از مقدمه رسای پولس بر منطق (: دیالکتیک) ارسطو یاد کرده بوده است. نسخه سریانی این رساله، همراه با ترجمه لاتینی آن، توسط جی. پی. لاند در ۱۸۷۵ میلادی در لیدن منتشر شده است. نک: دلّیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمه احمد آرام، پیشین، ص ۱۰۹-۱۱۰؛

D.Gutas, "Paul the Persian...", *op.cit*, p.239, n.15.

9. D. Gutas, *ibid*.

۱۰. عبارت مزبور چنین است: «فاما ترتیب هاتین الصناعیتین و کیفیت السلوک بهما إلى الغایتین المذكورتین فعلی ما عمله الحکیم ارسطو. فانه هوالذی رتب الحکم و صفها، و جهل لها نهجاً یسلک من مبدأ إلى نهابة کما ذکره بولس فی ماکتب إلى انوشروان. فانه قال: کانت الحکم متفرقة قبل هذا الحکیم کتفرق سائر المنافع التي أبدعها الله تعالى و جعل الانتفاع بها موكولاً إلى جبلة الناس و ما أعطاهم من القوة على ذلك، مثل الأدوية التي توجد متفرقة فی البلاد و الجبال. فإذا جمع و ألف حصل منه دواء نافع. و كذلك جمع ارسطو ما تفرق من الحکم، و ألف کل شیء، إلى شکله، و وضعه موضعه، حتی استخراج منه شفاء تاماً تداوی به النفوس من أسقام الجهالة». ابوعلی مسکویه، «ترتیب السعادات و منازل العلوم»، با مقدمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، گنجینه بهارستان (حکمت، دفتر اول)، به کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۹، ص ۱۱۷.

11. S.Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshinasi*, vol. II, no.2, Tehran, summer 1971, pp.124-125.

12. D. Gutas, "Paul the Persian..", *op.cit*, pp. 239-240, 257.

۱۳. فتح‌الله مجتبایی، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطوئی»، مقالات و بررسی‌ها، پیشین، ص ۲۸.

ساخت منطق نه بخشی ارسطویی نزدیک تر است. نک: ابن مقفع، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، پیشین، مقدمه مصحح، ص شانزده - هیجده.

۵. مانند یگانگی خداوند و قدرت او.

۶. مانند خلق جهان از «عدم» یا «هیولا».

۷. مانند مسئله جبر و اختیار آدمی.

۸. برای آگاهی از توجه انوشیروان به فرهنگ‌های انیرانی، و به ویژه فرهنگ‌های روم و هند، نک: ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۱۱۰؛ همو، همان، ترجمه ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۹، ج ۱، ص ۱۸۰؛ ذبیح الله صفا، دانش‌های یونانی در شاهنشاهی ساسانی، تهران، ۱۳۳۰، ص ۲۶-۲۸؛ آرتور کریستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۴۴۹-۴۵۱.

