

نگاهی به تکوین بیت‌الحکمه و مترجمان عرب از یونانی

عبدالله انوار*

دین اسلام را به نهادی محکم بدل نماید. به طوری که به هنگام درگذشت حضرت محمد جزیرةالعرب کاملاً به زیر سیطره این دین درآمده، و دین اسلام به انسان قوی شده بود که دیگر فضای عربستان را برای خود تنگ می‌دید و اشاعه و پیروی اقوام غیرعرب را برای آن می‌طلبید. این بیرون‌طلبی و مأموریت بر دوش یاران و اصحاب و جانشینان او افتاد و آنان تحت لوای «قولوا لا اله الا الله فتلحوا» به کشورگشائیا دست آختند. اما از آنجا که قوم عرب به نص صحیح قرآن «اشد کفراً و نفاقاً» بود، این کشورگشائیا عدالت و بی‌نیازی از زخارف این جهانی و بهشت پاک را طبق وعده قرآن برای دیگران ره‌آورد نیلورد، بلکه به عکس سیطره یک قوم را تحت لوای بسیار زیبای دستورهای اسلامی مستقر کرد. متأسفانه ریگزارهای خشک عربستان با ضعف وسایل ارتباط جمعی آن روزگاران این قوم را به حدی محصور در کویر بی‌آب و علف کرده و فرهنگی موافق این خصوصیات جغرافیایی و این خست اقلیم و اکولوژیکی برای آنها فراهم آورده بود که جز اشد کفراً و نفاقاً نتیجه‌ای نمی‌توانست برای آنها داشته باشد و ما ارزشهای

چکیده: ورود اسلام به شبه‌جزیره عربستان و به دنبال آن گسترش این دین در میان قوم غیرعرب به ویژه ایرانیان با وقایعی همراه بود که شرح ظلم و ستم اعراب در ایران در منابع تاریخی چون تاریخ طبری، مسعودی و زین‌الاحبار آمده است.

خلافت عباسی و تأسیس بیت‌الحکمه در بغداد تأثیرات خاصی را در جهان اسلام گذاشت. در این مقال به نحوه چگونگی تکوین بیت‌الحکمه پرداخته شده و شرح حال مختصری از ترجمانی که کتب مختلف یونانی و فارسی را به زبان عربی ترجمه کرده‌اند، شرح داده است.

کلیدواژه: تاریخ اسلام، دوره ترجمه از یونانی، بیت‌الحکمه.

چون بنیان‌گذار دین اسلام دعوت خود را در حجاز اعلام کرد، با روزهای سخت اول این دعوت در مکه مواجه شد. بنابراین، به ناچار دست به هجرت از مکه به مدینه زد و چون در مدینه استقرار و آرامی یافت آنگاه توانست این پدیده را آشکارا تبلیغ کند و متعاقب آن به غزوات چندی به ضد مشرکان یعنی مخالفان سرسخت خود دست یازد و بر اثر آن غزوات این مخالفان قوی را از پیش پای بردارد و

* محقق، متن‌پژوه و متخصص تاریخ و منبع‌شناسی.

از ظلمت حکومت و ظالمان حاکم رها می‌کند کافی است اگر زبان عربی می‌دانید نگاهی به تاریخ طبری و مسعودی بیندازید و اگر بر این زبان واقف نیستید به زین‌الاکبار گردیزی به زبان فارسی توجه کنید سرانجام این شمشیر-زنها و کشورگشودگیها سند را در شرق به اندلس در غرب به هم دوخت. ولی همین شمشیرزنی و غرب و شرق‌دوزی، در بطن خود قتنه‌های بالقوه در زیر خاکستر شورشها گستراند. چه در غرب آنها از شارل مارتل شکست خوردند (شکست پواتیه) و در شرق با قیامهای متعدد در نهایت سردار ایرانی ابومسلم خراسانی را به وجود آورد که با قیام مردانه خود دوران خلافت اموی را در هم پیچید و خلافت عباسی را در بغداد تأسیس کرد:

فرّ افردون نبود و ظلم بی‌حد شد سبب
کعاقبت ضحاک را یک مرد آهنگر گرفت

باری خلافت مسلمین پس از این گسترش بر اثر کندی شمشیر و به قول آنها *فلّ السیف* از پیشرفت بازایستاد و حکام بر آن شدند که دیگر اوامر و نواهی اسلامی را تحت «جادلهم بالثی هی احسن» اشاعه دهند و در جهت عقل و اندیشه کوشند نه تیزکردن شمشیر. تاریخ نشان داده است که گسترشهای این چنینی اقوام و کشورها همواره همراه با پیدایی کلان شهرهایی (متروپل) است و در این کلان شهرها توده‌های وسیعی از فرهیختگان اقوام مفتوحه جمع می‌آیند و چون شمشیر، دوران جلوه‌گریهای خود را از دست داده است آنها تا حدی می‌توانند به آزادی سخن گویند و آنچه آن روزها به وقت حکومت شمشیر نمی‌گفتند حال بگویند. این مراتب همگی دربارهٔ امپراتوری عرب اتفاق افتاد و شهر بغداد در شرق یک متروپل گردید چه مکان این شهر در بین دو نهر دجله و فرات امپراتوری را از قفری و خشکی حجاز و شهرهای مکه و مدینه نجات داد و در این فضای پرآب با سابقه‌ای که این شهر در تمدن سومری و آکدی داشت، آثار متروپل واقعی در آن به

این فرهنگ کویری را در لامیه‌العرب شنفری و دیگر شاعران صعلوک به خوبی می‌بینیم. خوشبختانه ادبیات جاهلی امروز به دست است و می‌توان ایده‌آلهای فرهنگی این رنج‌کشیدگان از بی‌لطفیهای طبیعت، این قوم محروم از مهر طبیعی، طبق رأی جامعه‌شناسان از ویژگی و خصیصه نظریه برتری نژادی نیز برکنار بود و در عین این فلاکت زیستی خود را برترین اقوام عالم می‌دانست و دیگران را به صورت مولای خود یعنی برده می‌نگریست. البته این برترنژادینی عربها از ویژگی قوم سامی است یعنی یک پدیده سمیتیک می‌باشد که همه شاخه‌های متنوع از نژاد سامی را دربرمی‌گیرد. قوم عرب با فتوحات خود کلمه عجم را گسترانید و هر قوم غیرعرب را عجم یعنی گنگ و لال نامید و تصدیق خواهید کرد چنین تعبیر لغوی از بیگانه چه اثر رفتاری با غیر خود و چه استعمار خشنی را برقرار می‌کند.

