

## طرح مسائلی مربوط به انتقال فلسفه یونان به عالم اسلامی و تأثیر افلاطون و ارسطو در حکمت عملی فارابی از دکتر رضا داوری

که بعضی از آثار طبی و نجومی و قسمتهائی از منطق ارسطو به پهلوی ترجمه شده است و در مرو و بلخ و سغد و فرغانه مراکزى بوده است که معارف یونانی را به صورت محدودى تعلیم و اشاعه می دادند اما این وضع را بانهضت ترجمه دوره عباسی نمی توانیم مقایسه کنیم و باین ترتیب این نهضت را يك امر عادى بدانیم من با توجه بتاريخ فكر و فلسفه یونانی باین نتیجه رسیده ام که طرح این مسأله لااقل به صورت بالا درست نیست چه می دانیم که در فاصله زمانى از قرن سوم قبل از میلاد تا آغاز دوره اسلامی اصولاً فلسفه دیگر رونق و رواج دوران افلاطون و ارسطو را نداشت و حتی در یونان هم باینکه تا ۵۲۹ میلادى مدرسه آتن دائر بود فلسفه بمعنای قدیم آن مورد نظر نبود و بیشتر معلمان به شرح و تلخیص آثار آن فیلسوفان می پرداختند و در اسکندریه هم که بیشتر به نجوم و طب توجه می شد در مورد فلسفه تقریباً وضع بر همین منوال بود و اکثراً این شروع و تفاسیر روح هلنیستیک داشت و بهر حال افلاطونى و ارسطونى خالص نبود حتى شروع و تفسیرها و تلخیصها و جوامع جالینوس که جنبه نو افلاطونى نداشت نمی توانست زمینه تفکر تازه و تذکر تاریخی را فراهم کند پس اگر توجه فلسفى بطور کلی کمتر می شد و تعلیم و تعلم فلسفه طبق سنت صورت می گرفت و اهل درس بعنوان میراث فرهنگى قدما در آثار فلسفى نظر می کردند طرح این مسأله که چرا در شرق با آثار فلسفى یونان توجه فراوان نشد باین می ماند که بگوئیم چرا در شرق میانه به تجدید حیات فلسفه یونان پرداختند و این

تأثیر حکمت عملی افلاطون و ارسطو در آراء سیاسى فارابى هر چند همیشه مستقیم نیست و گاهى در جزئیات مطالب - آنهم از طریق تفاسیر و شروع و تلخیصهاست - مورد انکار نمی تواند باشد.

اما قبل از بیان این تأثیر باید يك مسأله اساسى روشن شود و آن اینکه وجه ارتباط و تأثیر و تأثر فرهنگ یونانى - یا بهتر بگوئیم یونانى مابى - و فرهنگ اسلامى چیست.

۱- ظاهراً میتوانیم مسأله را باینصورت مطرح کنیم که چرا قبل از دوره اسلامی و به خصوص در دوره سلوکیان و اشکانیان که زبان یونانى زبان نیمه رسمى بود و طبق روایاتى در دربار پارتها نمایشنامه های یونانى را به صورت اصلى نمایش می دادند آثار علمى و فلسفى یونانى ترجمه نشد و نهضت ترجمه در دوره اسلامی ناگهان بوجود آمد و حال آنکه حتى سریانیان که بعدها به کوشش وسیعى در کار ترجمه و اقتباس معارف یونانى دست زدند تا این دوره فقط قسمتهائى از منطق ارسطو را ترجمه کرده بودند. البته روایاتى هست که حکایت از اقدام به ترجمه آثار یونانى در دوره ساسانیان می کرد از جمله در دینکرت آمده است که شاپور اول امر به ترجمه بعضى از کتب یونانى و هندی کرده است و ابن العبرى از مقدمه بلیغى یاد می کند که بولوس ایرانى بر کتاب دیالکتیک ارسطو نوشته است و آگائىاس شنیده است که بعضى از آثار افلاطون مثل تیمائوس و فیدون و گریاس در زمان خسرو ترجمه شده و او این قول را باور نکرده است با اینهمه روایات معتبرى هست