۹. مراجعه به برخی منابع کهن ایرانی و تأمل در اصطلاحات فلسفی به کار رفته در آن‌ها، طیف گسترده‌ای از واژگان علوم عقلی را در اختیار ما می‌نهد که متأسفانه تاکنون به شایستگی و بایستگی در آن‌ها ننگریسته‌ایم. در زمینه بحث کنونی، طبری (ص ۱۴۲-۱۴۴) ضمن اشاره به نظری که واژه «منطق» را نه از ماده «نطق» بلکه از ریشه «منترا» به معنی کلام مقدس می‌گیرد، معادل این واژه در زبان پهلوی را «سخون» ذکر می‌کند که مانند ریشه logos یونانی به معنای «کلام و سخن» است. هارولد بیللی (ص ۸۴) در بررسی کتاب دینکرد (ص ۴۱۷، س ۱۴)، اصطلاح «چیم گواوآگیه» *chim-gōwāgih* را در معنای «منطق» یافته و گفتنی است که بخش دوم این اصطلاح، گواوآگیه، مرادف با «فرزانگی» *frazānagih* (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به معنای «فصاحت/بلاغت» و «خردمندی/عقلانیت» آمده است (دینکرد، ص ۱۲۸، س ۴۰۳). در همین زمینه، ژاک دومناش (یادداشت‌های ایرانی، ص ۱ به بعد) نیز همچون بیللی (ص ۸۶) با نگرستن در کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۱۲)، اصطلاح «ترکه» *tarkeh* سانسکریت را معادل واژه «منطق» و در شمار برخی از دیگر اصلاحات هندی رایج در زبان پهلوی ذکر کرده است. اکنون به واسطه گزارش کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۲۸-۴۲۹)، از ترجمه برخی از کتاب‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی به دستور شاپور یکم، دومین فرمانروای ساسانی، آگاهیم که از جمله این کتاب‌ها اثری به نام ترکه (منطق) بوده است. گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۵) نیز از آشنایی مسلمانان با کتاب طرفافی علم حدود المنطق به ما خبر می‌دهد؛ هم‌چنان که ابن ندیم (متن عربی، ص ۳۶۴-۳۶۵، ترجمه فارسی، ص ۵۴۲) هم از کتاب الطرق - معرب «ترکه» - یاد می‌کند که از کتاب حدود منطق الهند متفاوت بوده است؛ هرچند که مجتبیایی (ص ۷۰۷) برخلاف مرحوم دانش پژوه (ص ۱۱۶)، کتاب دوم را ادامه نام اول دانسته و البته بر نهج دانش پژوه عنوان یاد کرده یعقوبی را صورت تصحیف شده کتاب الطرق برمی‌شمارد. مراجعه به کتاب‌های پهلوی نگاشته شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی - مانند شکند گمانیک و یچار - نیز ما را با واژگان فلسفی و منطقی گسترده‌ای روبرو می‌کند که در آن هنگام نزد طیف خاصی از متفکران ایرانی، عمدتاً با گرایش زرتشتی، متداول بوده‌اند (برای شماری از این اصطلاحات نک: دومناش، دانشنامه مزدایی، ص ۷۱-۷۹؛ طبری، ص ۱۴۴-۱۵۵) و بازتابشان را در آثار متفکران مسلمانان چون ابن سینا و ناصر خسرو هم می‌توان دید (معین، ص ۱-۳۸؛ فیلیپانی رونکونی، ص ۴۳۷-۴۴۳). برای منابع یاد شده نک: ابن ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدد، پیشین؛ همو، همان، ترجمه م. رضا تجدد، پیشین؛ محمدتقی دانش پژوه، تاریخ نگاری فلسفه، پیشین؛ احسان طبری، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران، ۱۳۵۸؛

و مترجمان عربی و ابن مقفع و کندی و فارابی و اخوان الصفا به کار برده‌اند، کندی و اخوان الصفا را بهره گیر از ابن مقفع یاد کرده، ولی منبع فکری ابن مقفع و فارابی را متفاوت دانسته است؛<sup>۱</sup> در حالی که با توجه به تحول اصطلاحات منطقی و کاربرد آن‌ها در جهان اسلامی<sup>۲</sup> و با توجه به همانندی بسیار تقسیم‌بندی فارابی از فلسفه در رساله التوطئة فی المنطق<sup>۳</sup> با صورت ارائه کرده ابن مقفع در رساله المنطق، چنین می‌نماید که این دو، منبع مشترکی داشته‌اند که عبارت باشد از شرح العبارة آمونیا س هر میاس و مقدمه منطق ارسطوی پوئس؛<sup>۴</sup> مقدمه‌ای که دیباچه‌اش بهترین گواه بر حضور جدی فکر فلسفی و اندیشه استدلالی در ایران عهد ساسانی است و در کنار جریان‌های گنوستیک متداول در این عصر، از حضور نیرومند یک سنت عقلانی و فلسفی نیز خبر می‌دهد؛ سنتی که با باور به برتری و فضیلت جان و خرد آدمی بر بدن جسمانی‌اش، اختلاف‌ها و نزاع‌های رایج درباره مهم‌ترین مسائل الاهیات<sup>۵</sup> و برخی مباحث جهان‌شناختی<sup>۶</sup> و انسان‌شناختی<sup>۷</sup> را ژرف می‌کاویده است؛ آن هم با تأکید بر ترجیح دانش و معرفت بر پندار یا اعتقادی که شک و دو دلی از آن برخیزد:

به خسرو پیروزبخت (انوشیروان)<sup>۸</sup> شهنشاه و نیک‌ترین مردمان، کارگزار او درود می‌فرستد.