اما گسترش عربی از جهت سیاست جهانی آن روزگار مقابل و مقارن با یک پدیده اجتماعی جهان نیز شد و این پدیده اجتماعی خیلی کارساز در گسترش و فتوحات عربی گردید و آن بیزاری مردمان دو همسایه بزرگ عرب از حکومت خود یعنی بیزاری ایرانیان از حکومت ساسانی و رنجوری مردمان روم شرقی از فرمانروایان خود بود. به عنوان نمونه: این بیزاری ایرانیان از حکومت ساسانی به حدی بود که در جنگ سلاسل دست و پای سربازان ایرانی را طوری به هم بسته بودند که آنها از جنگ فرار نکنند و در برابر عربان که لوای عدالت عرضه می‌کردند بایستند یعنی برای حاکم ظالم ساسانی شمشیر زنند، گرچه تاریخها تاریک از جزئیات جنگهای ایران و اعراب در آن دوره است. ولی به اجمال می‌توان فهمید که چه چیز علت فتوحات عرب در جنگ قادسیه و نهاوند بود و چه ظلمهای ساسانی سرنوشت‌ساز این فتحها گردید. ایرانی می‌اندیشید پیام زیبای «ان اکرمکم عندالله اتقیکم» قرآن او را

به‌وجود آمدنی ندارد و به اصطلاح «لا اول له» است این اشکال پیش می‌آید شیئی وجود دارد که تحت خلقت خدا نرفته است. پس آیه «خلق السموات و الارض» مخدوش است، زیرا خلقت امری است که در مبدئی همواره اتفاق می‌افتد و این شیء به واسطه «لا اول له ای» خود اولی و مبدئی ندارد پس مخلوق نیست و بدین ترتیب، با این آیه مسئله خلقت منقوض می‌گردد و اگر در پاسخ گفته می‌شود که عالم حادث است این سؤال پیش می‌آید که هر حادثی ابتدا حدوث دارد والا حادث نیست و چون چنین است باید مبدأ حادثی در بین باشد. اگر گفته می‌شد چنین مبدأ حدوثی وجود دارد، این سؤال پیش می‌آید که چرا این وقت مبدأ آن خلقت شده است. و مبدأ وقت دیگری قبل از آن یا بعد از آن مبدأ خلقت نگردیده است و با تعیین هر مبدئی که بدین ترتیب اتخاذ می‌گشت این سؤال مطرح می‌گشت چرا مبدأ قبلتر و بعدتر اتخاذ نشده است و اگر گفته می‌شد این مبدأ به جهت خاص اتخاذ شده این پرسش مطرح می‌شد این جهت خاص برای این مبدأ موجب ترجیح بلامرجح است و این سزاوار قادر بر کل شیء نیست و اگر گفته می‌شد این مرجح به واسطه چه فلان مرجح بوده سؤال می‌شد این مرجح به واسطه چه علتی برای این مبدأ بوده است. اگر برای آن علتی آورده می‌شد سؤال می‌شد این علت برای این مبدأ به چه علتی بوده است و بر اثر این پرسشها تسلسل علل پیش می‌آید و مسئله به محال کشیده می‌شد و درست مثل خود آیه همان‌طور که بر اثر قبل و بعد بودن به تسلسل برمی‌خورد و از این علت‌طلبی نیز به تسلسل کشیده می‌شد یعنی به امر محال. و باز این آیه مورد اشکال قرار می‌گرفت که آیا این خدای قادر بر کل شیء قدرت این دارد که این جهان به این بزرگی را در پوسته تخم‌مرغی قرار دهد که این پوسته از همه سو فراگیر آن شود. اگر در جواب می‌گفتند نمی‌تواند به اول بار آیه منقوض می‌گردد و اگر می‌گفتند می‌تواند اشکال مسئله سعت

خوبی تحقق یافت. یعنی شهر بغداد واجد همه خصوصیات یک مرکز حکومتی گردید که یکی از آن خصوصیات معهد علم و دانش شدن است. از آنجا که ایدئولوژی مسلط بر این شهر، اسلام و دستورهای اسلامی بود، انواع بحثها و نتیجه‌گیریهای مأولین و معبرین و مفسرین از این دستورهای اسلامی آنها به جریان آمد و حاصل این تأویلهای و تفسیرها پیدایش فرق متعدد کلامی شد که کتب ملل و نحل مشحون از بیان عقاید آنهاست و البته این اختلاف تعبیرها و تفسیرها خود موجب نزاعها و وحدت‌شکنیها بین فرق موافق تعابیر و مخالف نیز می‌شد. اما در دایره این بحثهای کلامی، بحثهای دیگر راجع به خود مبانی پیش‌آمده بود که رخنه در پایه و ارکان دین می‌افکند. مثلاً درباره آیه «ان الله علی کل شیء قدیر» این پرسش می‌شد که چنین خدای قادری می‌تواند فی‌المثل سنگی را خلق کند که خود نتواند آن را برکند و بلند کند. اگر در پاسخ گفته می‌شد که خدا نمی‌تواند یک چنین سنگی بیافریند این پاسخ نقض قدرت‌الهی را در مرحله اول می‌کرد و آیه را مخدوش می‌نمود و اگر گفته می‌شد می‌تواند، نقض دیگری رخ می‌نمود و آن عدم قدرت‌الهی در برابر بلند کردن سنگ بود و به قول منطقیها دلمی یا قیاس ذوالوجهینی طرح گردیده بود که رهن هر ایمانی به آیات مبارکه قرآن بود. یا پرسش می‌شد که این خدای قادر بر هر چیز آیا می‌تواند خدایی نظیر خود یعنی خدای خالق خلق کند، اگر در پاسخ گفته می‌شد که او می‌تواند چنین خدایی خلق کند، این سؤال آن‌ا طرح می‌شد این خدای خلق‌شده نظیر خدای خالق نیست زیرا این خدای خلق‌شده مخلوق است نه خدای غیرمخلوق و، در نتیجه، خدایی نمی‌تواند نظیر خود خدا خلق کند یعنی «علی کل شیء قدیر» نیست و اگر از ابتدا و بدون برخورد به این نتیجه گفته می‌شد نمی‌تواند باز مسئله «علی کل شیء قدیر» مخدوش می‌گردد و باز پرسش می‌شد آیا عالم قدیم است یا حادث. اگر گفته می‌شد قدیم است یعنی روز