سوآلی بی‌معناست پس می‌توانیم بگوئیم معارف یونانی در سیر و تحول فرهنگی خود به شرق میانه و از آنجا به شرق دور رسید و در این قسمتها معارفی بیشتر مورد اقتباس قرار گرفت که بیشتر علمی و فنی بود و هرچند صورت یونانی داشت از مظاهر خاص فرهنگ یونانی بشمار نمی‌رفت چنانکه در گندی‌شاپور از میان مجموعه معارف یونانی به طب و نجوم و در بلخ و سفد و فرغانه و مرو بیشتر به ریاضیات عنایت می‌کردند اما اینکه تأثیر مختصر میراث فلسفی شرقی شده یونان را در بعضی آثار زمان ساسانی و از جمله در نامه تنسر می‌بینیم اولاً این تأثیر مربوط به دوره اخیر ساسانیان است و این نامه برخلاف قول مسعودی و کسانی که صرفاً بقول او استناد کرده‌اند در زمان اردشیر نوشته نشده و آنرا باید متعلق بعصر خسرو دانست و انگهی منکر هرگونه تأثیر فلسفه یونانی در فرهنگهای قبل از اسلام نمی‌شویم بلکه می‌گوئیم اینها دلیل بر تأثیر کلی فکر نو افلاطونی در افکار متفکران زمان ساسانی نیست و مهم اینست که این تأثیر را در یک دوره بحرانی تاریخ ساسانی می‌بینیم چنانکه خبر مربوط به ترجمه آثار علمی هندی و یونانی هم مربوط به دوره دیگر بحرانی زمان ساسانی است! سخن درست اینست که فلسفه بیشتر از طریق اختلافات مذهبی در شرق نفوذ و تأثیر کرد و نستوریان از طریق جندی‌شاپور ناقل فرهنگ یونانی بمسلمین بودند و آنها هم تادوره اسلامی بکار وسیعی در زمینه ترجمه دست نزده بودند یعنی از آثار ارسطو فقط بعضی اجزاء منطق او بسریانی ترجمه شده بود و تا آخر آنالوطیقای اول را بیشتر نمی‌خواندند پس این سؤال هنوز به قوت خود باقیست که نهضت ترجمه چطور ناگهان آغاز شد جوابهایی که باین سؤال داده شده است قانع کننده نیست و غالباً مبتنی بر این اصل خطاست که تمدن و فرهنگ را می‌توان باجزاء مجزا تقسیم کرد و بالنتیجه حتی یک عامل و امر روانشناسی را موجب تحول فرهنگی دانست چنانکه فی‌المثل گفته‌اند مسلمین برای توسعه زبان عربی و جهانی کردن آن بکار وسیع ترجمه دست زدند و این توجیهی

نادرست است چه این ترجمه‌ها احیاناً ابتدا به سریانی صورت گرفت و بعضاً از زبان سریانی به عربی ترجمه شده است.

تردید نیست که نهضت فرهنگی اسلامی بتوسعه زبان عربی کمک فراوان کرده است ولی نتیجه تبعی و معلول را با غایت و علت نباید اشتباه کرد.

توجه باآثار یونانی را صرفاً معلول نزاع بین طرفداران فرهنگ و تمدن ایران و معارضان آن هم نمی‌توانیم بدانیم و این درست نیست که بگوئیم چون ایرانیها بآئین و فرهنگ و تمدن خود دل بستگی و توجه داشتند اعراب و اقوام غیر ایرانی تابع خلافت برای اینکه سلاحی در برابر آثار و فرهنگ ایرانی داشته باشند یا فی‌المثل بتوانند باعرفان ایرانی که احیاناً آنها کم و بیش تحت تأثیر افکار یونانی بود - به نزاع برخیزند در نشر و رواج فلسفه یونان کوشیدند در اینکه برخورد فرهنگها زمینه‌را برای ترجمه آثار یونانی فراهم کرده است حرفی نمی‌زنیم اما این همه به خاطر محور آثار فرهنگ ایران صورت نگرفت و چنانکه گفتیم ایرانیان قبل از اسلام هم کم و بیش به فلسفه یونان آشنا بودند و آن را تا حدودی که در آن عصر رایج بود مطالعه می‌کردند قبلاً بتأثیر افکار نو افلاطونی در نامه تنسر اشاره کردیم و این مقفع هم که در عداد مروجین فرهنگ ایرانی اوائل دوره عباسی است و قاعدتاً طبق قول قائلین به نزاع قومی باید از مخالفان فرهنگ یونانی باشد در مقدمه کلیله و دمنه تحت تأثیر فکر نو افلاطونی است و در باره او گفته‌اند که منطق ارسطو را از پهلوی عربی برگردانده است امروز برائرس تحقیقات بلو کر اوس میدانیم که این انتساب درست نیست و احتمالاً پسر عبدالله، محمد، منطق را از یونانی عربی ترجمه کرده است و خود این معنی دلیل توجه ایرانیها باآثار یونانی است از همه اینها گذشته خاندانهای بزرگ ایرانی مانند برمکیان و آل‌سهل از مشوقان ترجمه و تعلیم آثار و افکار یونانی بوده‌اند و معلمان و محصلان مدرسه جندی‌شاپور آثار یونانی و هندی را مطالعه می‌کرده‌اند باین ترتیب قبول عللی از

۱- هرچند این خبر مربوط بعصر مأمون و زمانی است که رونق ترجمه از هر وقت بیشتر بود و می‌توان آنرا نوعی قیاس تمدن ساسانی با وضع اوایل دوران خلافت عباسی دانست.

این قبیل برای انتقال معارف یونانی به عالم اسلام و توجه مسلمین بآن منتفی می‌شود چه اگر در مقیاس فرهنگی و تمدنی مسأله را مطرح کنیم تأثیر و تأثر دو فرهنگ مربوط به ساختمان جامع هردو و نحوه برخورد آنهاست و بحث از عوامل روانشناسی و اجتماعی و اقتصادی صرف و به‌طور کلی روشهای تحلیلی رایج ما را به اشتباه می‌اندازد.

