

جامعه باز و جامعه بسته

فارابی، فیلسوف بزرگ اسلامی، آنجا که از تحصیلات خود سخن می‌گوید و از استادانش یاد می‌کند، اشاره‌ای کوتاه دارد به ظهور فلسفه در یونان و نشر و انحطاط آن در اسکندریه. می‌نویسد: «مقارن ظهور اسلام، تعلیم از اسکندریه مصر به انطاکیه منتقل شد و مدتی گذشت و کار کسادی حکمت به آنجا کشید که در انطاکیه جز یک معلم نبود، و دو نفر یکی اهل مرو و دیگری اهل حران از او حکمت آموختند و از انطاکیه بیرون رفتند، در حالیکه یک عده کتاب با خود بردند.» علت این انحطاط را (که زمینه‌ای قبلی داشت) ابن‌الدیم، کتابشناس فرزانه قرن چهارم، به کوتاهی و صراحت در الفهرست خود باز گفته است: «فلسفه در یونان و روم رایج بود تا وقتی که روم به مسیحیت گرائید، در این وقت قدغن شد، بعضی از کتب فلسفی را سوختند و بعضی دیگر را مخفی کردند و مردم از بحث فلسفی ممنوع شدند، زیرا فلسفه را بر ضد شرایع می‌دانستند.»^۲

دانش دوستی - که در قدیم آن را به فلسفه تعبیر می‌کردند - در یونان شکوفا شد و در عصر یونانی‌مآبی (هلنیستیک) در خاور نزدیک پراکنده گشت و در مصر درخشندگی یافت و آنگاه کم‌کم پژمرده و خاموش شد تا آنکه بار دیگر در بغداد شعله کشید. علل این فراز و فرود دانشجویی و این شکوفایی و پژمردگی را از جنبه‌های گوناگون می‌توان تحلیل کرد که در اینجا از یک جنبه آن یاد می‌کنیم و آن باز و بسته بودن یک جامعه است.

اصطلاح جامعه یا مذهب باز و جامعه یا مذهب بسته از هانری برگسون فیلسوف فرانسوی است. جامعه بسته در حصار اصول و عقاید و رسوم و اشکال خود محصور است. جهان در چشم انسانی که در یک «جامعه بسته» زندگی می‌کند جهانی است محدود، کوچک و راکد، عالم یک «سقیفه» شخصی است و در ورای مرزهای آن - که اندکی از مرزهای «وطن» دورتر است - جز عدم یا ابهام مطلق تسخیرناپذیر (ظلمات) هیچ نیست. جامعه باز برعکس حصارها درهم شکسته، جهان را پهناور و همواره در تغییر می‌بیند، و این خود عامل تغییر و تحول دائمی و غنا و رشد مداوم آن می‌گردد. مذهب و قوم یهود نمونه یک جامعه و مذهب بسته و اسلام و جامعه اسلامی قرنهای دوم، سوم و چهارم نمونه یک مذهب و جامعه باز است!

تفکر در اسلام پایه و پایگاهی بس ارجمند دارد. قرآن کریم انسان را به تفکر و تعقل فرا می‌خواند و همین فراخوانی انگیزه و زمینه پیدایش سنت فلسفی و عقلگرایی در جهان اسلام گردید.

بیت الحکمة و دارالترجمة

کامران فانی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا
وَلَمْ كُنَّا لَهُ لَمَّاعِينَ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدانا لهذا
وَلَمْ كُنَّا لَهُ لَمَّاعِينَ

رأس الحکمة مخافة الله

متفکران اسلامی عقل و وحی را جدا از یکدیگر نمی دانستند و در عین ایمان و تسلیم به خدا، جهان را به دیده عقل و خرد می نگریستند و از آن تفسیری عقلانی می کردند و در این راه از میراث فکری گذشتگان خود نیز سود می جستند. نیاکان مایکبار در انتقال فکر بشری و دربرگرفت معارف علمی و فلسفی تجربه کردند و به گواه تاریخ در این تجربه موفق شدند. و این تجربه در اساس کوششی بود در انتقال فکر یونانی به جهان اسلامی از طریق ترجمه.

از اسکندریه تا بغداد

چهار حوزه علمی: حوزه اسکندریه، انطاکیه، حران و الرها، و جندی شاپور تمدن یونانی را همچون دانه های زنجیر به فرهنگ اسلامی پیوند می دهند. پس از مرگ اسکندر (۳۲۳ ق.م.) بلافاصله سردارانش بر سر تقسیم میراث غارتگریهای او به نزاع برخاستند و در این میان مصر نصیب بطلمیوس اول شد و اسکندریه جانشین آتن و وارث تمدن یونان و ملتقای برخورد شرق و غرب. در اسکندریه مدرسه و کتابخانه و رصدخانه ای (که روی هم «موزه» می نامیدند) برپاگشت که خود در جهان باستان بی نظیر بود. حوزه علمی اسکندریه در ریاضیات و طب و نجوم دست به پژوهشهای اصیلی زد و از یونان باستان فراتر رفت. اقلیدس و جالینوس و ارشمیدس چهره های تابناک این حوزه بودند. ولی این حوزه در زمینه فلسفه جز به شرح و تفسیر آثار بزرگان یونان-افلاطون و ارسطو-نپرداخت. فلسفه یونانی با گنوسیسم شرقی درهم آمیخت و سرانجام در فلسفه نوافلاطونی افلوپین (پلوتینوس) به صورت عرفان نظری جلوه گر شد. در واقع تفکر یونانی بر اثر برخورد و آمیزش با ادیان شرقی ایرانی و مصری و یهودی و مسیحی و جهان بینی رومی چهره ای تازه - و البته دگرگون شده- یافت و همین چهره بود که به عالم اسلام رسید. حوزه اسکندریه از قرن چهارم میلادی به بعد کم کم اعتبار خود را از دست داد. کتابخانه مشهور آن در ۳۹۰ میلادی ویران شد و از این پس علم در این حوزه جز کورسویی نمی زد.

حوزه انطاکیه، در واقع مرکز انتشار علوم یونانی در خاور نزدیک بود و در آن به نشر تعالیم اسکندریان می پرداختند. مدرسه انطاکیه در سال ۲۷۰ دایر شد، ولی کم کم با باز شدن مدرسه جندی شاپور و مدرسه مشهور الرها (ادسا) به دست ایرانیان در ۳۶۳ میلادی اهمیت این حوزه کاهش یافت. حوزه های علمیه از قرن چهارم تا هفتم میلادی بیشتر در دست مسیحیان نسطوری

سریانی بود که در حوزه فرهنگ ایرانی می زیستند و وابسته به کلیسای شرق یا کلیسای فارسی (عنا پارسیتا) بودند. کلیسای فارسی در مقابل کلیسای انطاکیه و اسکندریه که تحت نفوذ امپراتوری مسیحی بیزانس قرار داشت برپا گردید. «دبستان ایرانیان» که در شهر الرها تأسیس گردید، شهرت و اعتبار بسیار داشت. گویند آن را از آنجا دبستان ایرانیان می خواندند که غالب شاگردانش ایرانی بودند و یا به خدمت کلیسای فارسی درمی آمدند.

رقیب انطاکیه در این دوران در واقع جندی شاپور بود که اصل آن «وه اندیو شاپور» است به معنی شاپور بهتر از انطاکیه. جندی شاپور مرکز و حوزه فعالیت های علمی در ایران بود. وقتی تئودوسیوس مدرسه الرها و نصیبین را بست، وقتی یوستی نیاوس مدرسه آتن را تعطیل کرد، دانشمندان و دانش پژوهان به این مدرسه پناه آوردند. ظاهراً آزادی علمی در ایران دوره ساسانیان بیش از آزادی در قلمرو بیزانس مسیحی بود. مقارن ظهور اسلام نیز حوزه علمی جندی شاپور فعالترین مرکز علمی بود و در واقع وجود این مرکز و فعالیت و نشاط فرهنگی و تجربه علمی مستمر آن بود که زمینه برپا شدن «بیت الحکمة» و حوزه علمی بغداد را فراهم آورد و تسهیل کرد.