فلسفه که آگاهی واقعی است از همه چیزها، در شماست و از این فلسفه‌ای که در شماست من به شما ارمغان می‌فرستم. شگفت نیست که میوه‌ای را که در بوستان سرزمین شما چیده‌ام به شما ارمغان کنم؛<sup>۹</sup> چون که ما از

1. F. W. Zimmermann, "Some Observations on Al-Farabi and Logical Tradition", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday*, ed. S. M. Stern & A. Hourani & V. Brown, Oxford, 1972, p.529.

۲. در این زمینه می‌توان از تحول کاربرد اصطلاح «عین» به «جوهر» برای واژه «اوسیا» یونانی سخن گفت که از اولی را ابن مقفع در رساله المنطق به کار می‌گیرد و دومی را در آثار مترجمان بعدی تا متفکرانی چون کندی، اخوان الصفا و فارابی بازمی‌یابیم. نک: محمدبن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، قاهره، ۱۳۴۲ق، ص ۸۶؛ همو، همان، ترجمه حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۳۹؛ سهیل محسن افغان، واژه‌نامه فلسفی، تهران، ۱۳۶۲، ص ۵۷-۵۹.

۳. ابونصر فارابی، «التوطئة فی المنطق»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمدتقی دانش پژوه، پیشین، ج ۱، ص ۱۳-۱۴.

۴. مرحوم دانش پژوه هم از نزدیکی مطالب رساله المنطق ابن مقفع و مقدمه منطق ارسطوی پوئس یاد می‌کند؛ البته با تأکید بر این نکته که المنطق ابن مقفع به

میان آفریدگان خداوند به پیشگاه او نیاز می‌بریم. ارمغانی که من به شما نیاز می‌کنم همان سخن است؛ زیرا فلسفه را با سخن می‌توان گزارش نمود؛ همان فلسفه‌ای که از بهترین بخشش‌ها به شمار می‌آید. فلسفه است که درباره خود می‌گوید: میوه‌های من از زرناب بیشتر می‌ارزد و آنچه از من برخاسته می‌شود از سیم گزیده برتر است.<sup>۱</sup> این میوه‌ها همان بهی و نیرومندی و توانایی و قلمرو و فرمانروایی و پادشاهی و دادگری و آیین یا قانون است. کوتاه سخن، هرچه که در جهان نیک است، از روی خرد آفریده شده و گردانده می‌شود، هم‌چنان که چشم جان، که از خویشتن نابیناست و نیروی دیدن چیزها را ندارد، تنها از همان خرد روشن و آشکار می‌گردد.

خرد از هزاران چشم گوشتمند ارجمندتر است؛ زیرا تنها اوست که چشم راستین است که همه چیزها را می‌بیند. چون با راستی و درستی که در همه چیزهاست پیوستگی دارد. درست بگویم هم‌چنان که چشم تن با وابستگی با پرتو بیرونی از نیروی دیدار برخوردار است، چشم جان هم با پیوستگی با پرتو درونی بخردانه و دریافته‌ای که در هر چیزی هست پرتوی و درخششی را که در هر چیزی هست می‌بیند. هم‌چنان که آنان که چشمشان از پذیرفتن پرتو دیدنی رنج می‌برد یا آن‌که هیچ نمی‌بینند یا کم‌تر چیزی را می‌بینند، هم‌چنین آنان که چشم جانشان با نور خرد هیچ خوی نگرفته است یا هیچ نمی‌بینند یا اندکی را درمی‌یابند.

پس درست گفت آن فیلسوف که خردمند چشمان خود را در سرش دارد، ولی دیوانه در تاریکی راه می‌رود.<sup>۲</sup> برای گریز از این تاریکی‌های ناخجسته و دیدن این پرتو والا، بسیاری از پیشینیان از سراسر زندگی خویش در گذشتند؛ چه، آنان دریافته‌اند که زندگی جان بسی برتر است از هر کوششی. مردمی، درست بگویم، از جان و تن آمیخته شده است و جان به همان اندازه از تن برتر است که هستی عقلی از هستی نامعقول، و جاندار ارزنده‌تر از آن‌که زندگی ندارد؛ زیرا مردم با جان زنده گویاست. پس پرورش و زیور جان همان دانش است و از دانش برخاسته می‌شود. ولی دانش خود