من حدس می‌زنم که نهضت فرهنگ اسلامی بیشتر مربوط به ایجاد يك نظم نو در جهان وسیع اسلامی با فرهنگهای مختلف و ماهیت اختلافات مذهبی باشد که از اوایل نشر و رواج اسلام پیش آمد بحثهایی که قدریه و معتزله اوائل درباره آزادی اراده و خلق قرآن پیش آوردند احتمالاً تحت تأثیر یوحنا دمشقی و بطور کلی نویسندگان مسیحی یونانی مآب بود و همین بحثها منجر باختلافاتی شد که ذاتاً با اختلافات مذهبی جهان مسیحی متفاوت بود به‌خصوص مسأله وحی و عقل و منشائی رفتار که تحقیقات بحث‌المعرفتی و متافیزیکی را ایجاد می‌کرد و گرنه در عالم اسلام هم ابتدا به ترجمه آثار طبی و نجومی آغاز کردند مثلاً ماسرجویه‌کناش اهرن اسکندرانی را ظاهراً در زمان خلافت مروان از سریانی به عربی ترجمه کرد.

خلاصه اینکه دخالت دستگاه خلافت صرفاً از جهت روانشناسی یعنی به‌خاطر حمایت مادی و معنوی که از کار ترجمه می‌کرد در نشر فرهنگ یونانی مؤثر نشد بلکه وجود آن به‌عنوان يك حکومت مقتدر و مقتدا در نظر و عمل در قلمروی فرهنگهای متنوع و در بجهت نزاعهای نظری که جنبه سیاسی و مذهبی هم داشت و اینکه می‌بایست زمینه را برای وحدت فرهنگی اقوام مختلف آماده کند اشتغال بمباحث نظری و فلسفی را ایجاد میکرد به عبارت دیگر این ضروریات پیش آمد که کوشش وسیعی برای ایجاد يك فرهنگ و تمدن واحد که ملازمه دوام و قوام امپراطوری اسلام در حوزه‌های تمدنی و فرهنگی مختلف بود به‌عمل آید ۲- مسأله دیگری که مطرح می‌شود اینست که با وجود تباین میان فرهنگ شرقی و یونانی مسلمین چگونه می‌توانستند آثار فلسفی و به‌خصوص آنچه را که مربوط بحکمت عملی بود درست دریابند چه اگر

معتقد به تباین روح شرقی و غربی نباشیم لااقل نمی‌توانیم اختلاف اساسی دو تمدن و فرهنگ را انکار کنیم.

شاید مسلمین فلسفه افلاطون و ارسطو را عمیقاً در نیافته باشند اما فهم مسائلی که با عقل سر و کار دارد اختصاص به‌گروه خاص و اهل تمدن و فرهنگ معینی ندارد هرچند که عوامل فرهنگی و تمدنی زمینه‌های ذهنی و علائق خاصی را بوجود می‌آورد و مانع درک درست آثار فرهنگی اقوام دیگر می‌شود و اصولاً عقل نظری هم کاملاً مستقل از نفوذ فرهنگها نیست فلسفه‌ای که از یونانیان به مسلمین رسید به‌صورت جزئی از فرهنگ آن قوم درآمده بود و انطباقش بر زمینه تمدن اسلامی آسان نبود و بهمین جهت می‌بینیم مخصوصاً هر جا آن تعالیم می‌توانست در عمل مؤثر شود با مقاومتهایی مواجه شد و ناچار تغییراتی در آنها بوجود آوردند.

بسیار بحث شده است از اینکه روح یونانی و اسلامی باهم سازگار نبوده است و باین جهت مسلمین نتوانستند به‌عمق تعالیم یونانیان نفوذ کنند و چیزی بر آنها بیفزایند اما تباین دو روح امر مبهمی است منتهی می‌توان از تفاوت و اختلاف دو فرهنگ و دو نوع طرزتفکر سخن گفت و می‌دانیم که اسکندرانیان هم یونانی مآب بودند نه یونانی و این اشکال در مورد برخورد اسکندرانیان با فرهنگ اصیل یونانی هم باید مطرح شود.

ظاهراً اصالت عقل به‌معنای یونانی در شرق مقامی نداشته است و چون این معنی را در مورد احکام اجتماعی و رفتار بشری منظور کنیم می‌بینیم که مفهوم قانون در یونان باشریعت که از طریق وحی بر پیغمبر نازل شده است یکی نیست البته در این زمینه کوششهایی برای توفیق و جمع به‌عمل آمده است اساس این توفیق اینست که حقیقت یکی است و عقل و وحی هردو بیک هدف میرسند.

متکلمانی که برای قرآن دو معنی ظاهری و باطنی قائل شدند می‌گفتند که عامه مردم بر رمزها و تمثیلهای توجه دارند اما معنی باطنی را باید به‌کمک فلسفه و با استدلال دریافت و خلاصه اینکه فقط فیلسوف می‌تواند به‌درک عمیق معانی قرآن نایل شود فارابی در