بیت الحکمة

معاویه در سال ۴۱ هجری در بیت المقدس خلافت را غصب کرد، ولی فوراً مقر خلافت خود را به دمشق، که از سالها پیش مرکز ولایت او در شام (سوریه) بود، انتقال داد. خلافت اموی که با وی آغاز شد و بر جهان اسلامی فرمان می راند، تا سال ۱۳۲ هجری دوام یافت. دمشق شهری بود تا حدی یونانی، گرچه به اندازه انطاکیه رنگ یونانی نداشت. مدرسه ای داشت که اگر چند به پای مدرسه های اسکندریه و انطاکیه نمی رسید، ولی مقارن با فتح اسلامی مقام برجسته ای پیدا کرده بود.

ظاهراً نخستین ترجمه ها در زمان خالد که به حکیم آل مروان مشهور است، انجام گرفت. این خالد پسر یزید بن معاویه بود، ولی به راه پدر گام نگذاشت و گویند به سبب توجهش به علوم از کار خلافت باز ماند و مروان بن حکم بر او غلبه یافت و خلافت را به دست گرفت. ابن الندیم می نویسد:

«خالد بن یزید بن معاویه را حکیم آل مروان می گفتند. وی ذاتاً مردی با فضل بود و اهتمام و محبت زیادی به دانش و علم داشت. چون به فکر ساختن کیمیا افتاد، امر کرد گروهی از فلاسفه مصر را که عربی می دانستند، احضار نمایند و از ایشان خواست کتابهای

کیمیا را از زبان یونانی و قبطی به عربی برگردانند و این اولین مرتبه بود که در اسلام از زبانی به عربی ترجمه گردید.^۱ این ترجمه‌ها به یاری یکی از علمای اسکندریه به نام «اصطفان القدیم» انجام گرفت. خالد به علم نجوم هم رغبت داشت و در تهیه کتب و آلات نجومی مقداری از اموال خود را صرف کرد و گویا امر به ترجمه کتبی از نجوم هم داده بود. در همین زمان ماسرجویه (سرجیوس یا سرگیوس) نیز کتاب کناش اهرن بن الاعین را که حاوی سی مقاله طبی بود از سریانی به عربی درآورد. ابن جلجل گوید: «ماسرجویه کان یهودی المذهب، سریانیا و هوتولی فی الدولة المروانیه تفسیر کتاب اهرن بن الاعین الی العربیه».^۲ ترجمه این کتاب البته سالها در خزانه کتب خلفای اموی پنهان بود و گویند عمر بن عبدالعزیز سرانجام پس از استخراج امر به بیرون آوردن و استفاده آن داد. (فاستخارالله فی استخراجہ الی المسلمین للانتفاع به).

در دوره امویان توجه به نقل و تدوین علوم البته بسیار ناچیز بود، ولی اینک با جستجوهای تازه‌ای که شده و با تفحص در کتب سریانی، این توجه را بیش از آنچه که تاکنون تصور می‌کرده‌اند و مشهور شده بود، می‌دانند.^۳ در واقع عباسیان که از بدنامی بنی امیه به نفع خود استفاده می‌کردند، در خوار داشتن آنان از هیچ امری خودداری نمی‌کردند.

بهر تقدیر، اوج نهضت ترجمه بی‌گمان در عصر اول عباسی است. منصور به نصیحت خالد بن برمک ایرانی در سال ۱۴۵ نخستین سنگ شالوده شهر بغداد را بر زمین نهاد. تعیین ساعت سعد این بناگذاری هم به عهده دوتن منجم ایرانی، نوبخت و ماشاءالله، افتاد.^۴ نام بغداد هم از واژه ایرانی بگه‌داته به معنی خداداد گرفته شده است. مصالح آن را هم از خرابه‌های طیسفون برگرفتند. جندی‌شاپور هم به نوبه خود تمامی تجربه علمی اش را در اختیار این شهر نو بنیاد گذارد.

می‌گویند منصور گرفتار بیماری معده شده بود، و اطبایی که در خدمتش بودند، از علاج او عاجز ماندند. منصور روزی آنان را گرد آورد و از ایشان نشان طبیبی ماهر را در شهری جز بغداد خواست. گفتند: در عهد ما طبیبی نیست که با جور جیس رئیس پزشکان جندی‌شاپور همسان باشد. منصور او را به بغداد فرا خواند و او با دو شاگردش بدان شهر رفت و منصور را معالجه کرد. جورجیس بن بختیشوع [بخت واژه‌ای فارسی و به معنی نجات یافته است] از دوستداران تألیف و ترجمه بود و خودزبان یونانی و سریانی و پهلوی و تازی می‌دانست و برای منصور

کتابهایی به عربی ترجمه کرد.^۵ کار تهیه و جمع‌آوری کتب و نقل و ترجمه آنها به عربی در دوره خلافت مهدی و هادی و هارون الرشید همچنان ادامه یافت و کم‌کم سرعت گرفت، ولی هنوز نظامی متشکل نداشت، تا خلافت به مأمون رسید و مرکز ترجمه و تألیف کتاب - به نام بیت الحکمة (خانه دانش) - تأسیس شد.

«بیت الحکمة» یا «خزانه الحکمة» یا «خزانه دارالحکمة» که ابومنصور معمری نویسنده مقدمه شاهنامه ابومنصور ی آن را «گنج خانه مأمون» ترجمه کرده است، مرکز تجمع دانشمندان و اهل فضل و ادب و مترجمان کتب علمی بود. این مرکز، که متأسفانه تاریخچه و وضع آن بر ما به درستی روشن نیست، ظاهراً نخستین بار در عهد هارون ایجاد شد و چه بسا هسته اصلی و اولی آن به دوره منصور برسد، ولی بهر تقدیر در عهد مأمون به کمال رسید. در این زمان کتابهای بسیاری در بغداد گرد آمده بود. می‌گویند نخستین بار منصور فرستاده‌ای به نزد امپراتور روم فرستاد و از او درخواست کتاب کرد و وی کتاب اقلیدس و بعضی کتب طبیعیات را برای منصور فرستاد. در دوره هارون نیز بر اثر فتوحاتی که در آسیای صغیر کرده بود، مقداری کتب یونانی به دست آمد. برامکه هم کتابهای هندی و پهلوی را جمع می‌کردند. ظاهراً این کتابها در خزانه خاصی جمع می‌شد که همان بیت الحکمة بود. در زمان هارون، ابوسهل فضل بن نوبخت و علان الشعوبی و یوحنا بن ماسویه در بیت الحکمة کار می‌کردند که هر سه ایرانی بودند. در دوره مأمون جمع‌آوری کتب - که در واقع اولین مرحله و شرط لازم ترجمه کتاب است - همچنان دنبال شد و مأمون حجاج بن مطر و ابن بطریق و سلم صاحب بیت الحکمة را به سیسیل و قبرس فرستاد تا با خود کتاب بیاورند.

بیت الحکمة هم یک کتابخانه بود و هم مرکز ترجمه و هم مرکز پژوهشهای علمی. در آنجا برخی به نسخه‌نویسی و استتساخ و برخی به کار ترجمه و گروهی به کار تحقیق اشتغال داشتند و از این گروه اخیر خوارزمی و برادران موسی را باید یاد کنیم که در ریاضیات و نجوم تحقیق می‌کردند و برای استفاده از کتابخانه و مطالعه و تحقیق به بیت الحکمة می‌آمدند. هر گروه از مترجمان «رئیس» داشتند و از جمله دیگر کارکنان بیت الحکمة کتابداران (خازنان) و صحافان بودند و بر همه اینها رئیسی به نام «صاحب بیت الحکمة» ریاست می‌کرد. برای مطالعه کنندگان وسائل کار و جای مطالعه مهیا بود. در کنار کار ترجمه، کار تألیف و پژوهش اصیل نیز جریان داشت و در همان زمان که فی‌المثل حنین بن