معتزلی بود، به حکم این مسلک می‌بایست پیروی از عقل در معضلات کند چون او دید که عالم اسلام در برابر این پرسشهای منطقی مردافکن فقط تکیه بر قرآن می‌کند و خود را با بیان «حسبنا کتاب الله» بی‌نیاز از هر استدلالی می‌نماید در حالی که قرآن کلمات وحیانی است و حاجت به تأویلات و تفسیرهای این جهانی دارد نه صورت وحیانی. او دید تکیه بر تک مدرکی کردن موجب شده چنین کفرهای خفی مسری شود که بی‌شک جهان را پربلا می‌کنند. پس باید برای این دین تدارک مدارک این جهانی کرد که مریی ذهنهای جزئی شود و آنها را پله پله بالا برد تا لیاقت درک کلمات وحیانی پیدا کنند و این چنین آیه «علی کل شیء قدیر» را به زیر سؤالهای جزئی نبرند زیرا آن خدایی که قرآن مبشر آن است خدای:

ای برون از قال و قیل من خاک برفرق من و تمثیل من
 است و هر ذهنی تا رنجه نبرد به این خدای باجاذبه
 نمی‌رسد. از آنجا که او با بیزناس یعنی کشوری که
 وارث فرهنگ غنی یونان و اسکندریه بود همسایگی
 داشت، صلاح در این دید که دست به دامن فرهنگ
 یونانی و اسکندری زند و با ترجمه کار آنها به زبان
 عرب مستند و مدارک عقلی برای عرب تهیه کند و آن
 را به صورت تحفه‌ای برای اصحاب آورد. ولی معلوم
 نیست که آیا او واقف بود که با این عمل خود دارد پایه
 یک فرهنگ اصیل اسلامی را می‌گذارد که بی‌شک یکی
 از درخشانترین فرهنگهای جهانی است یا نه. در اینجا
 ابن‌ندیم نویسنده الفهرست داستانی دارد که بی‌شبهه
 افسانه است اما می‌رساند که مأمون چقدر شائق به تحقق
 فکری است که دارد یعنی ورود فرهنگ و فکر یونانی
 در عالم اسلامی. او می‌گوید: مأمون در خواب مرد
 سپیدروئی دید که سپیدی رویش به سرخ‌فامی می‌زد با
 پیشانی فراخ و ابروانی به هم پیوند خورده با موی سری
 از جلو ریخته و چشمانی شهلای و شمایل زیبا که بر
 تختی نشسته بود و مقام او چنین می‌نمود که من یعنی

ظرف بر مظلوف را پیش می‌آورد در حالی که عکس آن
 صحیح است. یعنی در هر احتواء و فراگیری همواره
 فراگیر باید فراختر و باسعه‌تر از مظلوف باشد و در اینجا در
 صورت توانستن خدا، باید مظلوف بر ظرف بچربد و این
 محال است. باری از این پرسشها زیاد در بغداد به آن روزها
 مطرح بود که در کتب کلامی جسته و گریخته پاره‌ای از آنها
 مندرج است و ناصر خسرو در *زادالمسافرین* تعدادی از
 آنها را فراهم آورده و پاسخی هم به آنها داده است که
 یک نوع پاسخ از طریق آلت استدلال یعنی منطوق است
 مبنی بر اینکه پرسشی که جواب ممتنع یا محال داشته
 باشد، خود ممتنع و محال است، زیرا پاسخ پرسش در
 این سؤالها بر جمع نقیضین یا تحقق عینی و فعلی
 لایتناهی دور می‌زند و این موارد چون غیر متحقق‌اند،
 بنابراین، خود سؤال لقلقه لفظی و غیر متحقق است چه
 ذات هر پرسش تصدیقی بر تحقق باید مبتنی بر ایجاب
 یا نفی باشد نه بیان و شکل دیگر از عدم تحققها.

باری اینگونه پرسشها که به فراوانی در دارالاسلام
 بغداد دوران داشت و، درحقیقت، پرسشهایی بود راهزن
 دین، متها به صورت تحیر برای یک فرد به ظاهر
 مسلمان. و هیچ زندان و دستگاه مخوف پلیسی و تفتیش
 افکاری نمی‌توانست مزاحم آنها شود جز یک تدبیر
 عاقلانه حکومتی که خوشبختانه جهان اسلام از یک
 چنین حکومت و خلیفه دوراندیشی در آن زمان
 برخوردار بود. او که با تکیه بر سرانگشت عقل و تدبیر
 هم حل مشکل را با این پرسشها نمود و هم در استمرار
 افروختگی چراغ علم و معرفت خدمت به روشنایی
 سرمدی علم و فرهنگ کرد. یعنی در عین آنکه جهان
 اسلام را از بی‌فرهنگی رهانید و فرهنگ جهان‌شمول
 اسلامی را پایه‌گذاری نمود به استمرار حیات علم نیز
 خدمت کرد. این خلیفه عاقل مأمون، پسر هارون‌الرشید
 است که تربیتی ایرانی داشت و دوران تکوین مسلمات
 و پایه‌های عقلی خود را در این سرزمین فرهنگ‌ساز
 یعنی ایران گذرانده بود. این خلیفه که در مسلک کلامی

مأمون ابتدا به ساکن نبود، چه ابن‌ندیم می‌گوید: اصطفی بن قدیم مترجم کتابهایی در کیمیا و غیره برای خالد بن یزید بن معاویه، خلیفه با فضل و حکیم بنی‌امیه بود و ابن‌بطریق در دوره منصور دوانقی (قبل از مأمون) به دستور او کتبی چند از یونانی ترجمه کرده و پسر او ابوزکریا یحیی بن بطریق در خدمت سهل بن حسن کتبی را به عربی برگردانده است و نیز حجاج بن یوسف بن مطر هندسه اقلیدسی را ابتدا برای هارون الرشید از یونانی به عربی برگرداند و بعد همین کتاب را با تجدیدنظر در آن به نام ترجمه مأمونی تقدیم مأمون کرد و در دوره کارآرایی برمکیان فن سماع طبیعی ارسطو از طریق سلام بن ابرش به عربی برگردانده شد.

غیر از مترجمان کتب یونانی در قبل از مأمون مترجمان دیگری بودند که از زبان فارسی کتب چندی را به عربی برگرداندند مانند ابن‌مقفع مترجم کتاب کلیله و دمنه و ادب صغیر به زبان عربی در زمان منصور و طبق قول ابن‌ندیم به نقل از ابن‌مقفع اکثر افراد خاندان نوبختی مترجمان فارسی به عربی بوده‌اند. موسی و یوسف پسران خالد و افراد دیگری بنا بر قول الفهرست ترجمه‌هایی از فارسی به عربی دارند.

از این مترجمان فارسی گذشته، ابن‌ندیم از منگه هندی و ابن‌دهن، متصدی بیمارستان برامکه نام می‌برد که مترجمان هندی به زبان عربی بودند و، علاوه بر این، از زبان نبطی به عربی مترجم، بنا بر قول ابن‌ندیم، ابن‌وحشیه را داریم.