دو گونه است: یا این‌که مردمی آن را می‌جوید و با نیروی خود آن را در می‌یابد، یا این‌که با آموختن آن را می‌پذیرد. آموزش هم دو گونه است: یکی آن‌که مردمان به سادگی به یک‌دیگر می‌رسانند، دیگر آن‌که از مردم نامور که از پیامبری برخوردار شدند برخاسته می‌شود. ولی می‌بینیم که استادان آشکارا با یک‌دیگر ناسازگارند؛ برخی می‌گویند که ایزدی نیست و برخی دیگر [می‌گویند] که ایزد یکی نیست. برخی می‌گویند که ایزد را دشمنانی است و برخی دیگر [برآیند] که ایزد را دشمنی نیست. برخی می‌گویند که او به هر چیزی تواناست و برخی دیگر [می‌گویند] که توانایی او به همه چیزها نمی‌رسد. برخی می‌گویند که جهان و هر چه در آن است آفریده شده است، دیگران می‌گویند که درست نیست که همه چیزها آفریده او باشد. در میان این‌ها هم برخی می‌گویند که جهان از مایه و ماده ساخته شده و دیگران می‌گویند که آن را آغازی نیست و انجامی هم ندارد. گروهی هم چیزهای دیگر می‌گویند. کسانی یافت می‌شوند که می‌گویند که مردم درخواست خود آزادند و کسانی هم هستند که جز این می‌گویند. هم‌چنین نکته‌های دیگری است که آنان بر سر آن‌ها با یک‌دیگر آشکارا در جنگ و ستیزند. نمی‌شود هم یک باره همه آنچه آنان می‌گویند را پذیرفت، بلکه ناگزیر بایستی یکی را گرفت و جز آن را کنار گذارد و یکی را برگزید

۱ پروفیلیپانی رونکونی، «نکاتی چند درباره اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامه ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵؛ ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷؛ فتح‌الله مجتبیایی، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سده پنجم هجری»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی - ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱؛ محمد معین، «لغات فارسی ابن‌سینا و تأثیر آنها در ادبیات»، نشریه دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴، ص ۱ - ۳۸؛

H.W.Bailey, *Zoroastrian Problems in ninth - century books*, Oxford, 1943; P.J.de Menasce, "Notes Iraniennes", *Journal Asiatique*, 1949; Idem, *Une Encyclopédie Mazdéenne Le Dēnkart*, Paris, 1958; D.M.Madan, *The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911.

از آموزگار فلسفه‌آم، آقای کریمی، برای در اختیار نهادن یادداشت‌های مفیدشان در این زمینه سپاسگزارم.  
۱. عهد عتیق، کتاب امثال سلیمان، باب ۸، آیه ۱۸.  
۲. همان، کتاب جامعه، باب ۲، آیه ۱۴.

## میراث شهاب

و فلسفه،<sup>۵</sup> تا بدان جا پیش روند که تفاوت دین و فلسفه را نه در مقصد، بلکه در روش آن‌ها بازجویند؛ و حتی در مواردی دین را هم چون ابزار فلسفه در نظر بگیرند؛ ابزاری در جهت تحقق بخشیدن به نظریه فلسفی‌شان دربارهٔ بینش اخلاقی و فرزانیگی؛ یعنی همان اموری که به سعادت قصوی می‌انجامند.<sup>۶</sup> گفتنی است که در این معنا، افزار بودن دین برای فلسفه، به افزار بودن منطق برای فلسفه می‌ماند؛ و البته به تعبیر قابل تأمل دایبر، این به معنای محدود شدن حاکمیت فلسفه در رابطه‌اش با دین نیست، بلکه راهنمای نظر ما به محدودیت‌های معرفت انسانی است؛<sup>۷</sup> و برآمده از همین محدودیت‌هاست که فارابی با پیش نهادن نظر خاص خود دربارهٔ نبوت، حاکم مدینهٔ فاضله‌اش را به مثابهٔ نبی در نظر می‌گیرد؛ یعنی به عنوان کسی که وحی الهی را از طریق اتصال به عقل فعال و به شکل محاکیات ادراکات حسی و معقولات درمی‌یابد؛ پس با بهره‌گیری از براهین فلسفی، اهل فلسفه را به یقین راهنمون می‌شود و با انداز و تعلیم، در اقناع جمهور مردم با «معرفت مثالی» شان می‌کوشد.<sup>۸</sup>