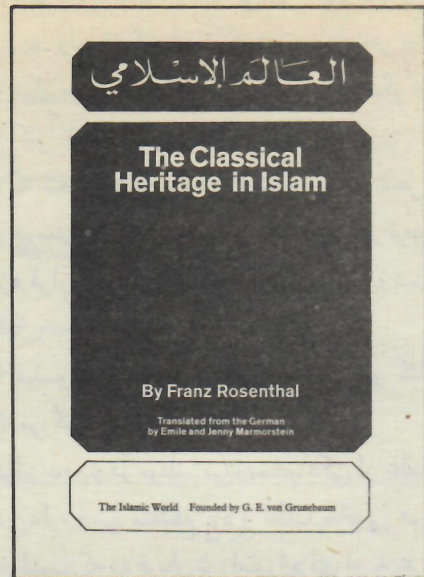
خیابان دید که اشعار هُمر را از حفظ می خواند. با آنکه قیافه او بکلی دگرگون شده بود، وی حنین را از صدایش باز شناخت. حنین در برابر پرسش یوسف، ناگزیر هویت خود را اقرار کرد، ولی دم درکشید و فقط گفت سوگند خورده است تا زبان یونانی را کاملاً فرا نگیرد به تحصیل پزشکی نپردازد. سرانجام به مدرسه جندی شاپور بازگشت. جبرئیل بن بختیشوع از معلومات یونانی او بسیار شادمان شد و گفت حنین در فرا گرفتن علوم معجزه می کند. یوحنا بن ماسویه که او را از حلقه درس خود رانده بود، از یوسف یاری خواست تا او را با حنین آشتی دهد.^{۱۲}

حنین پیش از سال ۲۱۰ به بغداد رفت و چند کتاب از جالینوس برای جبرائیل ترجمه کرد. استحکام ترجمه های حنین، که ترجمه های پیش از وی در مقابل آنها ناچیز می نمود، در جبرائیل بسیار مؤثر افتاد. وی حنین را به پسران موسی (بنوموسی) که از حامیان ثروتمند علم بودند، معرفی کرد. پدر آنها، موسی بن شاکر، پس از گذراندن مدتی از عمر خود به راهزنی در خراسان، اینک در بغداد منزل گزیده بود و به مطالعه می پرداخت. سه پسر او، محمد و احمد و حسن، در نجوم و ریاضیات از دانشمندان بنام بودند. آنان در ۲۱۴ حنین را به مأمون معرفی کردند و مأمون نیز حنین را به ریاست بیت الحکمة برگزید. از این زمان کار ترجمه با گامهای استوار بنای پیشرفت گذارد.^{۱۴}

نهضت ترجمه در جهان اسلام که یکی از درخشانترین موارد تاریخ انتقال فکر بشری است، حاصل کار و همت خالصانه و پرشور معدودی مترجم شیفته و حمایت بی دریغ و بی شائبه دولتی بود که اندک زمانی تنگ نظری و خام اندیشی را به کناری نهاده بود. در کمتر از صد سال تقریباً تمام آثار اساسی شناخته شده آن زمان به عربی برگردانده شد و میراث گذشتگان در اختیار محققان و متفکران مسلمان قرار گرفت تا از آن توشه بگیرند و آن گاه خود بیندیشند و بنیانی تازه در افکنند. در واقع هنوز دوران ترجمه به پایان نرسیده بود که فارابی فلسفه اسلامی را تأسیس کرد و رازی در عالم پزشکی از پیشینیانش فراتر رفت.

روش ترجمه

لوسین لوکلر (۱۸۱۶ - ۱۸۹۳ م) محقق و مؤلف تاریخ مفصل طب عربی (اسلامی) و مترجم مفردات ابن البیطار صریحاً می گوید که «ترجمه های یونانی به عربی با استادی و دانش بسیار انجام گرفته و بسیار فراتر از ترجمه هایی است که بعدها از عربی به لاتین به عمل آمد.»^{۱۵} و باید افزود که حتی از ترجمه های سریانی



اسحاق به کبار ترجمه می پرداخت، کندی فیلسوف هم غرق تألیف بود و خوارزمی و بنوموسی سرگرم رصد ستارگان. و ما به این موضوع باز خواهیم گشت. بیت الحکمة تا زمان ابن الندیم مؤلف الفهرست (متوفی ۳۸۵) محققاً و تا حمله مغول به بغداد (۶۵۶) احتمالاً همچنان دایر بود.^{۱۱}

حنین بن اسحق

ستاره قدر اول و چهره درخشان بیت الحکمة بی گمان حنین بن اسحق، بزرگترین مترجم عالم اسلام بود. حنین در اواخر قرن دوم متولد شد و در ۲۵۹ درگذشت. خود وی ترجمه حالی از خود به شکل نامه هایی برای علی بن یحیی نگاشته است. وی از مسیحیان حیره بود و فرزند داروگری مسیحی (نسطوری). در جوانی زیر دست یوحنا بن ماسویه در شهر جندی شاپور داروسازی می کرد و در جلسات درس وی حاضر می شد، ولی همواره پرسشهای دشوار می کرد. یک روز استاد که صبر و تحمل از دست داده بود، به وی پرخاش کرد که «مردم حیره را به طب چه کار؟ برو و در کوی و برزن صرافی کن.» و او را که گریان گشته بود بیرون کرد. قفطی می گوید: «زیرا مردم جندی شاپور فقط خود را شایسته فراگرفتن این دانش می پنداشتند و تاب تحمل آن را نداشتند که این علم از انحصار آنان و فرزندان و بستگان خارج شود.» اما حنین مصمم بود که علم را تا سرچشمه اش دنبال کند؛ از این رو به اسکندریه و انطاکیه رفت و هفت سال به تحصیل زبان یونانی پرداخت. روزی یکی از آشنایان سابق وی به نام یوسف، که طبیب بود، مردی را با گیسوان دراز و ریش و سیبلی انبوه و ناپیراسته در

صوان الحکمة آمده است که: «اصطفان قطعاتی از اشعار همر را از یونانی به عربی در آورد. ولی آشکار است که در ترجمه شعر جلوه و شکوه خاص آن از میان می‌رود و چون قالب هنری شعر دگرگون شود، معانی آن نیز اکثراً تباه می‌گردد.»^{۱۷}

این نظر را هم که شعر ترجمه ناپذیر است و زیبایی شعر را نمی‌توان به تمامی و درستی به زبان دیگر نقل کرد، حتی در ترجمه متون مقدس- و بویژه قرآن که مظهر بلاغت و زیبایی هنر زبانی بود- روا می‌دانستند.

موسی بن عزرا فیلسوف و نحوی یهودی اندلسی در کتاب *المحاضرة والمذاکره* می‌گوید:

«یکبار وقتی جوان بودم و در موطنم می‌زیستم، یکی از علمای بزرگ اسلامی که در علوم دینی متضلع بود و لطف خاصی هم به من داشت، از من خواست که ده فرمان تورات را برای او به عربی باز گویم. من که غرضی او را می‌دانستم، نخست از وی درخواست کردم که اولین سوره قرآن- سوره الفاتحه- را به زبان لاتینی، زبانی که آن را بخوبی می‌فهمید و صحبت می‌کرد، برایم بخواند. وقتی کوشید که فاتحه را به این زبان برگرداند، زشت و یکسره نامأنوس درآمد. پس مشکل مرا دریافت و دیگر در درخواست خود اصرار نورزید.»^{۱۸}

هنوز هم بسیاری زبان را صرفاً مجموعه‌ای از لغات می‌دانند و تفاوت زبانها را در تفاوت واژگان آنها می‌پندارند. بگمان آنان برای فراگرفتن زبانی دیگر کافی است مجموعه‌ای از واژه‌های مفرد آن را یاد گرفت و آن گاه این واژه‌ها را زنجیروار- و احتمالاً به همان شیوه زبان خودی- دنبال هم قرار داد و این همه می‌شود زبان دیگر. همین نظر را در ترجمه نیز باز می‌بینیم که به آن نظریه تناظر يك به يك گویند. کافی است لغات زبانی را به زبان دیگری در آوریم. ولی می‌دانیم که زبان صرف مجموعه لغات نیست، زبان در درجه اول ساخت و نظام است و کوچکترین واحد گفتار جمله است، نه واژه و کلمه، و طبعاً کوچکترین واحد ترجمه هم جمله است. این نظر از دید تیزبین قدما هم پنهان نمانده بود.

صلاح الدین صفدی (متوفی ۷۴۶) درباره این دو روش چنین می‌نویسد:

«مترجمان در نقل متون دو روش را برگزیده بودند، نخست روش یوحنا بن بطریق و ابن ناعمه و جز آن بود. بدین ترتیب که مترجم يك واژه مفرد یونانی را در نظر می‌گرفت و به معنی آن توجه می‌کرد و سپس مرادف عربی واژه مزبور را می‌آورد و به واژه دیگر منتقل می‌گشت تا جمله‌ای را که می‌خواست به عربی برگرداند به

هم استادانه تر و مفهومتر بوده است. پونیون، استاد زبان سریانی می‌گوید: «غالب ترجمه‌هایی که از سریانی به دست ما رسیده دارای سبکی مبهم و نامفهوم و ترکیب و ساختمانی نادرست هستند... آنها به نقص ترجمه تحت‌اللفظ گرفتار بودند.»