در داستان خواب مأمون و رؤیت ارسطو می‌بینیم مأمون از ارسطو تعریف زیبایی را ابتدا از ناحیت عقل شنید و سپس از شرع. این به صورت غیر صریح می‌رساند که برای مأمون تعریف عقلی و زیبایی عقل رجحان بر زیبایی شرعی دارد و این ترجیح عقل بر شرع همان ترجیحی است که در زیر لایه‌های متعدد، مذهب اعتزال بر سایر مذاهب به نزد مأمون داشته

مأمون با خلیفگی در برابر او ایستاده‌ام و تحت سلطه هیبت او می‌باشم. پس پرسیدم تو کیستی؟ او گفت من ارسطویم، مأمون می‌گوید: من بسیار شادمان شدم و گفتم ای حکیم پرسشی دارم. او گفت پرسش خود بدار. گفتم زیبایی چیست؟ گفت هر آنچه عقل آن را زیبا داند. گفتم بعد از عقل چه ملاک است؟ گفت شرع، گفتم پس از پسند شرع چه؟ گفت جمهور. باز پرسیدم پس از جمهور چه ملاک آن است؟ او گفت دیگر پس از آن دیگری وجود ندارد و به روایت دیگر مأمون می‌گوید پیش از این مرا آگاه کن. او گفت رفیق راه خود را چون زرناب محافظت نما و به یگانگی و یکتایی خداوند ایمان داشته باش.

ابن‌ندیم در دنبال نقل این رؤیا می‌گوید در پی این خواب مأمون به مکاتبه با شاه روم ایستاد و در مقام درخواست این اجازه برآمد که چند نفری به روم بفرستد تا آنها از کتب علوم یونانی و باستانی که در خزائن پادشاه روم اند کتبی انتخاب کنند و با خود به بغداد آورند. ابتدا شاه روم موافقت نکرد ولی بعد چنانکه الفهرست اشعار می‌دارد نظر مساعد داد و مأمون حجاج بن یوسف بن مطر و ابن‌بطریق و سلما، متصدی بیت‌الحکمه و چند نفر دیگر را به روم روانه کرد و گفته شده است که یوحنا بن ماسویه نیز از جمله فرستادگان بوده است. باز الفهرست در ذیل این قول خود می‌گوید: از جمله آورندگان این کتب یونانی و اسکندرانی فرزندان ابن‌شاکر، یعنی محمد و احمد و حسن بوده‌اند و خاندان ابن‌شاکر در آوردن کتب یونانی سعی بسیار کرده‌اند و حتی حنین بن اسحاق و چند نفر دیگر را به روم فرستادند و آنها کتب فلسفه و هندسه و موسیقی و ارثماتیکی و طب را به بغداد آوردند. در ذیل این گفته‌ها ابن‌ندیم می‌گوید:

قسطنین لوقا بعلبکی نیز به روم رفت و کتبی از آنجا آورد که پاره‌ای را خود و پاره دیگر را دیگران ترجمه کردند.

در اینجا لازم است تذکر دهیم که قبل از مأمون کتبی چند از یونانی به عربی برگردانده شده بود و کار

فرهنگ اسلامی را باید در هدف و علت غائی از اخذ ترجمه در این فرهنگ دانست. بیت‌الحکمه مأمون از اخذ فلسفه هدف در تأیید دین داشت و به قول منطقیها فلسفه را با حیثیت کلامی اخذ کرده، نه به صورت فلسفی و تجلی‌گاه ذهن انسانی.

مأمون هم خطر ایدئولوژیکی دید و شبهات دین‌زدا شنید. لذا بر فلسفه‌ای دست گذاشت که با اینگونه بحثها سروکار داشت یعنی فلسفه ارسطو که قضایا و شبهات منطقی طرح می‌کرد و جواب منطقی می‌شنید، فلسفه‌ای که توجه به آن داشت که استدلالها در چارچوب دقیق اشکال قیاسی قرار گیرد و در هر شکل قیاسی ضروب منتجه نیز برقرار باشد و خوب بتواند مفهوم «جادلهم بالتی هی احسن» را ادا کند. مسئله مثل و جلوه‌های آن در جهان زیستی و یا فیلسوف حاکم که صورتهای واقع دیده و دوباره به جهان برگشته برای مأمون و خلفای دیگر مطرح نبود. زیرا چنین حاکم حکیمی از ابتدا مأمون را از مسند خلافت پایین می‌کشید و اساس او را درهم می‌پیچید. پس اگر رسائلی که از افلاطون بنابر قول ابن‌ندیم ترجمه شده باشد که متأسفانه نمونه‌هایی از آنها به دست نیست، این ترجمه‌ها در تداول حوزه‌های علمی نبوده به عکس تداول کارهای ارسطو و ترجمه دیگر از کارهای طیبیان و ریاضی‌دانها و هیئت‌شناسان و موسیقی‌نوازان یونانی و اسکندرانی بود. در اینجا مخفی نمائند که مسلمانها در این اخذ هم نعم‌البدل بودند و از ذهنهای خود اضافاتی بر آنها افزودند و آنچه در قرون وسطی به جانشینان خود دادند میراث صرف یونانی نبود بلکه یونانی-اسلامی شده بود که اضافات اسلامی فراوان داشت و دوره تاریک قرون وسطی اگر روشنیهایی داشت، در بین فلسفه یونانی - اسلامی مأخوذ از مسلمانها بود.

حال که دیدیم کارهای ارسطو به چه علت مورد اقبال مسلمانها قرار گرفت و بیت‌الحکمه در ترجمه آنها کوشش فراوان کرد، به اختصار باید

است یعنی شاخه‌ها و فروع اعتزال بر ذهن مأمون سخت پنجه انداخته بود و خوشبختانه آن نیز کار خود را کرد و فرهنگ بلندمرتبه اسلامی را ساخت.

