



الهيات ابن سينا

مطالعه‌ای در سياق تاریخی و علمی

روبرت ویزنوسکی
ترجمه احمد عسگری

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سرشناسه: ویسنووسکی، رابرت، ۱۹۶۴ - م

Wisnovsky, Robert

عنوان قراردادی: مابعدالطبیعه. فارسی. شرح

عنوان و نام پدیدآور: الهیات ابن سینا در سیاق علمی و تاریخی / روبرت ویزنوسکی؛

ترجمه احمد عسگری.

مشخصات نشر: قم: موسسه فرهنگی طه، کتاب طه، ۱۴۰۱.

مشخصات ظاهری: ۵۲۰ ص.

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۲۶۰-۹۹-۱

وضعیت فهرست نویسی: فیبا

یادداشت: عنوان اصلی: c2003, Avicenna's metaphysics in context.

یادداشت: کتابنامه: ص. [۴۶۹] - ۵۰۱.

یادداشت: نمایه.

موضوع: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. مابعدالطبیعه -- نقد و تفسیر

موضوع: مابعدالطبیعه -- فلسفه

Metaphysics -- Philosophy

شناسه افزوده: عسگری، احمد، ۱۳۵۵ - ، مترجم

شناسه افزوده: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق. مابعدالطبیعه. شرح

رده بندی کنگره: BV۵۱

رده بندی دیویی: ۱۸۱/۵

شماره کتابشناسی ملی: ۸۸۸۱۶۳۵

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

© همه حقوق این اثر محفوظ است.

هر گونه تکثیر، انتشار، اقتباس و تلخیص یا ترجمه همه یا بخشی از این کتاب به هر صورت (چاپ، کپی، صوت، تصویر، انتشار در فضای مجازی) بدون اجازه کتبی ناشر و نویسنده ممنوع است و به موجب «قانون حمایت حقوق مؤلفان و مصنفان و هنرمندان» پیگرد قانونی دارد. نقل مطلب از این کتاب در حد متعارف و با ذکر منبع مجاز است.



الهیات ابن سینا

مطالعه‌ای در سیاق تاریخی و علمی

روبرت ویزنوسکی

ترجمه احمد عسگری



الهیات ابن سینا

مطالعه‌ای در سیاق تاریخی و علمی

روبرت ویزنوسکی

ترجمه احمد عسگری

ناشر: کتاب طه

چاپ اول: بهار ۱۴۰۱

شابک: ۹۷۸۶۲۲۷۲۶۰۹۹۱

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

مدیر تولید: مهدی گلزاری

صفحه‌آرایی: اکرم صادقی

اجرای جلد:

چاپ و صحافی:

قم: بلوار معلم، مجتمع ناشران، طبقه سوم، واحد ۳۱۴، انتشارات کتاب طه

دفتر انتشارات ۰۲۵ ۳۷۷ ۴۴۶۲۴

دورنویس ۰۲۵ ۳۷۷ ۴۳۶۲۴

فروشگاه مرکزی (کتابسرای طه) ۰۲۵ ۳۷۸ ۴۸ ۳۲۶

tahabooks

ketabtaha@gmail.com

ketabtaha

www.ketabtaha.com

کتابسرای طه: کتابفروشی آنلاین
ارسال به سراسر کشور

فهرست

۷	مقدمه مترجم
۲۱	مقدمه
۴۹	بخش اول: ابن سینا و ترکیب آتونئوسی
۵۱	فصل اول: کمال در تعریف نفس و تعریف حرکت
۸۹	فصل دوم: اسکندر افروдіسی و ثامسطیوس (مساعی ای در جهت وفاق)
۱۱۹	فصل سوم: بُرقُلُس، آمونئوس، و آسکلیپیوس (عطف نظر افلاطونیان جدید به علّیت)
۱۵۱	فصل چهارم: بُرقُلُس، آمونئوس، و فیلوپونوس (کمال نو افلاطونی و نفس ارسطویی)
۱۸۷	فصل پنجم: یونانی به عربی (ترجمه‌های یونانی-عربی و فلاسفه عربی متقدم)
۲۱۳	فصل ششم: رأی ابن سینا درباره کمال و نفس (مسئله مفارقت)
۲۶۳	بخش دوم: مبادی ترکیب سینوی
۲۶۵	فصل هفتم: ماهیت و وجود (الف) (عناصری از کلام و فارابی)
۲۹۳	فصل هشتم: ماهیت و وجود (ب) (شیئیت یا سببیت؟)
۳۱۳	فصل نهم: ماهیت و وجود (ج) (مسئله تحوّل)
۳۲۷	فصل دهم: استغنائی علیّ در مقابل ایجاد علیّ
۳۵۳	فصل یازدهم: ضرورت و امکان (الف) (عناصر مأخوذ از ارسطوی عربی)
۳۹۳	فصل دوازدهم: ضرورت و امکان (ب) (عناصر مأخوذ از فارابی)
۴۰۵	فصل سیزدهم: ضرورت و امکان (ج) (عناصر مأخوذ از کلام)
۴۳۳	فصل چهاردهم: وجوب و امکان (د) (مسئله تحوّل)
۴۶۳	نتیجه
۴۶۹	منابع و مأخذ
۴۸۷	منابع و مأخذ مترجم
۴۹۱	ضمائم و ملحقات
۵۰۳	نمایه

مقدمه مترجم

مطالعات فلسفی من جمله فلسفه ابن سینا به سبک و شیوه سنتی تفاوت‌هایی اساسی با روش‌های مطالعاتی جدید دارد. در دوره‌ای که علوم قدیمه در کلیت خود واجد اعتبار بود اشتغال به فلسفه نیز به نیت کشف واقعیت و تحصیل جنبه‌ای از علم معتبر زمانه صورت می‌گرفت. مثلاً اگر بحث از علیت در مابعدالطبیعه مطالعه می‌شد، درواقع تحقیق از مبادی همان اصولی بود که در علوم تجربی از قبیل طب و نجوم بکار می‌رفت. توجیه و سائقه مطالعات فلسفی تا حدّ بالایی ناشی از اعتبار کلی علوم قدیم بود.

در این اوضاع می‌بینیم جریان مطالعه فلسفی متوجه متونی خاص است که زبده افکار و مخلص کلام در آن عهد بود و باز علی‌الغلب منحصر در همان چند متن معهود و مقبول بود. فلسفه در این سبک از مطالعه بیشتر بصورت مجموعه‌ای از مفاهیم و قضایاست که به روش عقلی و مطالعه انتزاعی مورد تعریف و تصدیق قرار می‌گرفت. اطلاق قواعد منطق و معاییر عقل در تعریف و استدلال در دقیق‌ترین و عالی‌ترین حد ممکن، تسلط عالی به زبان و قواعد صرف و نحو و معانی دقیق اصطلاحات فنی، تقریر نظام مند فلسفه بر پایه اصول عقلی محض و سعی بلیغ در متلائم ساختن همه اجزاء این نظام از جمله اصلی‌ترین خصائص و محاسن این روش مطالعه است.

این روش مطالعه البته ضروری است و اکنون نیز این نوع مطالعات جای خود را دارد و خصوصاً در مقالات تخصصی به وفور می‌توان دید، اما اولاً حصر توجه به این نوع مطالعه محدودیت‌ها و نواقص خود را دارد، و ثانیاً افراط در آن تأثیرات نامطلوبی نیز خواهد داشت. مثلاً می‌بینیم از بین تصنیفات و مکتوبات ابن سینا چند اثر چنان مقبول افتادند و چندان درخشیدند که در ادوار لاحق به عنوان متون معهود مطالعات رسمی فلسفی مقبول شدند. و دیگر نه تنها کتب اسلاف یونانی و اسلامی کمتر و کمتر خوانده شد، بلکه مطالعه ابن سینا نیز منحصر و مختصر در همین متون خاص شد. و بسیاری از مساعی اخلاف ابن سینا در ارائه شروح و حتی شرح در شرح مصروف و متمرکز شد (حدود ۱۵ شرح در الشفاء و بالغ بر ۳۰ شرح در الاشارات)