این مورد می‌گوید اگر تعالیم یونانیان نبود ما درست نمی‌توانستیم به حقیقت شریعت واقف شویم با اینهمه می‌توان گفت اینگونه توجیهات مآلاً بپرتری فلسفه یونانی منجر می‌شد بی‌آنکه نشانه پیوند و تالیف تمدن اسلامی و فرهنگ یونانی باشد بهترین گواه آن اینکه این‌رشد که بهتر از هر کس در تاریخ فکر اسلامی ارسطوی واقعی را شناخته بود شاید هم تحت تأثیر غزالی - تأکید می‌کرد که عقل بشر برای درک و دریافت حقیقت وحی شده کافی و رسا نیست و از برهان در این مورد کاری بر نمی‌آید و به این ترتیب کوششهای فارابی و موسی بن میمون را در توحید نموس و شریعت بی‌حاصل می‌خواند ما اینجا بیاد ضرب‌المثل معروف می‌افتیم که نور از شرق می‌آید و قانون از غرب اما آیا این نور و قانون آنچنان باهم ناسازگار بودند که جمع و پیوند آنها امکان پذیر نشد و ترجمه اینهمه آثار یونانی هیچ اثری نکرد و ذوق و عقل یونانیان - که البته در عین شکوفانی پزمرده شده بود - نتوانست بانور شرق پیوند یابد و جوانه‌های تازه هنر و فکر و فلسفه ببار آورد؟ و مگر نه اینست که علم از شرق به یونان رفته است و از این جهت دلیلی ندارد که شرق از درک و فهم علم غربی ناتوان باشد و نتواند آن را پیش برد به خصوص که مسلمین در زمینه‌هایی مثل ریاضیات و نجوم و پزشکی - اگر نه مانند یونانیان - در حد خود پیشرفتهای بزرگ کرده‌اند اما علم آن جزئی از فرهنگ یا به قول بعضی از متفکران امروز - که البته علم جدید را در نظر دارند - آن قسمتی از تمدن است که بعلمت ارتباط بیشترش با عقل بشری تا حدودی از فرهنگی بفرهنگ دیگر قابل انتقال است<sup>۱</sup> اما ارتباط و پیوند فرهنگها در مجموع مسأله دیگر نیست و همه اجراء يك فرهنگ را - اگر بتوان فرهنگ را باجزاء تقسیم کرد که من اینرا قبول ندارم - نمی‌شود بيك فرهنگ و تمدن دیگر انتقال داد و بهمین جهت پیوند فرهنگ یونانی با فرهنگ اسلامی از آن پیوندهائی نبود که خیلی پررنگ باشد و در مورد امتزاج فرهنگ رومی و یونانی که میگویند حاصلی چون هومانيسم

(اصالت بشر) داشت باید در نوع آن امتزاج نظر کرد اما مسلمین که به میراث شرقی شده یونان دست یافتند در زمینه تفکر فلسفی کم و بیش راه معمولی فرهنگ و فلسفه هلنیستیک را علی‌الخصوص در زمینه حکمت عملی که مورد بحث ماست دنبال کردند و در برخورد با این فرهنگ کمتر به تالیف و بیشتر باختلاط فرهنگ خود با آن پرداختند.

۳- می‌دانیم که يك جریان مهم حکمت عملی اسلامی تحت تأثیر اخلاق نیکوماک و آثار افلاطون مخصوصاً نوامیس بوده است و چون دلیلی قاطع بر ترجمه سیاست ارسطو نداریم و بهر حال تأثیر بلیغ این کتاب ارسطو در آثار سیاسی اسلامی نمی‌بینم ممکن است این فکر پیش آید که مسلمین در این مورد به انتخاب دست زدند به خصوص که افکار افلاطونی در ظاهر بیشتر با طرز تفکر شرقی سازگار بود آیا همین امر باعث شده است که فلاسفه اسلامی در زمینه سیاسی بیشتر به افلاطون و کمتر به ارسطو توجه و استناد کنند؟ یا توجه به قول قبلی در مورد اینکه مسلمین وارث سنتهای فلسفی هلنیستیک بودند مسأله انتخاب تقریباً منتفی می‌شود و تازه بفرض اینکه آنها بیشتر با افکار سیاسی افلاطون توجه کرده و آشنائی بیشتر با آن یافته باشند درست نیست که تأثیر افلاطون را بیشتر و مهمتر بدانیم.

اگر جمهوری و نوامیس و بسیاری دیگر از آثار افلاطون - هرچند نه به صورت اصلی - در صورت تفاسیر و شروغ و جوامع عبری درآمده است اخلاق نیکوماک یا شرحی از آن نیز به عربی ترجمه شده و به عنوان يك اثر سیاسی شهرت یافته و این شهرت تا زمان ابن‌رشد ادامه داشته و بهمین عنوان در حکمت اسلامی و به خصوص حکمت عملی آن تأثیر بسیار کرده است در عین حال می‌دانیم که هر جا بحث از انواع حکومت و توصیف حکومتها است بیشتر تأثیر افلاطون آشکار است.

برای تحقیق بیشتر موضوع بهتر است وارد مطلب اساسی خودمان بشویم و ببینیم فارابی که

۱- علم هم صرفاً يك امر عقلی نیست که جدا از اجزای تفکیک و تجزیه در قدیم نمی‌توانست صورت گیرد علم امروز هم فرهنگ - اگر امر عقلی منتزع و جدا از امور دیگر باشد - این علم بشری نیست و بهتر است بگوئیم علم غربی است.

با اعتباری بانی فلسفه سیاسی اسلامی است چگونه و تا چه اندازه از استادان یونانی خود متأثر شده است و آیا این قول رایج کاملاً راست است که سیاست‌فارابی افلاطونی است؟ فارابی در پایان تحصیل السعادة ارادت خود را با افلاطون و ارسطو تصریح می‌کند و معترف است که تعلیمات خود را از آنها گرفته است اما اینکه او باصل همه آثار این فلاسفه دور از شوائب اسکندرانی و نو افلاطونی دست یافته است مسلم نیست و خلاصه‌ها و جوامعی که جالینوس و شاید دیگران فراهم کرده‌اند نمی‌توانسته است جای اصل آن آثار را بگیرد در عین حال روایات بسیاری هست که جمهوری و نوامیس و فیدون و تیماؤوس و چند اثر دیگر افلاطون به عربی ترجمه شده است و ترجمه نوامیس و جمهوری را بحنین بن اسحق اشهر مترجمان نسبت داده‌اند اگر در این روایات مسامحه‌ای باشد بیشتر باید درباره تأثیر غیر مستقیم افلاطون و ارسطو بحث کرد.