ابن‌ندیم در الفهرست از تعدادی رسائل افلاطون نام می‌برد که به زبان عربی برگردانده شده‌اند. او نام آنها را به نقل از ثاون ذکر می‌کند. چون کتاب‌السیاسه ترجمه حنین بن اسحق و کتاب النوامیس باز ترجمه حنین بن اسحاق ولی به کمک یحیی بن عدی. از این دو کتاب گذشته به نوشته یحیی بن عدی از قول ثاون الفهرست می‌گوید: اسحاق بن حنین رساله سوفسطس با تفسیر امقیدورس را ترجمه نموده است و خود یحیی بن عدی ترجمه رساله تیمائوس را اصلاح کرده است که البته در اینجا الفهرست نقل قولهایی از اقوال متعدد دارد که آنها شهادت می‌دهند بر دیدن این ترجمه‌ها که از کار افلاطون شده است، اما آنچه که در الفهرست اهمیت دارد، این نقل و قولهای روایی و دیده‌های دیگران نیست بلکه ترجمه‌هایی است که خود ابن‌ندیم دیده و مستقیماً روایت می‌کند. او می‌گوید من سه مقاله از تیمائوس افلاطون را دیدم که ابن‌بطریق ترجمه کرده بود با حنین بن اسحق که نقش حنین در این ترجمه نقش مددکاری با ابن‌بطریق نبوده و حتماً جنبه ویراستاری ترجمه رساله را داشته است. با وجود ذکر ابن‌ندیم از ترجمه‌های چندی از رسائل افلاطون به زبان عرب و حتی دیدن او پاره‌هایی از این ترجمه‌ها را، ولی آنانکه محشور با فلسفه یونان در نزد عرب می‌باشند تأیید می‌کنند که در فرهنگ اسلامی مستقیماً سخنی از افلاطون نیست و اگر هم از او یادی می‌شود در ضمن نقل قولی از ارسطوست و، به‌طورکلی، می‌توان گفت که کار افلاطون در این فرهنگ بدون نقش بوده است و فیلسوف میرمیدان ارسطو می‌باشد. اینکه افلاطون با آن عظمت در فلسفه مورد توجه فرهنگ اسلامی قرار نگرفته است در حالی که می‌توان او را شیخ‌الطایفه در فلسفه نامید و به قول پوپر که از مخالفان افلاطون است، هیچ فلسفه‌ای آغاز نمی‌شود مگر با بیان رساله‌ای یا رسائلی از افلاطون، این عدم توجه به او در

و عرب داشته است.

هـ) «جدل» که معرب یونانی آن طویقاست و به فرنگی Topica، اسحاق آن را به سریانی برگرداند. یحیی بن عدی این ترجمه را به عربی درآورد و ترجمه دیگری به عربی از ابو عبدالله دمشقی دارد که او هفت مقاله از آن را به عربی درآورد و ابراهیم بن عبدالله مقاله هشتم آن را عربی کرد. آن نیز صاحب مفسران است.

و) «مغالطه» (سفسطه) که معرب یونانی آن سوفسطیقا است و به فرنگی آن را Sophistica می‌گویند. ابن ناعمه حمصی و متی بن بشر آن را به سریانی ترجمه کردند و یحیی بن عدی از ترجمه سریانی تیوفیلی آن را به عربی برگرداند و ابراهیم بن بکوس فشاری از طریق اصلاح ترجمه عربی ابن ناعمه ترجمه دیگری از آن به عربی درآورد. این قسمت نیز مفسرانی به یونانی و عربی دارد.

ز) «خطابه» که تعریب لفظ یونانی آن ریطوریکا است و به فرنگی آن را Rhetorica می‌گویند. اسحاق یک ترجمه از آن به عربی دارد که آن را ترجمه قدیم می‌گویند و ابراهیم بن عبدالله ترجمه دیگر از آن به عربی دارد و این قسمت از منطق هم صاحب تفسیر نیز می‌باشد.

ح) «شعر» که ابوطیقا معرب لفظ یونانی آن است به فرنگی Poetica می‌گویند. ابویشر متی آن را از سریانی به عربی برگرداند و یحیی بن عدی نیز از آن ترجمه‌ای دارد و در این ترجمه می‌گویند سخنانی از ثامسطیوس غیر از ارسطو دارد و کندی آن را مختصر کرده است.

حال که از قسمت منطقیات ارسطو فارغ شدیم به اختصار ترجمه سایر کارهای ارسطو را می‌آوریم:

فن سماع طبعی: این کتاب قبل از مأمون در دوره برمکیان به نقل ابن ندیم از ابوالقاسم بن علی بن عیسی مترجمی به نام سلام بن ابرش دارد. ولی بعدها آن از طریق تفاسیری که اسکندر افرویدیسی و یحیی نحوی

بینیم چه چیزهایی ترجمه شدند و چه کسانی مترجم بودند و پژوهنده علاقه‌مند برای تفصیل می‌تواند به الفهرست و تاریخ الحکماء قفطی و کارهای ابن جلجل رجوع کند. ما بحث خود را از منطق آغاز می‌کنیم و می‌گوییم چون منطق ارسطو در این ابواب صحبت می‌کند: «مقولات»، «عبارات»، «تحلیل القیاس»، «برهان»، «جدل»، «خطابه»، «سفسطه»، «مغالطه» و «شعر» باید بینیم مترجم این ابواب چه کسانی‌اند.

الف) «مقولات» که قاطیغوریاس معرب لفظ یونانی آن است و به فرنگی آن را Categoria می‌گویند از طریق حنین بن اسحاق به عربی برگردانده شد و ابن ندیم غیر از این مترجم از شارحان و مفسران دیگر آن به یونانی و عربی و سریانی افرادی معرفی می‌کند.

ب) «عبارات» (باب قضایا) که باری‌ارمیناس معرب لفظ یونانی آن است و به فرنگی آن را Parihermeniac می‌گویند. حنین بن اسحاق آن را به سریانی و اسحاق بن حنین به عربی ترجمه کرد آن هم مثل مقولات مفسرانی به یونانی و عربی و حتی اختصارکنندگانی دارد.

ج) «تحلیل القیاس» که انالوطیقا معرب لفظ یونانی است (البته انالوطبقای اول) و به فرنگی آن را Analytica Priora می‌گویند. تبادورس آن را به عربی برگرداند و حنین این ترجمه را اصلاح کرد و حتی یک قطعه آن را به سریانی ترجمه نمود و اسحاق پسر او بقیه آن را به سریانی برگرداند. الفهرست برای این قسمت از منطق مفسرانی به عربی و یونانی نیز ذکر می‌کند.

د) «برهان» که معرب یونانی آن لفظ ابودقطنیقا (انالوطیقای دوم است) و به فرنگی آن را Apodtétique یا Analytica Posteriora می‌گویند، حنین قسمتی از آن را به سریانی برگرداند و اسحاق بقیه را و متی آن را از سریانی به عربی ترجمه کرده آن نیز مفسرانی به یونانی

اسحاق تا حرف مولد آن موجود است و یحیی بن عدی نیز ترجمه‌ای از آن دارد ولی اسطاط تمام آن را برای کندی ترجمه کرده است. بعضی از حروف آن شروحو به یونانی و ترجمه‌هایی به عربی دارند.