از دیگر انواع مطالعاتی که در فلسفه صورت می‌گیرد مطالعه تاریخی است. بدین معنی که به عوض آنکه متمرکز بر متنی خاص و منحصر در فیلسوفی مشخص باشیم سیر فلسفه را در تاریخ تعقیب می‌کنیم، و آن را بیشتر از حیث مسائلی که فکر فلسفی را تحریک و تنظیم نموده بحث می‌کنیم و اینکه این مسائل و افکار چگونه به یکدیگر ارتباط می‌یابند و جریان متصلی را شکل می‌دهند.

بخش زیادی از مطالعات مستشرقین و محققین غربی راجع به جریان فلسفی در عالم اسلام بطور عام و ابن سینا بطور خاص با همین صبغه رویکرد تاریخی است، و در واقع یک فیلسوف یا یک ایده فلسفی در ضمن تصویر کلی جریان فلسفه در طی تاریخ مطالعه می‌شود. بناء علی هذا، بجای آنکه منحصرأ به مطالعه انتزاعی و منفصل عقاید فلسفی اشتغال جویم و احیاناً آن را به فکری جامد و بی‌حرکت مبدل کنیم در رویکرد تاریخی می‌توان حرکت و حیات را در آراء فلسفی باز یافت و ارتباط آن را با اوضاع و احوال حیات انسانی تشخیص داد. و مضافاً آنکه در این منظر معنای مخصوص آراء فلسفی محفوظ می‌ماند.^۱

۱. در خصوص بحثی اجمالی از دلایل له و علیه مطالعه انتزاعی فلسفه به مقدمه تاریخ فلسفه امیل بریه مراجعه شود.

البته در منظر سنتی نیز طرح نظریات رقیبت و اشارتی به آراء معارض یا متفاوت از جهت مهیا ساختن زمینه بحث و فهم بهتر مطالب و موضوعات بعضاً انجام می‌شد، بر وجه مثال آنچه حاجی سبزواری در مبحث وجود ذهنی ذکر کرده است از همین قبیل است. و البته این خود بطور ضمنی تصدیق این معنی است که در فهم فکر فلسفی و مفاهیم مربوطه مطالعه و توجه به تاریخ طرح این مسائل ضروری است، منتهی آنچه در روش سنتی بنحواقلی، و بصورت استثناء و بر سبیل ندرت اتفاق می‌افتاد، در رویکرد تاریخی قاعده است و بنحو اکثری دنبال می‌شود و روشی در اساس مطالعه فلسفی است. مضافاً آنکه منظر تاریخی در مطالعات سنتی صرفاً بر اساس برخی ضابطه‌های معین و معهود صورت می‌گرفت و تلاشی برای پیگیری دقیق سابقه مطلب بر اساس منابع مختلف و اولیه نبود. اما در این رویکرد بر اساس درجه‌بندی منابع و تنوع و تعدد آنها مطالعه صورت می‌گیرد.