فارابی که معاصر مترجمان بزرگ آثار یونانی است بی تردید به ترجمه‌های موجود زمان خود گم و بیش دسترسی داشته است و انگهی باید دید آیا این آثار قبل از فارابی مورد تفسیر مسلمین هم قرار گرفته است که او بتواند از آن تفسیرها استفاده کند؟ من تردید ندارم که معلم ثانی مباحثات دینی و اخلاقی زمان خود که آنها نیز کم و بیش تأثیر افکار مسیحی و یونانی بوده است آشنا بوده و لااقل این مباحثات بطور غیر مستقیم در افکار او تأثیر داشته است اما اگر نظرها را صرفاً متوجه آثار فلسفی کنیم تحقیق بسیار دشوار می‌شود و ناچار باید به فلاسفه قبل از فارابی یا به معاصران او رجوع کنیم.

فیلسوف معتبر قبل از فارابی کندی است و ما وقتی به آثار موجود او که محمد عبدالهادی ابوریده در مجموعه‌ای تحت عنوان رسائل الکندی الفلسفیه انتشار داده و دو رساله مربوط به سیاست را که ریتر در ایاصوفیه یافته و چاپ کرده است نظر می‌اندازیم نمی‌توانیم بگوئیم آراء سیاسی که در آثار فارابی آمده قبل از او وجود داشته است هرچند که مشابهتهائی میان عناوین بعضی از آثار اخلاقی و سیاسی

کندی و فارابی می‌بینیم ابوالحسن عامری را هم که معاصر جوانتر فارابی است و از این حکیم به‌عنوان فیلسوف معاصر یاد کرده است نمی‌توانیم مؤسس فلسفه سیاسی در اسلام و صاحب تأثیر در آراء و افکار فارابی بشناسیم بر اثر مباحثاتی که میان محققان پیش آمده و تحقیقاتی که صورت گرفته است ابن‌الربیع را هم نمی‌توان مؤلف اولین کتاب در زمینه فلسفه سیاسی اسلامی دانست و باوجود اینکه شروانی باز بر این رأی رفته است حتی خود بروکلیمان که این بحث را پیش آورده است بالاخره از رأی قبلی عدول می‌کند. پس تقریباً در این مورد می‌توانیم تردیدی بخود راه ندهیم که فارابی بنیانگذار فلسفه سیاسی اسلامی است و فیلسوفانی چون ابن‌سینا و ابن‌باجه و تاحدودی ابن‌رشد در این زمینه از او متأثرند.

باین ترتیب دوباره باید به ترجمه‌ها و تفسیرهای متون یونانی برگردیم و چگونگی این تأثیر را بکمک منابع موجود و از جمله آثار خود فارابی بررسی کنیم. قبلاً گفتیم دلیلی در دست نداریم که سیاست ارسطو در دوره اسلامی به عربی در آمده باشد فارابی هم در کتاب «فلسفه ارسطو» اصلاً نامی از آن نمی‌برد اما او بر قسمتی از اخلاق نیکوماک تفسیر نوشته و از این کتاب در تصنیف بعضی از آثار خود استفاده کرده است در مورد استفاده از آثار افلاطون هم فارابی چیزی نمی‌گوید (جز در بعضی مواقع که کلامی را از او نقل می‌کند منجمله در آخر تحصیل السعادة که صفات رئیس اول را بقل از جمهوری می‌آورد) اما به احتمال قوی تفسیر اسکندر افرویدی بر جمهوری و نوامیس و جوامع جالینوس اساس کار او بوده است دلیل اینکه فارابی به شروح و تلخیص‌هایی از افلاطون دور از شوائب نو افلاطونی و اسکندرانی دست یافته است وجود کتاب «فلسفه افلاطون» اوست که در آن کتاب تقریباً تصویری اصیل از فلسفه سیاسی افلاطون بدست می‌دهد.

۴- باوجود همه اینها فلوتین و فرفورسوس و پروکلوس در فلسفه اسلامی تأثیر بزرگ داشته‌اند و باین عنوان که تأثیر آنها بیشتر در زمینه متافیزیک بوده است نمی‌توان مبحث سیاست را دور از تأثیر

آنها و جداً از مباحث دیگر فلاسفه دانست من در عین توجه باین امر که همبستگی کامل میان اجراء فلسفه فارابی وجود ندارد باین نتیجه رسیده‌ام که متافیزیک و اخلاق و علم‌النفس او در فلسفه سیاسی تأثیر عظیم داشته است.