چگونه شد که ترجمه‌های عربی که اغلب به دست مترجمان سریانی زبان و در آغاز از روی متون ترجمه شده سریانی انجام می‌گرفت، مفهوم و درست و دقیق درآمد، ولی خود ترجمه‌های سریانی نادرست و نامفهوم؟ در اینجا می‌کوشیم علل آن را به کوتاهی برشمریم و آن گاه به شیوه و فن ترجمه بپردازیم.

زبان عربی موجز و دقیق و پرمایه و غنی است. مترجمان عربی هم می‌دانستند که ترجمه‌های آنان را سخن شناسان عرب می‌خوانند، و می‌دانستند اگر نامفهوم بنویسند، سخت مورد ایراد و کنایه قرار خواهند گرفت. کوششی که در ترجمه به عربی می‌کردند، بسیار بیش از کوششی بود که در ترجمه‌های سریانی خود می‌نمودند. مترجم وقتی کتابی یونانی را به سریانی برمی‌گرداند، مخاطب وسیع و نقادی در مقابل نداشت. مخاطباتش محدود و در خود بسته بودند و جامعه بسته هم از خود انتقاد نمی‌کند. جامعه علمی سریانی با تمام ارزشی که داشت و با تمام کوشش و همتش، خالی از تفکر و نقادی بود. سریانیان فلسفه را با ترجمه متون فلسفی یونان آغاز کردند و با نوشتن شرح و تعلیق بدان خاتمه دادند. می‌بینیم که صرف آشنائی با فرهنگی دیگر و نقل و ترجمه تنها، کافی نیست. مسلمانان قرن سوم راه سریانیان را نرفتند. در کار نقل و تدوین به نقد و تألیف پرداختند، منفعل نبودند. صرفاً گیرنده تمدن و فرهنگی دیگر نبودند. می‌دانستند که گیرندگی آغاز کار است. خود باید بر آن بیفزایند و نکوشند و نیفزایند، همچون جامعه سریانی را که خواهند ماند و تباه خواهند شد.

نظر مترجمان نسبت به فن ترجمه چه بود؟ در متون عربی به مباحث نظری درباره تکنیک ترجمه کمتر بر می‌خوریم. بی‌گمان آنان به اهمیت کار ترجمه و دشواری آن آگاه بودند. مورفولوژی و سینتکس (صرف و نحو) زبان یونانی یکسره با زبان عربی- که از خانواده‌ای جداگانه است- فرق می‌کند. زبان عربی در آغاز فاقد اصطلاحات و واژه‌های فنی معادل یونانی بود. و سرانجام متن منقح و صحیحی که ترجمه از روی آن انجام پذیرد، اغلب وجود نداشت. مترجمان ناگزیر بودند نخست چند نسخه از متن اصلی را با هم مقابله و تصحیح کنند، آن گاه آغاز به ترجمه نمایند.

نخستین نظر رایج و مقبول در آن زمان درباره ترجمه شعر بود که آن را غیر ممکن و بی‌فایده می‌دانستند. در گزیده‌ای از کتاب

همه کمک کنند تا فرهنگ اسلامی مان را، فرهنگی که شیخ الرئیس را درست کرده است، باز یابیم

امام خمینی

و کمتر محل اعتناست، ولی بیش از هزار سال پیش حنین بن - اسحاق بدان اشاره کرده بود، انس و الفت داشتن با يك نویسنده خاص است. حنین می گوید که صرفاً دانستن زبان و موضوع کافی نیست، باید نویسنده را هم بشناسید و با آثار و آراء او انس داشته باشید. آنچه در زیر می خوانید یادداشتی است که حنین به برادرزاده اش حُبیش - که خود مترجمی متبحر و بنام بود - نوشته است:

«حنین بن اسحاق گوید: در این بخش جالینوس گفتاری از ارسطوفانس نقل می کند، ولی نسخه یونانی که من آن را به سریانی بر می گردانم، آنچنان مغلوط است که اگر با سبک و زبان یونانی جالینوس مانوس نبودم و آراء او را از روی دیگر آثارش نمی شناختم، فهم آن برایم یکسره نامقدور بود. ولی با زبان ارسطوفانس و آراء او آشنا نیستم، از این رو فهم این نقول قول برایم سخت دشوار بود و ناگزیر آن را حذف کردم.

البته دلیلی دیگری هم برای حذف آن داشتم، زیرا وقتی آن را خواندم، دیدم چیز بیشتری از آنچه جالینوس قبلاً در جاهای دیگر گفته بود، ندارد. پس بهتر دیدم که آن را کناری نهم و به کارهای مفیدتر بپردازم.»^{۱۹}

یکی از مشکلات مترجمان قدیم نداشتن نسخ صحیح و مضبوط بود. اغلب ناگزیر بودند در ترجمه های خود به متون مغلوط و افتاده بسنده کنند. در واقع علت ترجمه های مکرر از يك اثر یکی هم این بود که چون به نسخه تازه صحیحی بر می خوردند، آن را بار دیگر از نو ترجمه می کردند. (البته علت دیگر هم این بود که مترجم جدید می دید ترجمه قدیمی نادرست و نارساست و کتاب نیاز به ترجمه تازه ای دارد و از این که يك کتاب را چند بار ترجمه کنند هیچ ابایی نداشتند.) به هر تقدیر برای حل این مشکل - مشکل در

پایان رسانند. و این روش ناپسند است به دو جهت: نخست اینکه در واژگان عربی، واژه هایی که از هر حیث با واژه های یونانی برابری کند، همواره یافت نمی شود و در خلال این گونه تعریب (ترجمه)، بسیاری از کلمات یونانی به حال خود باقی می ماند. دوم اینکه ترکیب و اسناد در هر زبانی با زبان دیگر تطبیق نمی کند و نیز کاربرد مجاز، که در هر زبانی بسیار است، دشواری دیگری می آفریند.

روش دیگری که مترجمان در تعریب به کار می بردند، اسلوب حنین بن اسحاق و جوهری و دیگران بود. به این صورت که مترجم، حاصل معنای جمله را در ذهن می گرفت و از زبان خود جمله ای را در برابر تعبیر می کرد، به گونه ای که با یکدیگر مطابق باشند، خواه واژه های آن دو جمله با هم برابر باشند و خواه نباشند.

و این شیوه نیکوتر از روش نخستین و از این رو کتب حنین بن اسحاق به تهذیب و اصلاح نیاز پیدا نکرد، مگر در علوم ریاضی که ابن اسحاق در آن رشته، بر خلاف طب و منطق و علوم طبیعی و الهی، کار نکرده بود.^{۱۹}

مترجم علاوه بر تسلطی که باید به دو زبان - زبانی که «از آن» و زبانی که «به آن» ترجمه می کند - داشته باشد، باید به موضوع کتابی هم که ترجمه می کند مسلط باشد و به اصطلاح علاوه بر تسلط زبانی احاطه و تسلط موضوعی هم داشته باشد. صرف دانستن زبان کافی نیست و بویژه در کتب علمی و فنی دانستن موضوع هم شرط است و آن هم شرط لازم. این نکته از اصول اولیه و بدیهی ترجمه است و جای سخن نیست (بگذریم از مترجمان همه چیزدانی که خود را متبحر در تمام موضوعات می دانند)، ولی نکته ای که حتی امروزه هم بدان توجه ای نمی شود

دست نداشتن يك متن صحيح كه ترجمه از روی آن انجام گیرد. چاره ای اندیشیدند. مترجم پیش از آنکه دست به ترجمه بزند، می‌کوشید که تا آنجا که مقدور است نسخ متعددی از متن اصلی به دست آورد و آن‌گاه نخست آنها را با هم مقایله کند و يك متن مضبوط و صحيح فراهم آورد و سپس به ترجمه آن پردازد. گاه نیز از متن اصلی یونانی و ترجمه سریانی یا پهلوی آن، از هر دو برای ترجمه به عربی سود می‌جستند و این درست به آن ماند که ما امروز برای ترجمه يك متن اصلی انگلیسی از ترجمه فرانسوی آن هم سود بجوئیم.