کتاب الاخلاق: این کتاب با تفسیر فرفوروس در دوازده مقاله توسط اسحاق بن حنین ترجمه شده است. حال که سخن به اینجا رسید مناسب می‌نماید که به اختصار مترجمهای اهم را با چند کلمه‌ای بشناسانیم و البته هر کس که تفصیل بیشتر خواهد باید به منابع مربوطه رجوع کند:

۱. اسحاق بن حنین: این مترجم فرزند حنین، طیب و ریاضی‌دان و دستیار پدر در ترجمه از یونانی به سریانی و عربی بوده است. وفات او بین ۲۹۸ یا ۲۹۹ ق می‌باشد.

۲. ثابت بن قره بن مروان حرانی مکنی به ابوالحسن در ۲۲۱ ق به دنیا آمد و در ۲۸۸ ق از جهان رفت. او از بزرگترین و دقیقترین مترجمان از یونانی به عربی و سریانی است و نیز از دانشمندان مشهور زمان خود بوده به نزد معتضد خلیفه تقرب وافر داشت.

۳. حجاج بن یوسف بن مطر از مترجمان نخستین آثار یونانی به عربی در بغداد و بین سالهای ۱۷۰ تا ۲۱۹ ق بود. او چنانکه دیدیم از طرف مأمون به روم برای آوردن کتب دانشوران یونانی رفت.

۴. حنین بن اسحاق مکنی به ابوزید و ملقب به عبادی است. در ۱۹۴ ق در حیره جندیشاپور چشم به جهان گشود. در بصره عربی و در آسیای صغیر یونانی و سریانی آموخت و بعد در بغداد توطن اختیار کرد و طیب متوکل خلیفه عباسی شد. او کتب بسیاری از یونانی به زبان عربی و سریانی ترجمه کرده و خیلی از ترجمه‌های دیگران را ویراستاری نموده است و در زیرنظر او مترجمان دیگری کارهای خود را انجام داده‌اند.

اسکندرانی و ثامسطیوس یونانی داشته، به صورت پراکنده و مترجمان پراکنده به سریانی و عربی درآمده است که مشهورین این مترجمان حنین و ابوروح صابی و یحیی بن عدی و قسطا بن لوقا بعلبکی و عبدالملیح بن ناعمه و ثابت بن قره و ابراهیم بن صلت می‌باشند.

السماء و العالم: این کتاب را ابن بطریق ترجمه و حنین بن اسحاق اصلاح کرده است. آن شرحی از ثامسطیوس یونانی دارد که یحیی بن عدی آن را ترجمه نموده است و صاحب شرحی نیز به عربی است.

کون و فساد: حنین این کتاب را به سریانی و اسحاق و دمشقی به عربی ترجمه کرده‌اند و معروف است که ابن بکوس نیز ترجمه‌ای از آن دارد. از کتاب کون و فساد ارسطو شروحو به یونانی و ترجمه‌هایی از این شروح به عربی و سریانی است.

آثار علویه: این کتاب با شرح امقیدورس به وسیله متی به عربی ترجمه شده است و نیز با شرح اسکندر افرویدیسی به سریانی برگردانده شده و یحیی بن عدی آن را از این ترجمه سریانی به عربی برگردانده است.

کتاب النفس: این کتاب در سه مقاله تدوین شده و حنین آن را به سریانی درآورده و اسحاق از این ترجمه سریانی به ترجمه عربی کرده است. این کتاب نیز صاحب شروحو به یونانی با ترجمه‌هایی به سریانی است.

کتاب حس و محسوس: این کتاب دو مقاله است و ابن ندیم می‌گوید ترجمه قابل اعتمادی از آن به دست نیامده است و گفته‌اند طبری تعلیقاتی بر آن از کارهای ابویشر متی بن یونس دارد.

کتاب الحیوان: این کتاب در نوزده مقاله است و ابن بطریق به عربی برگردانده و ترجمه سریانی نیز داشته است.

کتاب الحروف معروف به الاهیات: فلسفه اولی ارسطو در این کتاب است و به ترتیب حروف الفبای یونانی تدوین شده است و به قول ابن ندیم ترجمه‌ای از

تدریج زبان عرب جایگزین زبان سریانی شد و زبان سریانی زبان کلیسای مسیحی گشت. امروز آن لهجه مسیحیان مالابار در هند و آسوریهای اطراف دریایچه ارومیه و سکنه گروهی از کردهای کوهستان ایران و مجاوران موصل و عده‌ای در شیکاگو و میشیگان می‌باشد. آثار باقیمانده از زبان سریانی بیشتر آثار مسیحی است چه این زبان از اوایل پیدایی دین مسیحی در شرق زبان کلیسای شرقی شد و کتابهای مانی به زبان سریانی می‌باشد.

حال که به اجمال به ورود فلسفه و علم یونانی در فرهنگ اسلامی واقف شدیم و نیز اطلاع به علت غائی این ورود پیدا کردیم و از مترجمان و شارحان آن به اختصار خبر یافتیم، لازم است تا بینیم این علوم و فلسفه به چه نحوی ترجمه شده‌اند و آیا در ترجمه با رعایت اصل سطر به سطر به عربی برگشته‌اند یا اینکه ترجمه مفهومی و متکی بر فهم مترجم از متن آن هم به صورت کلی است، خاصه در مواردی که ترجمه متن از ترجمه سریانی نشأت گرفته است. البته در اینجا باید قائل به فرقی بین متون علمی و متون فلسفی شد چه در متون علمی که متکی بر زمینه‌های استدلال منطقی است، چنانچه رعایت ترجمه سطر به سطر متن نشود بلکه استدلال صحیح متن منتقل گردد این نوع ترجمه در نزد اهل علم از اعتبار برخوردار است و به هنگام کاربرد این ترجمه اشکالی در کارگیری پیدا نمی‌شود مثلاً در ترجمه تساوی دو مثلث اگر در متن اصلی ابتدا تساوی دو ضلع $Bc=B'c'$ و بعد تساوی دو ضلع $Ac=A'c'$ آمده باشد ولی در ترجمه ابتدا تساوی $Ac=A'c'$ و بعد ترجمه $Bc=B'c'$ بیاید چون این تقدم و تأخر تأثیری در استدلال ما نحن فیه ندارد بر این ترجمه اشکالی نیست و ترجمه دقیق به حساب می‌آید ولی اگر در یک متن فلسفی ترجمه متکی بر اختصار و فهم مترجم از متن باشد و ترجمه دیگری از آن منطبق با ترجمه سطر

۵. قسطنین لوقا بعلبکی متوفی به حدود سال ۳۰۰ ق. او دانشمند مسیحی الاصل و مترجم آثار گرانبهای از یونانی به عربی و سریانی بود و مسقط‌الرأس او بعلبک و رونق کار او در بغداد است. او علاوه بر ترجمه، طیب و فیلسوف و منجم و هندسه‌دان بود. دو مقاله آخر تحریر اقلیدس در هندسه از کارهای اوست. پاره‌ای او را هم‌سنگ حنین در کار ترجمه می‌دانند. به آخر عمر به ارمنستان رفت و در آنجا درگذشت. قسطنین غیر از ترجمه خود تألیفاتی نیز داشته است و پاره‌ای از آثار او در قرون وسطی به لاتین ترجمه گردیده‌اند.