اجملاً قبول کنیم که افلاطون در مباحث سیاسی بیشتر مورد توجه فارابی بوده و قسمت اعظم اجزاء آراء سیاسی خود را از آثار افلاطون اقتباس کرده باشد آنوقت باید روشن کنیم که چگونه متافیزیک و علم‌النفس و جهان‌شناسی ارسطوئی اسلامی و نو افلاطونی باسیاست افلاطونی جمع شده است انکار مطلق ارتباط میان این معانی به این می‌ماند که بگوئیم فارابی و جفاً به اختلاف و تباین آراء قدما واقف و متوجه نیست و فلسفه‌اش نظام و تالیفی ندارد البته اگر کسی بگوید میان متافیزیک و علم‌النفس و جهان‌شناسی فارابی از یکطرف و سیاست او از سوی دیگر همان وحدتی وجود دارد که در نظام فلسفه افلاطون می‌بینیم اشتباه کرده است و توقع این وضع را در آثار و افکار کسی که قسمتی از هم خود را صرف جمع افکار افلاطون و ارسطو بر اساس منابع مجعول کرده است نباید داشت باینجه از قبول نوعی رابطه ناگزیریم و در نتیجه باید تأثیر متافیزیک و ... فارابی را در سیاست او بپذیریم و در عین حال توجه کنیم که این فلسفه در جامعه اسلامی تدوین شده و عنصر دیگری علاوه بر آنها که گفتیم در ترکیب افکار سیاسی او دخالت کرده است و همین ترکیب خاص است که باید مورد نظر قرار گیرد و معلوم شود که تاچه اندازه افلاطونی یا ارسطوئی یا هلنیستیکی و اسلامی است والا یافتن جملات و عبارات افلاطون و ارسطو و شارحان آنها در آثار فارابی مشکل ما را حل نمی‌کند و گمان می‌کنم کار مهمی هم نیست چه فی‌المثل وقتی فارابی در ابتدای کتاب فصول‌المدنی می‌گوید اقوال قدما را در این کتاب آورده‌ام منبع بسیاری از فصول نود و پنجاهگانه این کتاب را می‌توان پیدا کرد. حقیقت اینست که فارابی مواد سیاست خود را از افلاطون و ارسطو گرفته و آنرا بر مبنای فلسفه ارسطویی و نو افلاطونی اسلامی بشیوه استدلالی و برهانی مدون کرده است و در اینکار گاهی از مقدمات

ارسطوئی نتایج افلاطونی می‌گیرد و گاهی هم برعکس. برای اینکه نمونه‌ای ذکر کرده باشیم رئیس اول مدینه را در نظر می‌گیریم این رئیس که به عقل فعال اتصال یافته و صاحب فلسفه‌ای عقلی و برهانی است که در بیست و پنج فصل اول آراء اهل‌المدینه‌الفاضله شرح داده شده است صفات و سجایای حاکم حکیم افلاطون دارد در اینجا پیداست که تأثیر علم‌النفس و متافیزیک نو افلاطونی و اخلاق ارسطو و افلاطون در هم آمیخته است چه به نظر فارابی سعادت در اتصال به عقل فعال است و این همان خیر عظمی است که هدف اخلاق می‌باشد درست است که افلاطون هم حکیمی را شایسته حکومت می‌داند که مدتی از عمر خود را در تأمل مثل و معقولات گذرانده باشد اما برخلاف آنکه فارابی رئیس را در اتصال مستمر با عقل فعال می‌داند فیلسوف افلاطون باید دست از تأمل در معقولات بردارد و بامور عامه بپردازد. حالا وقتی می‌بینیم که نظریه نبوت هم در ارتباط با همین مسأله مطرح می‌شود و فارابی از شاه واضح‌النوامیس باعناوین نبی و امام و فیلسوف یاد می‌کند تأثیر متافیزیک ارسطوئی و نو افلاطونی آشکارتر می‌شود و بهمین ملاحظه می‌توانیم تا حدودی حق را بکسانی بدهیم که مدینه فاضله را ارسطوئی دانسته‌اند.

مطالب دیگری که تأثیر متافیزیک و جهان‌شناسی را در سیاست فارابی به وضوح نشان می‌دهد تشبیه جامعه به تن ست و اینکه نظام مدینه از مخدوم محض شروع می‌شود تا می‌رسد به خادم محض و پیداست که در اینجا فارابی نظر به نظام فیض و سلسله مراتب موجودات از واجب‌الوجود تاهیولی دارد هر چند بعید نیست که کم و بیش ناظر به جهان‌شناسی تیماؤوس هم باشد.

در مورد تأثیر اخلاق ارسطوئی و نو افلاطونی در سیاست همین قدر می‌گوئیم که فارابی اخلاق ارسطوئی را اقتباس کرده و در احصاء‌العلوم آنرا قسمت نظری سیاست خوانده است که این رشد نیز این نکته را از فارابی پذیرفته و قسمت عملی سیاست را مطالب و مضامین جمهوری نوامیس دانسته است و بطور خلاصه هدف سیاست فارابی را شرح نو افلاطونی آثار

اصولاً توسعه اسلام در یوگسلاوی با شیوهٔ تعلیم و تربیت و اشاعهٔ علوم و ادبیات زبانهای عربی، فارسی و خصوصاً ترکی همراه بود و دیری از تشکیل حکومت ترکان عثمانی در یوگسلاوی نگذشته بود که در گوشه و کنار این مملکت مدارس مقدماتی و عالی اسلامی دائر گشت و کتب اسلامی فراوانی باین مملکت آورده شد و پایهٔ ایجاد کتابخانه‌های زیادی فراهم گردید. ۱۲