حنین بن اسحاق رساله‌ای دارد به نام درباره آثار جالینوس. علی بن یحیی دوست متوکل خلیفه عباسی و از حامیان حنین، زمانی از وی درخواست کرده بود که فهرستی از ترجمه‌ها و نیز شیوه ترجمه کردن خود را برای وی بنگارد. حنین در سال ۲۴۱ (یعنی در ۴۸ سالگی) این فهرست را فراهم آورد که یکی از قدیمی‌ترین فهرستهای اسلامی است. حنین در این فهرست - که خاص ترجمه آثار جالینوس است - نخست آثار جالینوس را تک تک معرفی می‌کند و آن‌گاه از ترجمه‌های قدیمی آن و سرانجام از ترجمه خود سخن می‌گوید. در این فهرست ۱۲۹ کتاب و رساله از جالینوس معرفی شده است. این فهرست را نخستین بار خاورشناس آلمانی، برگستراسر، از روی نسخه منحصر به فرد آن در کتابخانه ایاصوفیه در سال ۱۹۲۵ منتشر کرده و آقای دکتر مهدی محقق تمامی آن را به فارسی برگردانده است. این رساله برای کسانی که درباره نهضت ترجمه در جهان اسلام تحقیق می‌کنند، بی‌گمان منبع ذیقیمتی است. در اینجا ما دو بخش از آن را نقل می‌کنیم:

«کتاب او در چاره بهبود [حیلة البرء] این کتاب را در چهارده مقاله قرار داده و غرض او در آن اینست که بیان کند که چگونه هر يك از بیماریها بروش قیاس درمان می‌شود و در این مورد بر عوارض عمومی که مورد نظر است اکتفا می‌گردد و از میان آنها آنچه که موجب درمان هر يك از بیماریها می‌شود استخراج می‌شود. او در این مورد به آوردن مثالهای کمی از اشیاء جزئی استناد می‌جوید. او شش مقاله از این کتاب را برای مردی بنام ایارن تألیف کرده است. در مقاله اول و دوم اصول صحیحی را که پایه این امر در این علم بر آنها نهاده شده بیان کرده و اصول نادرستی را که ارسطراطس و یاران او پایه نهادند درهم شکسته است. در چهار مقاله دیگر درمان جدائی پیوستگی اعضا را توصیف کرده است. ایارن پیش از آنکه جالینوس کتاب را تمام کند درگذشت سپس



ارسطو و شاگردانش
از کتاب مختار الحکم المبشر
نسخه استانبول

جانینوس از او خواست که آن را تمام کند سپس او هشت مقاله دیگر را برای او نوشت. در شش مقاله اول درمان بیماریهایی که در اعضای مشابه الاجزا پیش می آید توصیف کرد و در دو مقاله دیگر درمان بیماریهای اعضای مرکبه را بیان نمود و در مقاله اول از شش مقاله نخستین درمان همه اقسام سوء مزاج که در يك عضو پیدا می شود توصیف کرد و من باب مثال آن توصیف را بر آنچه که در معده حادث می شود جاری ساخت. در مقاله پس از آن که همان مقاله هشتم از کتاب است درمان اقسام تب هائی که در روح است یعنی تب روز را توصیف می کند و در مقاله پس از آن، یعنی مقاله نهم، درمان تب مطبقة را وصف می نماید و در مقاله دهم درمان تبی را که در اعضای اصلی است یعنی تب دق را توصیف می کند و در آن جمیع آنچه که در این باره از استعمال حمام باید دانست بیان می نماید. در مقاله یازدهم و دوازدهم درمان تب هائی که از عفونت اخلاط بوجود می آیند بیان می کند. تب هائی را که خالی از اعراض غریبه است در مقاله یازدهم و آنهائی که همراه با اعراض غریبه است در مقاله دوازدهم آورده است. این کتاب را سرجس به سریانی ترجمه کرده بود. ترجمه شش مقاله اول در وقتی صورت گرفته بود که او در ترجمه ضعیف بود ولی هشت مقاله دیگر را هنگامی ترجمه کرد که مهارت کافی در ترجمه یافته بود. بدین جهت است که ترجمه این هشت مقاله بهتر از ترجمه شش مقاله اول می باشد. سلمویه از من درخواست کرد که این قسمت دوم را برای او اصلاح کنم و چنین می پنداشت که اصلاح آسان تر و بهتر از ترجمه است بدین منظور قسمتی از مقاله هفتم را با من مقابله کرد در حالیکه نسخه سریانی در دست او و نسخه یونانی در دست من بود و او متن سریانی را بر من قرائت می کرد و هرگاه نکته ای از آن با متن یونانی مخالف بود من او را آگاه می کردم و او آن را اصلاح می نمود و بدان اندازه اصلاح کرد که دیگر کار بر او سخت آمد و برای او آشکار گشت که از نو ترجمه کردن آسان تر و درست تر و پیوستگی در آن استوارتر است، لذا از من خواست تا آن مقالات را ترجمه کنم و من آنها را از آخر ترجمه کردم. در آن وقت ما در رقه بودیم، در زمان غزوات مأمون. او آن مقالات را به زکریابن عبدالله معروف به طیفوری داد آن گاه که عزم مدینه السلام (= بغداد) داشت تا در آنجا مورد نسخ قرار گیرد: در کشتی که در آن زکریا بود حریقی درگرفت و کتاب سوخت و نسخه ای از آن باقی نماند. پس از چند سال من کتاب را از اول برای بختیشوع بن جبریل ترجمه کردم. از هشت مقاله آخر نسخه هائی به یونانی نزد من بود با آنها مقابله کردم و نسخه ای صحیح از آن آماده ساختم و

آن را تا حد امکان به غایت استقصا و بلاغت ترجمه کردم. از شش مقاله اول فقط بر يك نسخه از آن دسترسی پیدا کردم و چون آن نسخه غلط بسیار داشت تصحیح آن مقالات آنچنان که باید برای من میسر نگردید پس از آن نسخه ای دیگر یافتیم و با آن امر مقابله و اصلاح بعد امکان انجام گردید و کنار گذاشته شد تا اینکه با نسخه سومی اگر یافت شود مقابله گردد زیرا نسخه های یونانی این کتاب کم است چون این کتاب از کتابهائی نیست که در مدارس اسکندریه خوانده می شود. این کتاب را از روی نسخ یونانی که من ترجمه کردم حبیش بن حسن برای محمد بن موسی ترجمه کرده و سپس از من خواست تا در هشت مقاله اخیر تصفح بعمل آورم و اغلاطی را که می یابم اصلاح کنم من خواسته او را اجابت و کتاب را اصلاح کردم.

این است آن کتابهائی که در مدرسه های پزشکی اسکندریه می خوانند. آنان بهمین ترتیبی که من یاد کردم این کتابها را قرائت می کنند. آنان هر روز جمع می شوند و بخوانند و فهمیدن يك کتاب می پردازند چنانکه امروزه اصحاب نصارای ما در آموزشگاههائی که معروف به اسکول است هر روز برای خواندن کتابی از کتابهای متقدمان و یا سایر کتب اجتماع می کنند. هر يك از افراد پس از مهارت در این کتب به قرائت آن می پردازند، بهمان نحو که امروز اصحاب ما تفاسیر کتابهای متقدمان را می خوانند. اما جالینوس بر این نبوده که کتابهایش بر این روش قرائت گردد. او چنانکه گذشت سفارش کرده که پس از کتاب او «در فرقه ها» کتابهای او «در تشریح» خوانده شود و سپس بقیه کتابهای او بترتیبی که خود آن را نهاده است قرائت گردد.»^{۲۲}

«کتاب فی الفرق الطب: در فرقه های پزشکی... جالینوس این مقاله را در جوانی در سن سی سالگی یا کمی بیشتر، هنگامی که برای نخستین بار وارد رم شد تألیف کرد. پیش از من برای ابن سهدا از اهل کرخ [بغداد] آن را به سریانی ترجمه کرده بود و او در ترجمه بسیار ناتوان بود. سپس آن را من در جوانی در سن بیست سالگی یا کمی بیشتر برای طیبی از اهل جندی شاپور بنام شریشوع بن قطرب از نسخه های یونانی که افتادگی بسیار داشت، ترجمه کردم. بعد شاگردم، حبیش، از من خواست که آن را اصلاح کنم و در این هنگام من به حدود چهل سالگی رسیده بودم. در این وقت من نسخه های متعددی از یونانی گرد آورده بودم که با یکدیگر مقابله کردم تا اینکه نسخه ای (مضبوط) فراهم گردید و سپس نسخه سریانی را با این نسخه درست، مقابله و تصحیح نمودم - و چنین است عادت من در هرچه ترجمه می کنم - و پس از اندی سال

آن را برای ابوجعفر محمد بن موسی به زبان عربی ترجمه کردم»^{۲۴} گفتیم که از يك کتاب چه بسا ترجمه‌های مکرر می‌شد. مترجم جدید اغلب ترجمه‌های قدیمی را در مقابل داشت و از آنها سود می‌جست (دست کم به صورت ادب آموزی لقمان) و گاهی نیز این ترجمه‌ها را در کنار هم می‌آوردند و در واقع يك جامع نسخ ترجمه از يك کتاب را فراهم می‌کردند. غرض آن بود که خواننده از استنباط همه مترجمان آگاه شود و سرانجام خود تصمیم بگیرد. آنچه می‌خوانید قسمتی از آغاز ترجمه کتاب سوفسطیقای ارسطو است.