با این مقدمات اکنون مناسب است که به اجمال ببینیم زبان سریانی چه بوده و چه تحولی نموده است:

سریانی یکی از زبانهای سامی است و صورتی است از زبان آرامی. چون اسکندر در شرق فتوحاتی کرد زبان یونانی در این متصرفات جای زبان آرامی را در نوشته‌های اداری و فرهنگی گرفت و زبان آرامی به صورت زبان محلی درآمد و از آن لهجه‌هایی متعدد شکل گرفت که یکی از آنها سریانی است که نشأت از آرامی متداول در شمال شرقی بین‌النهرین خاصه ادسا یافت و پس از نفوذ مسیحیت در این ناحیه آرامیان مسیحی خود را به سوریه منسوب کردند و عنوان آرامی را به آرامیان بت‌پرست یعنی غیرمسیحیان تخصیص دادند و زبان سریانی هم با این تخصیص به این آرامیان منسوب به سوریه اختصاص پیدا کرد. بعد از این اختصاص زبان سریانی در قرون اولیه بعد از میلاد مسیح به سرعت در سراسر سوریه و بین‌النهرین عربی منتشر گردید و چون در قرن پنجم میلادی اختلاف در پیروان مسیحی ظهور کرد و مذهب نسطوری به وجود آمد زبان سریانی همراه مذهب نسطوری به جانب شرق انتقال یافت و از آسیای مرکزی تا چین و هند رفت و در آن نواحی بود تا فتوحات عرب در شرق گسترش یافت و از قرن هفتم مسیحی بر اثر این فتوحات به

تغییر جزئی از آن شیء (Something belonging to it) است. مثلاً می‌گوییم بدن کسی به عافیت و سلامت رسیده است وقتی که چشم یا سینه این بدن از مرض رهایی یافته و سالم شده است.

۳. یا این تغییری که مهمتر از دو تغییر فوق است تعلق به خود شیء دارد که در حرکتش نه مسئله بالعرض مطرح است نه تغییر جزئی از آن بلکه چیزی که حرکت و تغییر می‌کند خود شیء فی نفسه و به طور استقلال و مباشر است (thing itself and direct). در اینجا ما شیئی داریم که بالذات (essentially) متحرک است و آنچه چنین است آن چیزی است که اختلاف با آن متغیراتی دارد که برحسب حرکت جزئی از اجزاء خود متحرک شده‌اند: فی‌المثل امکان دارد که شیئی صالح برای استحاله و دگردیسی (alteration) باشد و در آن جو (sphere) استحاله آن تغییر پذیرد ولی جزئی از آن سلامت یابد یا آنکه استحاله آن گرم شدن باشد. این تمایز گفته شده درباره حرکات درباره محرک نیز صادق است: ۱. یک شیء می‌تواند موجب حرکت بالعرض شود ۲. یا جزئی از آن (Partially) موجب حرکت شود چون طیبی که مریض را سالم گرداند و یا دستی که ضربه زند. بدین ترتیب ما عوامل زیر را در حرکت داریم: الف) محرک یعنی آن چیزی که مستقیماً علت (Cause) حرکت می‌شود. ب) متحرک آن چیزی که در حرکت قرار می‌گیرد. ج) آن چیزی که (= مقوله‌ای که) حرکت در آن جای می‌گیرد یعنی زمان و غیر از این سه چیز. د) آنچه حرکت از آن آغاز می‌گردد (That from which) (یعنی مبدأ حرکت). هـ) آنچه حرکت به سوی آن می‌رود (مستها) زیرا هر تغییر و حرکت سیری است (Proceed) از چیزی به چیز دیگر. زیرا آن چیزی که مستقیماً در حرکت است (directly in motion) از چیزی که به سوی آن حرکت می‌کند کاملاً متمایز است برای مثال ما سه چیز اخذ می‌کنیم و آن سه: چوب و گرما و سرما می‌باشد از این

به سطر متن اصلی در دست باشد. بین این دو بی‌شک تسامح مشاهده می‌شود و بی‌شبهه ترجمه متکی بر فهم مترجم آن ترجمه رسا و گویا نیست تا در بحثهای دقیق کاملاً مبین رأی و نظر صاحب‌متن باشد. برای تبیین این قول در ترجمه‌های عربی بهتر است که یکی دو نمونه از یک متن یونانی با ترجمه‌های عربی و ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی عرضه کنیم تا ببینیم ترجمه‌های عربی چگونه بوده است. البته هم ترجمه عربی و هم ترجمه‌های انگلیسی و فرانسوی به فارسی ارائه می‌شوند.

به فن سماع طبیعی که همان طبیعت ارسطو (Physic) است رجوع می‌کنیم. آنچه در زیر می‌آید ترجمه فارسی‌ای است از متن انگلیسی کتاب پنجم طبیعت ارسطو که ترجمه از یونانی آن زیر نظر راس (W.D.Ross) ارسطوشناس انگلیسی به عمل آمده و تطبیق آن با ترجمه فرانسوی آن است از یونانی به وسیله تریکو ارسطوشناس فرانسوی درباره جنبشها و تغییرها (متن انگلیسی مندرج در جلد هشتم سری کتابهای بزرگ great Books، صفحه ۲۲۴۲۰/۳۰۴، تحت عنوان *Classification of Movements and Changes*) و متن فرانسوی در کتاب مستقل تریکو از کارهای ارسطو که حاوی متن یونانی کار ارسطو نیز می‌باشد.

در دو متن فرنگی این کتاب پنجم در فصل اول چنین آمده است:

طبقه‌بندی حرکات و تغییرات

آنچه تغییر می‌کند به یکی از این سه شکل است:

۱. این تغییر یا تغییر بالعرض است چنانکه می‌گوییم امر موسیقاری (Some thing musical) راه می‌رود و غرض ما از این اخبار آن است آن چیز و آن امری که راه می‌رود امری است که موسیقاری عرض (accident) اوست.

۲. یا این تغییر درباره شیئی است که بدون وابستگی به عرضی تغییر می‌کند یعنی تغییر آن شیء به واسطه

ما یحرک بذاته مثال ذلك ان الطيب يشفي نفسه واليد يصدم: قال ارسطو طاليس و لما كان ها هنا شئ يحرک اولاً و شئ یتحرک اولاً یوضع کذلک شئ ۛ فیہ تکون الحركه و هو الزمان و سوی هذا شئ ۛ منه تکون و شئ ۛ الیه تکون.