و جز آن را وا گذارد. پس ناچار باید آشکارا بدانیم که چرا بایستی ما از یکی دست بکشیم و به دیگری بگرویم. ولی نشانی آشکار نیست که با آن بتوانیم آن را بشناسیم و بدانیم که به کدام می‌توانیم بگرویم. پس شناخت ژرف این پندارها، هم با گرایش و دین و هم با دانش پیوستگی دارد. دانش، اگر درست بگویم، با چیزهایی می‌پیوندد که به ما نزدیک باشد و آشکارا و شناختنی. گرایش و دین، هم با چیزهای دور و نادیدنی‌ها سر و کار دارد و هم [با] چیزهایی که نمی‌توان آن‌ها را درست شناخت. یکی شک و دو دلی را می‌پذیرد و دیگری دستخوش هیچ شکی نمی‌شود. پس شک و دو دلی پراکندگی به بار می‌آورد و دوری از آن یک پارچگی و یک‌سختی. پس دانش از گرایش و دین ارجمندتر خواهد بود، ولی ایزد از دانش ارجمندتر است؛ زیرا که گروندگان خود گرایش خویش را می‌آزمایند و از دانش می‌ستانند، آن‌گاه که می‌گویند که ما اکنون می‌گرویم و روزی هم آن را خواهیم دانست ...<sup>۱</sup>

پایان گفتار دربارهٔ هنر رسای منطق ارسطو ساختهٔ پولس فارسی از شهر دیرشهر به نام پادشاه خسرو.<sup>۲</sup>

گفتنی است که تأکیدهای پولس در این دیباچه بر لزوم تحقیق فلسفی و توجه به منطق و فلسفهٔ ارسطویی، به رغم اهمیت‌شان، به دلیل اختصار و ایجازی که دارند، محققان را به ابراز نظرهای چندی برانگیخته است. در این زمینه، به نوشتهٔ پل کراوس در مقالهٔ «باب برزویه فی کلیله و دمنه»، جی. پی. لاند، مترجم این رساله به زبان لاتینی، آرای یاد شده در آن را برگرفته از حوزه‌های مختلف فلسفهٔ یونانی می‌داند،<sup>۳</sup> در حالی که به نظر کراوس، با مقایسهٔ سخنان پولس در این دیباچه و باب برزویه طبیب در آغاز کلیله و دمنه، درمی‌یابیم که قصد پولس از طرح مسئلهٔ کثرت و پراکندگی عقاید پیروان ادیان مختلف و ذکر تناقض‌های آن‌ها، چیزی نبوده است مگر اثبات ظنی بودن معرفت دینی و یقینی بودن دانش فلسفی، و آن‌گاه استنتاج نیاز دین به فلسفه و ضرورت اتحادش با آن.<sup>۴</sup> بر سخن کراوس می‌توان افزود که هرچند برزویه به دلیل گرایش‌های مانوی گونه‌اش، برخلاف پولس، از طرح این مسئله دوری گزیدن از ادیان را نتیجه گرفته، اما در فرجام، به نظر می‌رسد این آموزهٔ پولسی باشد که در آثار فیلسوفانی چون ابونصر فارابی (م ۳۳۹ ق) رُخ برمی‌نماید و این امکان را فراروی آن‌ها می‌نهد که ضمن بحث از عدم تعارض ماهوی دین

۱. عهد جدید، رسالهٔ نخستین پولس رسول به کورنتیان، باب ۱۲، آیات ۱۲-۱۳.
۲. به نقل از: ابن مقفع، المنطق، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه، پیشین، مقدمهٔ مصحح، ص دوازده - پانزده.
۳. عبدالرحمن بدوی، من تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره، ۱۹۴۵ م، ص ۶۱.
۴. همان، ص ۵۷-۶۳.
۵. ابونصر فارابی، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۹۸۱ م، ص ۹۰.
۶. همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰ م، ص ۱۳۲.
۷. هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، دومین یادنامهٔ علامهٔ طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۶۶.
۸. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱ م، ص ۱۲۵-۱۲۷؛ همو، کتاب الملة و نصوص آخری، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱ م، ص ۴۷-۴۸.