«من این ترجمه را از روی نسخه‌ای به خط شیخ ابوالخیر حسن بن سوار، رضی الله عنه، استنساخ کردم. [و در پایان نسخه آمده است که:]

من این ترجمه را از روی نسخه‌ای که ظاهراً به خط ابونصر فارابی است، استنساخ کردم. نیمه نخست صحیح و مضبوط است، ولی نیمه دوم مغلوط می‌نماید.

شیخ ابوالخیر بن سوار گوید: مترجم نیازمند است تا آنچه را که به زبان خود ترجمه می‌کند، آنچنان نیکو دریافته باشد که تصور او از معنی درست مانند تصور نویسنده اصلی باشد و برای درک این مقصود باید به دو زبان، یکی زبانی که از آن ترجمه می‌کند و دیگر زبانی که بدان ترجمه می‌کند، نیک آگاه باشد. اما اتانس راهب چون به فهم فلسفه ارسطو به خوبی قادر نبود، ازین رو در ترجمه او خلل یافته شود و همه کسانی که این کتاب را از روی ترجمه سریانی اتانس راهب به عربی ترجمه کرده‌اند، چون به شرح و تفسیری از آن دسترسی نداشته‌اند، به درک همه معانی و مفاهیم آن نایل نیامده‌اند. ازین رو هر يك کوشش بسیار کرده‌اند تا بتوانند مقصود و منظور فیلسوف را به خوبی دریابند؛ بدین سبب، برخی از جاهای ترجمه اتانس را تغییر داده‌اند. و چون ما دوست داشتیم که از استنباط همه مترجمان این کتاب آگاه شویم، همه ترجمه‌هایی را که به دست آوردیم نوشتیم تا مطالعه کنندگان همه را ببینند و در هر يك تأمل کنند، و از درک جایی، جای دیگر را نیز دریابند. یحیی بن عدی - مرد فاضل - نیز این کتاب را تفسیر کرده بود و من قسمت اعظم آن را دیدم که پندارم دو ثلث آن بود، به سریانی و عربی. گویا یحیی کتاب خود را تمام کرده بود، ولی بعد از وفات در ضمن کتب او یافته نشد. گاه تصور می‌کنم که خود، آن را از میان برده است زیرا از آن راضی نبوده، و گاه پندارم - البته این شق اخیر به یقین نزدیکتر است - که کسی آن کتاب را از او دزدیده باشد. کتاب مذکور را قبل از آنکه تفسیر کند از روی ترجمه

سریانی آن ترجمه کرد. ازین رو در ترجمه، موارد غامض و نامفهوم یافته شود. در این روزگار تفسیری از اسکندر افرودیسی به زبان یونانی به دست آمد، که او نیز قسمتی از آغاز کتاب را تفسیر کرده بود. در این اثنا به من خبر رسید که ابواسحاق ابراهیم بن بکوش، این کتاب را از سریانی به عربی ترجمه کرده است. ابواسحاق در ترجمه خود از یوحنا - کنشیش یونانی معروف به ابن فقیله - که در هندسه استادی داشت مدد گرفته، ولی ترجمه او به دست من نرسیده است. نیز گویند که ابوبشر، رحمة الله، ترجمه نخستین را اصلاح کرده که آن کتاب نیز به دست من نرسیده است. این مطالب را از آن جهت در اینجا آوردم تا هر کس که این کتاب به دستش رسد، به سرگذشت کتاب واقف شود و بداند چرا من همه ترجمه‌ها را می‌آورم»^{۲۵}

وضع اصطلاحات

در ترجمه - بویژه در ترجمه آثار علمی و فلسفی - مبحث اصطلاح‌شناسی (Terminology) و یافتن و ساختن اصطلاحات جدید نقش اساسی دارد. مترجمان عربی از همان آغاز خود را با این مشکل روبرو می‌دیدند. آنان در مقابل انبوهی از واژه‌های فنی یونانی قرار داشتند، که معادلی برای آنها در زبان عربی آن روزگار وجود نداشت. مترجمان ناگزیر بودند معادل هر اصطلاحی را در زبان عربی پیدا کنند، و یا اصطلاحات جدیدی وضع و جعل نمایند و یا واژه‌ای کهن را از نو احیاء کنند و در معنای تازه‌ای به کار برند. کندی نخستین فیلسوف اسلامی، که معاصر با حنین بن اسحاق بود و در روزگار رونق ترجمه می‌زیست، در این راه کوشش بسیار کرد. وی علاوه بر تألیف آثار فلسفی به کار ترجمه نیز می‌پرداخت و آن را فروتر از تألیف نمی‌پنداشت. همو بود که حکمت را در مقابل فلسفه، عنصر را در مقابل اسطقس، طین را در مقابل هیولی و مصوره را بجای فنطاسیای یونانی به کار برد. واژه ایس را به معنی موجود به قیاس لیس ساخت و آنرا به ایسات جمع بست و فعل ایس و مصدر تأییس را از آن بنا نهاد. و از ضمیر «هو» فعل هوّی و تهوّی را پدید آورد. کندی به این نکته باریک توجه داشت که وضع اصطلاحات جدید کافی نیست، باید این اصطلاحات که هنوز در عرف زبان نامأنوس است، به دقت تعریف شوند. همو بود که نخستین رساله در تعریف اصطلاحات را تألیف کرد. او خطر ابهام معنی اصطلاحات جدید را - که امروزه امری شایع در جامعه ماست - بخوبی درک کرده بود. کلمات فلسفی را

مکرر در مکرر در تألیفات خود تعریف می کرد. اصطلاحات جدید و یا کلمات قدیمی که به معنی تازه ای به کار می روند، مدت‌ها زمان می خواهد تا در ذهن افراد جامعه جایگزین شود و در نسج زبان بشینند. البته پاره ای از اصطلاحات او بعدها دگرگون شد و اصطلاحات دیگر جانشین آنها گردید، چنانکه به جای «قنیه»، ملکه، و به جای «طینه»، ماده و بجای «مائیة»، ماهیت به کار رفت.^{۲۶}

صحت ترجمه‌ها

به راستی صحت و دقت ترجمه‌های عربی تا چه اندازه بود؟ با ملاکهای سختگیرانه و خرده‌گیرهای وسواس‌آمیز امروزمین - که البته لازم و بجاست - ارزش این ترجمه‌ها در ترازوی داوری خرد کدام است؟ امکانات تازه که گذشتگان ما حتی تصور آن را هم نمی کردند، طبع ما را مشکل پسند کرده است. ولی این امکانات نباید برای ما مزیتی به حساب آید. قدمای ما، چنانکه گفتیم، متن درست در اختیار نداشتند تا از روی آن ترجمه کنند و چه بسا بسیاری از لغزشهای آنها زائیده نادرستیهای منتهای اصلی بوده باشد. ولی با این همه این ترجمه، بیش از آنچه گمان می کردند، ارزشمند است. مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی می نویسند:

«ما به اصل نسخ خطی کتب منطقی ارسطو در کتابخانه ملی پاریس دست یافتیم و بخوبی دریافتیم که ترجمه‌هایی که از آنها بدست داده اند، در نهایت دقت و وضوح بوده است، مگر در مواردی که مترجم مقصود مؤلف را بخوبی در نیافته است و در این صورت تحت اللفظی ترجمه کرده است. تنها در این موارد معدود، یا ترجمه غلط است یا نارسا. و این امر چندان شگفت نیست، زیرا مترجمان امروزی ارسطو نیز با آنکه بیش از مترجمان قرن سوم هجری وسایل در اختیار دارند و نیز رموز فلسفه ارسطو بیشتر مشکوف شده، هنوز در برخی نصوص غامض او اتفاق رأی ندارند.»^{۲۷}

یک نکته مسلم است. مترجمان وجدان علمی داشتند، و در حد طاقت خود می کوشیدند که خیانتکار نباشند. مترجمی در کمال صمیمیت چنین می نویسد: «در این مقاله مواضعی چند است که چون معنی درستش را نمی دانستم، تحت اللفظی ترجمه کردم. ولی بار دیگر در آن تجدید نظر خواهم کرد، و چون معنی صحیح آن را دریافتم، مطلب خود را اصلاح خواهم کرد. ان شاء الله.»
برای آنکه نمونه‌ای به دست دهیم، متن یونانی آغاز مقاله دوم کتاب متافیزیک ارسطو (α ελαττων) یا الفای کوچک و به قول مترجمان عرب الألف الصغری) همراه با ترجمه قدیم عربی آن و

متن یونانی

A ELATTON

993 a
90 I. 'H περί τῆς ἀληθείας θεωρία τῇ μὲν χαλεπῇ τῇ δὲ ῥαδία. σημεῖον δὲ τὸ μήτ' ἀξίως μηδένα δύνασθαι θινεῖν αὐτῆς, μήτε πάντας ἀποτυγχάνειν, ἀλλ' ἕκαστον λέγειν τι περί τῆς φύσεως, καὶ καθ' ἓνα μὲν μηθὲν ἢ μικρὸν ἐπιβάλλειν αὐτῇ, ἐκ πάντων δὲ συναθροισμένων γίνεσθαι τι μέγεθος. ὡστ' εἴπερ ἔοικεν ἔχειν καθάπερ τυγχάνομεν παροισμαζόμενοι. τίς ἂν θύρας ἀμάρτοι; ταύτη μὲν ἂν εἴη ῥαδία. τὸ δ' ὅλον τι ἔχειν καὶ μέρος μὴ δύνασθαι δηλοῖ τὸ χαλεπὸν αὐτῆς. ἴσως δὲ καὶ τῆς χαλεπότητος οὐσης κατὰ δύο τρόπους, οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι ἀλλ' ἐν ἡμῖν τὸ αὐτίον αὐτῆς. ὡστ' εἰπερ τὰ τῶν ὑπερτερῶν ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων. Οὐ μόνον δὲ χάρις ἔχειν δίκαιον τούτοις ὧν ἂν τις κοινώσαιτο ταῖς δόξαις, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἐπιπολαίοντερον ἀποφηνάμενοις· καὶ γὰρ οὗτοι συνεβάλοντό τι τὴν γὰρ ἔξω προήσκησαν ἡμῶν. εἰ μὲν γὰρ Τιμόθεος μὴ ἐγένετο, πολλὴν ἂν μελοποιῖαν οὐκ εἴχομεν.

متن عربی

«قال ارسطو:

إن النظر في الحق صعب من جهة و سهل من جهة. والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق - ولا ذهب على الناس كلهم؛ لكن كل واحد من الناس تكلم في الطبيعة و واحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً و إما أن كان ادرك شيئاً منه فانما ادرك اليسير. و اذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذوقدر. فيجب ان يكون سهلاً من هذا الجهة و هي الجهة التي من عادتنا أن نتمثل فيها بأن يقول انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار. و يدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك بأسره و لاجزاء عظيم منه.»^{۲۸}

ترجمه فارسی

«نگریستن در حق از یکسو دشوار و از سوی دیگر آسان است.

و دلیل بر این آن است که هیچکس نتوانست (نتوانسته) در آن به اندازه ای که سزاوار است برسد، و حق از دست همه مردم هم نرفته (بر همه پوشیده نمانده است). ولی هرکس در طبیعت سخن رانده، و یکایک مردم یا از حق هیچ چیز در نیافته اند و یا اگر چیزی دریافته اند اندک بوده است و بس. و هرگاه گرد آورده شود آنچه از حق دریافته شده است از نزد کسانی که چیزی از آن ادراک کرده اند، فراهم آمده از این راه مقداری گران سنگ باشد. پس واجب است که حق از این جهت آسان بود، و این همان جهت است که خوی ماست که درباره آن داستان زنییم به اینکه گوئیم هیچکس نیست که در خانه را فراموش کند. و دلالت می کند بر دشواری حق، اینکه ممکن نیست سراسر حق دریافته شود، و نه پاره بزرگی از آن»^{۳۰}

ترجمه انگلیسی سردنيس راس^{۳۱}

THE investigation of the truth is in one way hard, in another easy. An indication of this is found in the fact that no one is able to attain the truth adequately, while, on the other hand, we do not collectively fail, but every one says something true about the nature of things, and while individually we contribute little or nothing to the truth, by the union of all a considerable amount is amassed. Therefore, since the truth seems to be like the proverbial door, which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we can have a whole truth and not the particular part we aim at shows the difficulty of it.

Perhaps, too, as difficulties are of two kinds, the cause of the present difficulty is not in the facts but in us. For as the eyes of bats are to the blaze of day, so is the reason in our soul to the things which are by nature most evident of all.

ترجمه انگلیسی تره دنیک^{۳۲}

THE study of Truth is in one sense difficult, in another easy. This is shown by the fact that whereas no one person can obtain an adequate grasp of it, we cannot *all* fail in the attempt; each thinker makes some statement about the natural world, and as an individual contributes little or nothing to the inquiry; but a combination of all conjectures results in something considerable. Thus in so far as it seems that Truth is like the proverbial door which no one can miss, a in this sense our study will be easy; but the fact that we cannot, although having some grasp of the whole, grasp a particular part, shows its difficulty. However, since difficulty also can be accounted for in two ways, its cause may exist not in the objects of our study but in ourselves: just as it with bats' eyes in respect of daylight, so it is

with our mental intelligence in respect of those things which are by nature most obvious.

متأسفانه نگارنده این مقاله با زبان یونانی آشنا نیست، ولی با مقایسه با دو ترجمه انگلیسی (که یکی کار سردنيس راس بزرگترین ارسطوشناس روزگار ماست و دیگری از مجموعه کلاسیک «لوب» که به صحت و دقت مشهور است) در می یابیم که ترجمه عربی کلاً ترجمه ای است دقیق و مفهوم. یحیی بن عدی بر همین پاراگراف کوتاه، تفسیری در ۵ صفحه نوشته و کوشیده است تا اصطلاحات را به دقت تعریف کند و اگر در سیاق کلام ابهامی هست، آن را روشن سازد. وی پس از آنکه غرض فیلسوف را از متافزیک (مطاطافوسیکا) باز می نماید و مقدمه ای کلی بر بحث مابعدالطبیعه می نویسد، عبارات ارسطو را جمله به جمله شرح می کند.

اسحق بن حنین واژه یونانی theoria را به نظر ترجمه کرده است (مترجمان انگلیسی به investigation, study) و یحیی در معنی نظر گوید: هوالتطرق من الاشياء معلومة ظاهرة الى علم اشياء خفية (راه بردن از چیزهای دانسته شده پیدا به دانش چیزهای پوشیده). تئوریا در یونانی اصلاً به معنی دیدن و نگاه کردن و نیک نگاه کردن و نظاره کردن است.