باید گفت سلاطین عثمانی از تأسیس کتابخانه‌ها و همچنین از ترویج فرهنگ اسلامی و دین اسلام در ممالک فتح شده برای استقرار حکومتشان استفاده زیادی می‌کردند. تأسیس کتابخانه‌ها نیز بترویج دین اسلام در آن سامان و همچنین متقابلاً ترویج دین اسلام به تأسیس کتابخانه‌ها و مکاتب و مدارس کمک شایانی کرده است. ۱۳

تعداد دقیق کتابخانه‌هایی که در این کشور تأسیس شده و بعد از مدتی از بین رفته است معلوم نیست ولی باید دانست که تقریباً هر مکتب یا مدرسه یا خانقاه و یا مسجد دارای کتابخانه بزرگ یا کوچکی بوده که بعداً بعضی از آنها به صورت کتابخانهٔ مستقلی گسترش یافته است. همچنین معلوم است که از اوائل قرن شانزدهم تا اواخر قرن هجدهم میلادی صد مدرسه فقط در بوسنی (Bosnia) تأسیس شده بوده است. ۱۴

آغاز کار بعضی از کتابخانه‌های اسلامی یوگسلاوی اوائل قرن پانزدهم میلادی یعنی با روی کار آمدن ترکها هم‌زمان است این کتابخانه‌ها بیشتر در جنوب و جنوب شرقی یوگسلاوی واقع شده که مهمترین آنها مقدونیه و صربستان می‌باشد. اگرچه یکی از این کتابخانه‌ها در شهر (Bitoli) در سال ۱۴۳۰ و دیگری در شهر (Skaplje) در سال ۱۴۴۳ تأسیس و شروع بکار کردند ولی بنیاد بیشتر کتابخانه‌های وقفی و شخصی اسلامی در یوگسلاوی در خلال قرن شانزدهم و هفدهم می‌باشد. ۱۵

در خلال قرن ۱۶ تا هجدهم در اغلب شهرها بزرگ و کوچک مانند:

Bosnia, Serbia, Sarajevo, Pristina, Novipazar, Foca, Mostar, Uzice, Belgrade, Nis, Banjaluka, Herzegovina, Pociteli, Cajnice, Livno, Prusac, Zvornik, Tesani, Stolac, Nevesinje.

مراکز مهمی برای اسلام‌شناسی، تدریس علوم اسلامی،

علوم مذهبی و بسیاری از کتابخانه‌های شخصی و عمومی و تجمع دانشمندان آشنا به علوم شرقیه بود.

اصولاً مردم یوگسلاوی در طی قرن‌ها با ممالک اسلامی شرقی روابط بسیار خوبی داشتند و پس از آنکه ترکان عثمانی بر این بلاد دست یافتند مرادیه بیشتری بین مسلمانان این کشور و سایر کشورهای اسلامی برقرار شد و هر ساله عده‌ای جهت سیاحت، تجارت یا مطالعه بشهرهای اسلامی دیگر از قبیل استانبول، قاهره، دمشق، بغداد مدینه و مکه مسافرت میکردند و از آن دیار به همراه خود کتب خطی بسیاری می‌آوردند. حتی این عمل در بین بازرگانان و افرادی که به نیت حج به کشورهای خاور نزدیک و افریقای شمالی مسافرت می‌نمودند در موقع مراجعت به یوگسلاوی رایج بود و هر کدام بفراخور کتبی به عنوان ره‌آورد همراه خود داشتند.

به وسیله همین کتب و رونویسهایی که جهت تکثیر این کتب خطی بعمل می‌آمد روز بروز بر تعداد کتابخانه‌های اسلامی یوگسلاوی افزوده می‌شد. یکی از دلایل عمده مبنی بر وجود این کتابخانه‌ها تأسیس و تشکیل کارگاه‌های بیشمار صحافی کتب خطی در شهرها می‌باشد، چنانکه از دیرباز در وسط شهر قدیمی سارایوو Sarajevo دو خیابان بنام خیابان بزرگ مجلد و خیابان کوچک مجلد وجود دارد. ۱۶

در بین کتبی که به یوگسلاوی آورده می‌شد نسخی نیز به خط خود مؤلفین این آثار بود که اهمیت آنها از سایر نسخ خیلی زیادتر بود و رونویسهایی که از این مخطوطات می‌شد حتی به ممالک دیگر بالکان و اروپای غربی برده می‌شد و مخصوصاً در کتابخانه‌های بوسنی و هرژگووینا از این آثار قلمی بیش از سایر کتابخانه‌های یوگسلاوی وجود داشته چه از همین کتابخانه‌ها بعدها کتب خطی اسلامی دست اولی به بعضی کشورهای اروپائی مخصوصاً به روسیه برده شده است. ناگفته نماند که در طی سالهای متمادی بیشتر کتابخانه‌های یوگسلاوی به علت جنگهای ناحیه‌ای و محلی بی در پی و غارتها و آتش‌سوزیها از بین رفته‌اند. چنانچه در جنگ وین بین سالهای ۱۶۸۳ - ۱۶۹۹ بسیاری از نسخ خطی نفیس که فهرستهای آنها موجود میباشد از بین رفته یا به خارج برده شده است، همچنین تعداد زیادی از آنها به علت بی‌اطلاعی و عدم توجه حفظ‌کنندگان