ذلک ان کل حرکه فانما تکون من شئ ۛ و الی شئ ۛ فان المتحرک اولاً غیر الشئ ۛ الذی الیه یتحرک و غیر الذی فیہ یتحرک مثال ذلك ان الخشبہ غیر الحار و غیر البارد و الاول من هذه هو المتحرک و الثانی هو الذی الیه الحركه و الثالث هو الذی منه الحركه فمن البین ان الحركه فی الخشبہ لیست فی الصوره و ذلك ان الصوره لا تتحرک و لا تتحرک و لا المكان و لا مقدار کذا.

اینک ترجمه فارسی این عبارات عربی: « مقاله پنجم: مطالب آماده کننده برای مطالعه حرکت: ارسطو گفت: هر چه تغییر می‌کند گاه بعض آن چیز از طریق عرض تغییر می‌کند. مثال آن وقتی که می‌گوییم: موسیقی راه می‌رود. این عبارت را از این جهت می‌گوییم که آنچه اتفاق افتاده آن است «آنچه او را موسیقی است (= موسیقیدان) راه می‌رود» گاه تغییر بعض و قسمتی از چیزی تغییر می‌کند یعنی جزئی از چیزی تغییر می‌نماید ولی در این وقت به طور مطلق ما می‌گوییم آن چیز تغییر کرده است. مثال این مورد چیزی است که بر حسب حال اجزایش تغییر می‌کند چون موردی که می‌گوییم فلانی شفا یافت وقتی که چشم یا سینه او شفا یافته است و این دو (چشم و سینه) دو جزء از بدن فلانند. ولی در بعض موارد اشیاء حرکت می‌کنند نه به طریق عرض و نه از ناحیه چیزی غیر کل او ولی متعلق او (= جزء او). بلکه از ناحیه خود شئ ۛ و ذات شئ ۛ تغییر واقع می‌شود و این به وقتی است که خود شئ ۛ متحرک به ذات است. باز گاه شئ ۛ به حرکت درمی‌آید و این حرکت نه از طریق چیز دیگر غیر خود شئ ۛ به عمل آمده است بلکه از خود شئ ۛ است مثل استحاله یافتن شئ ۛ در این مورد استحاله به سلامتی با استحاله به

سه یکی آن چیزی است که در حرکت است (یعنی چوب) دیگر آن چیزی که حرکت به سوی آن است (To which motion proceeds). از این مشخصات آشکار می‌گردد که حرکت در چوب است نه در صورت (= Form) زیرا حرکت نه معلول اوست و نه مجرب (is experienced) آن نه از طریق صورت یا مکان یا کمیت یا غایت محقق شده است (برای ادراک قول ارسطو بهتر است حرکت را به تغییر تبدیل کنید. مترجم). حال که ترجمه گفتار ارسطو به فارسی از دو متن انگلیسی و فرانسه به عمل آمد، ببینیم این قسمت در ترجمه اسحق بن حنین چگونه به عربی برگردانده شده است: این قسمت که در زیر می‌آید از کتاب ارسطو طاليس الطيبه ترجمه اسحق بن حنین مع شروح: ابن السمع وابن عدی و متی بن یونس و ابوالفرج بن الطیب الجزء الثانی حقه و قدم له عبدالرحمن بدوی الناشر الدار القومیه للطباعه و النشر القايره (۱۳۸۵هـ - ۱۹۶۵م) برای آنکه این ترجمه اسحق برای علاقه‌مندان به صورت دقیق مورد توجه قرار گیرد ابتدا متن عربی آن را می‌آوریم و سپس ترجمه فارسی آن را: مقاله الخامسة: تمیزات تمهیدیه لدراسة الحركه. قال ارسطو طاليس: کل ما یتغیر فقد یتغیر بطریق العرض مثال ذلك متی قلنا ان الموسیقار یمشی لانه اتفق لما هو موسیقار ان یمشی و بعضه لان جزء منه یتغیر یقال علی الاطلاق انه قد تغیر: مثال ذلك ما یقال بحسب اجزائه فانما قد نقول ان فلانا قد برء لان عینه او صدره قد برء و هذان جزء ان من البدن باسره و بعض الاشیاء یتحرک لا بطریق العرض و لا من قبل ان شیئاً غیره مما هو یتحرک بل من قبل انه هو فی نفسه اولاً یتحرک و هذا هو المتحرک بذاته و قد یکون غیر من قبل حرکه اخرى مثل المستحیل و من الاستحاله ایضاً: المستحیل الی الصحه غیر المستحیل الی السخونه. الامر ایضاً المحرک کذلک و ذلك ان منه ما یحرک بطریق العرض و منه ما یحرک بجزء من قبل ان جزء ما منه تحرک و منه

حرکت بدان سوی می‌باشد و باز این غیر موردی است که حرکت در آن است مثال: چوب غیر از گرما و سرماست چه در این مثال نخستین (= چوب) متحرک است و دومین آن چیزی است که حرکت به سوی آن است و سومین آن چیزی است که حرکت از آن می‌باشد. آشکار است که حرکت در چوب حرکت در صورت نیست زیرا صورت نه محرک است و نه متحرک و نه مکان و نه مقدار یا غایت.

این بود قول ارسطو در دو ترجمه فرنگی و عربی و در تطبیق این دو ملاحظه خواهید کرد اختلافاتی با یکدیگر دارند و آن ترجمه‌ای که تا حدی مماس با قول ارسطو است ترجمه فرنگی است و نحوه ترجمه‌های یونانی بسیار اثر در طریق اندیشیدن فیلسوفان بعدی مسلمانان می‌گذارد. ■

گرمی فرق دارد. آنچه درباره حرکت گفته شد درباره محرک نیز صدق می‌کند چه محرک گاه شیء را از طریق عرض به حرکت درمی‌آورد و گاه جزء شیء را حرکت می‌دهد یعنی جزء چیزی را حرکت پذیر می‌نماید و گاه ذات و نفس و خود چیزی را متحرک می‌کند مثل موردی که پزشک بیمار را شفا می‌دهد یا دست ضربه می‌زند. ارسطو می‌گوید: همانطور که شیئی بی‌واسطه محرک است شیئی نیز بی‌واسطه متحرک می‌باشد و همچنین شیئی وجود دارد که حرکت در آن است چون زمان و یا شیئی که حرکت از دست و یا شیئی حرکت که به سوی اوست و اینها بدان روی است که حرکت یا از موضعی است و یا به سوی موضعی است که در این صور مورد اول غیر از موردی است که