درباره «طبیعه» در جمله «ولی هرکس در طبیعت سخن رانده» یحیی می گوید: و نام طبیعت اگر با آن به مبده جنبش و آرامش اشاره نموده باشد، پس آن را از راه مبالغه گواه آورده است. زیرا «جزء نظری» بخش می شود به دانش طبیعت و دانش تعالیم (یعنی علوم ریاضی) و دانش الهیات و از این سه دانش طبیعت به ما نزدیکتر و پیش ما شناخته تر است، چه دانسته های آن محسوس است و حس سرچشمه همه معارف ماست.^{۳۳}

حال ببینیم نظر راس درباره معنی طبیعت در این جمله ارسطو چیست؟ راس می گوید در اینجا phuseos را باید به معنای خاص آن یعنی آنچه موضوع علم فیزیک (طبیعیات) است، گرفت و نه به معنی عام آن که موضوع علم متافیزیک است (و ارسطو به آن معنی هم به کار برده). راس معتقد است که مقاله الف الصغری مقدمه ای بر کتاب فیزیک ارسطو بوده و نه متافیزیک او و گردآورندگان بعدی به اشتباه آن را در مقدمه متافیزیک آورده اند، ولی البته منکر معنای وسیع آن به مفهوم alethea، حقیقت چیزها، هم نیست.^{۳۴}

به گمان من تنها جمله شاید نامفهوم و نادرست ترجمه عربی این جمله است: «اینکه ممکن نیست سراسر حق دریافته شود و نه پاره بزرگی از آن». می بینیم که ترجمه های انگلیسی هم با ترجمه

عربی مطابقت ندارد.

گفتیم که نیاکان ما در انتقال فکر بشری تجربه ای درخشان کردند و به گواه تاریخ در این تجربه موفق شدند. و این همه باعث یونانی زدگی آنها نشد، خود باخته و حقارت پیشه نشدند، اصالت خود را حفظ کردند، ولی در جهالت خود هم اصرار نوزیدند. ما امروزه از این تجربه چه درسهایی می توانیم بیاموزیم؟

ترجمه آثار بیگانه اگر همراه با خودجوشی و خودآفرینی و اصالت اندیشه باشد و جنبه انفعالی صرف به خود نگیرد، به شکوفائی جامعه می انجامد. ترجمه امری تفضی نیست، نیازی اجتماعی است و چیز همت و شیفتگی جمعی معدود که این نیاز را در یافته اند و در برآوردنش می کوشند، نیازمند حمایت جدی دولت است و نیازمند برنامه ای متشکل که چه می خواهیم و چه باید بکنیم. نیاکان ما در کمتر از صد سال تقریباً تمام آثار مهم علمی و فلسفی را به عربی ترجمه کردند، و ما اینک پس از صد و پنجاه سال که از آشنائیمان با غرب می گذرد، جز رساله دکارت و چند رساله و کتاب انگشت شمار دیگر، هیچ اثر مهم علمی و فلسفی را ترجمه نکرده ایم. هر ترجمه ای حتی با وجود مترجم آشنا و استاد، نیازمند ویرایش است. چرا در گذشته این همه سخن از تهذیب و اصلاح و تحریر می رفت؟ چه بسا ارزش يك کتاب را نه در مترجم آن که در ویراستارش می دانستند. حتی زمانی که دیگر کتابی ترجمه نمی شد، خواجه نصیر به تحریر اقلیدس و مجسطی و ارشمیدس می پرداخت. و از این عبرت آموزیها که بگذریم، پژوهش در شیوه ترجمه گذشتگان چه بسا عملاً مشکل گشای بسیاری از فروبستگیهای ما در کار ترجمه باشد و این همه البته نیازمند بررسی جامع و دقیقی است از نحوه کار آنها، بررسی ای که هنوز انجام نگرفته است.

۱. مرتضی مطهری. خدمات متقابل اسلام و ایران. (قم، صدرا، ۱۳۵۷). ص ۵۲۲. به نقل از عبیر الانباء ابن ابی اصیبه.
۲. ابن الندیم. الفهرست. تحقیق رضا تجدد (تهران، ۱۳۵۰) المقالة سابعة، الفن الاول، ص ۳۰۲. و همچنین «خدمات متقابل...» ص ۵۲.
۳. علی شریعتی. «از هجرت تا وفات» در کتاب محمد(ص) خاتم پیامبران. تهران، حسینیه ارشاد (۱۳۴۸). ص ۲۲۷ به بعد.
۴. ذبیح الله صفا. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلام. (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۱). ص ۱۲.
۵. دلیسی اولیری. انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی. ترجمه احمد آرام. (تهران، ۱۳۴۲). ص ۲۱۷.
۶. ابن الندیم. الفهرست. ترجمه رضا تجدد. (تهران، ۱۳۴۶). ص ۴۴۳.
۷. منوچهر صدوقی. تاریخ حکماء و عرفاء متأخر بر صدر المتألهین. (تهران، انجمن

فلسفه، ۱۳۵۹)، ص ۱۱.

8. F. Rosenthal. *Classical Heritage in Islam* (London, 1975). p. 3.
۹. دلیسی اولیری. انتقال علوم یونانی به عالم اسلام. ص ۲۱۱.
۱۰. ذبیح الله صفا. تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلام. ص ۳۹.
۱۱. محمد قزوینی. بیست مقاله. (تهران، ۱۳۳۵). ج ۲، ص ۳۹.
۱۲. برای اطلاعات بیشتر درباره بیت الحکمة به کتاب تاریخ علوم عقلی دکتر صفا، ص ۴۸ به بعد مراجعه کنید.
۱۳. ادوارد براون. تاریخ طب اسلامی. ترجمه مسعود رجب نیا (تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۱)، ص ۵۸-۵۷.
۱۴. دلیسی اولیری. انتقال علوم یونانی به عالم اسلام. ص ۲۵۷.
۱۵. ادوارد براون. تاریخ طب اسلامی. ص ۶.
۱۶. همان، ص ۶۲-۶۳.

17. Rosenthal, op cit. p. 18.

18. *Ibid.* p. 19.

۱۹. صلاح الدین الصفدی. الفیت المسجّم. (قاهره، ۱۳۰۵ ق) جلد اول، ص ۴۶. ما این ترجمه را با اندکی جرح و تعدیل از کتاب متفکران اسلامی در برابر منطق یونان، نوشته مصطفی حسینی طباطبائی (تهران، قلم، ۱۳۵۹)، ص ۲۷ نقل کرده ایم. مأخذ آقای طباطبائی کتاب صون المنطق سیوطی بوده. همچنین نگاه کنید به کتاب Rosenthal، ص ۱۷.

20. Rosenthal, op. cit. p. 19.

۲۱. رجوع کنید به مهدی محقق. بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی. (تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۵۵)، ص ۳۶۷-۴۱۴.
۲۲. همان، ص ۲۸۰-۳۸۱.
۲۳. دکتر محقق آن را این سینا نوشته است که غلط است. از روی کتاب روزنتال (ص ۲۰) تصحیح شد.
۲۴. همان، ص ۳۷۱.
۲۵. ما این ترجمه را از کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلام. نوشته حنا الفاخوری و خلیل الجر، ترجمه عبدالمحمد ابّی (تهران، زمان، ۱۳۵۵)، ص ۳۳۹ نقل کرده ایم. این ترجمه دو باراکراف اول را ندارد و آن را از کتاب منطق ارسطو عبدالرحمن بدوی (قاهره، ۱۹۵۲)، جلد ۳، ص ۱۰۵۷ اضافه کردیم.
۲۶. حنا الفاخوری و خلیل الجر. تاریخ فلسفه در جهان اسلام. ص ۳۹۲-۳۹۳.
۲۷. همان، ص ۳۳۸.

۲۸. ارسطاطالیس حکیم. «نخستین مقاله ما بعدالطبیعه موسوم به مقاله الالف الصفری» ترجمه اسحق بن حنین با تفسیر یحیی بن عدی و ابن رشد. با تصحیح و تحقیق و مقدمه و ترجمه فارسی سیدمحمد مشکوة (تهران، بی تا)، ظاهراً مترجمان عربی نخستین فصل متافیزیک ارسطورا که به الف مشهور است، نمی شناختند و در دست نداشتند و از این رو فصل دوم کتاب متافیزیک را که به الفای کوچک مشهور است نخستین مقاله کتاب ما بعدالطبیعه می دانستند.

۲۹ و ۳۰. همان، ص ۲ و ۳

31. Aristoteles. *Metaphysics*. tran. by sir Denis Ross. (Oxford, 1972) α 1, 993b.

32. Aristoteles. *Metaphysics*. tran. by Hugh Tredennick (Loeb Classical Library, 1975).

۳۳. الالف الصفری، ص ۱۱

34. Sir Denis Ross. *Aristoteles Metaphysics text and Commentary*. (Oxford, 1975) vol 1, p. 214.