12. Dobraca Kasim: introductory Katalog (Arab, Tur. Pers.) Rukopisa

13. Istorija naroda Jugoslavije. Knjiga druga Str. 565.

15. Katalog (grab, Tur. Pers.) Rukopisa.

14. Istorija naroda Jugoslavije

16. Katalog (Arab, Tur. Pecs.) Rukopisa.

آنها ناقص و یانا بود شده‌اند. به همین علت امروز درباره همه آن کتابخانه‌ها و کتبی که در آنها وجود داشته اطلاع کاملی نداریم. فقط از نام آن عده از کتابخانه‌ها و کتبی که از آنها فهرست برداری شده باخبریم. این فهرست‌ها نشان می‌دهد که یوگسلاوی در آن روزگاران دارای چه گنجینه پر ارزش نفیسی بوده که امروزه فاقد آن می‌باشد. و دلیل بارز بر این مدعا از بین رفتن تعدادی کتب خطی کتابخانه‌الغازی خسرو بگک به سال ۱۱۶۳۳ و یا کتب کتابخانه دانشگاه براتیسلاوا واقع در چکسلواکی است.<sup>۲</sup>

به غیر از کتابخانه قاضی خسرو بگک که در آخر همین مقاله از آن سخن خواهیم گفت در قرن شانزدهم کتابخانه‌های زیادی در شهرهای بوسنی و هر سگک بوجود آمده که بعد از مدتی از بین رفته است. در شهر Foca نیز کتابخانه مدرسه حسن نظیر که در سال ۱۵۵۰ میلادی، کتابخانه مشاهه بیگک که در سال ۱۵۷۵ و یا کتابخانه عثمان افندی که در اوائل قرن هفدهم تأسیس شده‌اند نیز دچار همین سرنوشت گشته‌اند و امروزه بجز دستنویس‌های معدود نایابی از آنها چیز دیگری در دست نیست.

ولی نسبت به کتب خطی کتابخانه قره‌گوزبک در شهر

مستار که بوسیله مردنیکوکار خیری بنام حاج محمد بک معروف بقره‌گوزبک در سال ۱۵۷۰ میلادی تأسیس گردیده بهتر حفظ شده است. ضمناً کتابخانه‌های دیگری بمروور ایام باین کتابخانه اضافه شده که بعضی از آنها وقفی و تعداد دیگری شخصی بوده‌اند که از همه مهمتر می‌توان کتابخانه درویش‌پاشا با یزید آغا و کتابخانه مصطفی ایوب‌زاده مشهور به شیخ یویو و کتابخانه ابراهیم افندی پسر اسماعیل الموستاری و کتابخانه علی پاشا استولچوی و امثالهم را نام برد. در اواسط قرن هفدهم کتابخانه جدیدی در شهر پوچتل توسط شخصی بنام ابراهیم افندی که مستحفظ وزیر بزرگ احمد شاه (چوپریلی بود تأسیس یافت. این کتابخانه در کنار مدرسه مذهبی پوچتل واقع شده بود و در آن تعدادی کتب خطی اسلامی بسیار نفیسی نگاهداری میشد.

در سال ۱۷۰۴ میلادی سفیر ابراهیم پاشا وزیر بوسنی Bosnia مدرسه‌ای در شهر تراونیک Travnik تأسیس نموده که کتابخانه آن در کنار آنجا واقع شده بود و در سالهای بعد نیز کتابخانه‌های دیگری از قبیل محمد پاشا کوکاوچا به آن اضافه گردید.

(بقیه در شماره بعد)

### مشخصات منابع

1. Dobraca, Kasim: Gazi Hosrev-Begova Biblioteka u Sarjevu Katalog Arapskih, Turskih I Perzijskih Rukopija Sarajevo 1963
2. Bajraktarevic, Sulejman: Ottenfelsora Orijentalisticka Zbirka Zagebackom Drzavnom Arhiyv, Zbornik Historijskog instituta Jugoslavenske Akademije Vol 2. Zagreb 1959, pp 75-130
3. Janc, Zayorka: Les manuscrits islamiques dans les Collections Yougoslaric. Belgrad 1956
4. Blaskovica, Jozef: Arabische, Turkische und Persische Handschriften der Universitätsbibliothek in Bratislava 1961
5. Flügel, Gustav: Die Arabischen, Persischen und Türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu wies, Band 1-III Wien 1865-69

### منابع فارسی

- ۱- شفا. شجاع‌الدین: جهان ایرانشناسی: یوگسلاوی از ص ۳۶۵ - ۳۷۵
- ۲- دانش‌پژوه. محمدتقی و ایرج افشار: نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه درباره نسخه‌های خطی جلد دوم. ص ۲۹ - ۳۶
- ۳- نشریه سفارت یوگسلاوی در ایران: یوگسلاوی
- ۴- دیان یوگدانویج: ادبیات فارسی در یوگسلاوی (چاپ تهران - دانشکده ادبیات ۱۳۴۳)

1. Flügel, Gustav: Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserlich-Königlichen Hofbibliothek zu Wien, Band I-III, Wien 1865-67.
2. Blaskovica, Jozefa: Arabische, türkische und persische Handschriften der Universtätsbibliothek in Bratislava. Bratislava: 1961.