در واقع مطابق این رویکرد دوم زمینه و سیاقی که مباحث فلسفی در آن ظهور و تکون داشته بسیار مهم و اساسی و بغایت پرمعنی و متشعب تلقی می‌شود. علی‌هذا، به همان اندازه که باید به بررسی و فهم آراء فلسفی بر اساس آثار، متون باقی، و اقوال محفوظ یک فیلسوف عنایت داشت و به تحقیق و تنظیم آن اشتغال جست، در خصوص مطالعه سیاقی که بستر این آراء بوده است نیز باید بحث و فحص شود. لذا در این رویکرد انواع مطالعات از هر سنخ و از هر قبیل ترتیب می‌گیرد تا عناصر و مفاد سیاق مربوط تا آنجا که ممکن است استخراج شود و معلوم گردد. مباحثات نظری و تحلیلات مبتنی بر استنباط عقلی لزوماً باید مبتنی بر شواهد متنی، تاریخی، و قرائن جزئی و مخصوص باشد. لذا تصحیح منابع و آثار، توقیت آنها تا حد ممکن، عرضه منابع و شواهد بر هم، و نیز نگاه و درک جامع به کلیه آثاری که به نحوی در ارتباط با مثلاً این سینا است و نیز مطالعه اوضاع و احوال که می‌توانسته اغراض یک مکتب فلسفی را شکل دهد و حتی بررسی طبایع شخصی فیلسوفان از آن حیث که نیات مؤثری را در مباحث فلسفی موجب شده است، مورد نظر قرار می‌گیرد.

نکته دیگر آنکه مطالعات تاریخی خود بر یک منوال نیست، اولاً آن را در جهات مختلف می‌توان پیش برد و از این حیث بسیار متنوع و پرمعنی‌تر از مطالعاتی از سنخ عقلی-انتزاعی است، مثلاً مطالعه در سیاق تفکر سینوی می‌تواند در مسیر ارتباطش با یونان و آراء ارسطو و شارحان وی دنبال شود، و یا از حیث تأثیری که نهضت ترجمه و انتخاب لغات و اصطلاحات داشته است مورد نظر قرار گیرد. و یا تأثیری که مباحثات کلامی ایجاد کرده است بررسی شود، و به همین ترتیب. ثانیاً مطالعات تاریخی در اندیشه فلسفی گاهی در معنای وسیع‌تری می‌تواند صورت پذیرد، یعنی بجای آنکه فلسفه را بصورت یک صنعت خاص منظور دارند و سپس تلاش شود سیر تاریخ تفکر و اندیشه را در داخله این حوزه تعقیب نمایند، آن را بصورت ممزوج و مرتبط با کل حیات معنوی بلکه اجتماعی مورد نظر قرار می‌دهند. مطابق این طرز تلقی فهم آراء فلسفی بدون توجه به مناسبت آن با مجموعه‌ای که این مفهوم یا این فلسفه جنبه‌ای از آن است میسر نیست، بنابر این عقیده سائقه فیلسوفان نه صرفاً ارضای ذوق تجسس و تفحص عقلی است بلکه بیشتر مطالبه‌ای است که جامعه برای تعیین ترتب ارزش‌ها دارد، و فیلسوف باید آن را به انجام رساند. لذا شناخت آراء او بدون منظور داشتن نتایجی که سائقه اصلی تفلسف بوده است مساوی است با از دست دادن هویت و معنای خاص یک مفهوم یا نظام فلسفی.^۱

در خصوص ابن سینا تقریباً جمیع اقسام مطالعات تاریخی به کار گرفته شده است، و کتاب روبروت ویزنوسکی، تحت عنوان الهیات ابن سینا در سیاق تاریخی و علمی^۲ یکی از این مطالعات است. اهمیت این اثر یکی بجهت آن است که مورد و نمونه‌ای بارز و قابل توجه از مطالعات تاریخی در سنت فلسفی اسلام و بطور مشخص ابن سیناست. تقریباً بسیاری از خصائص و ممیزات مطالعه تاریخی بطور عینی در این اثر قابل مشاهده است، لذا می‌تواند بعنوان

۱. مثلاً برخی از مطالعات دیمیتری گوتاس راجع به ابن سینا یا تفکر عقلانی در عالم اسلام در همین سلک و از همین قبیل است.

نمونه‌ای از مطالعه تاریخی فلسفه در سنت اسلامی مورد استفاده قرار گیرد، مع الوصف این کتاب را در عین حال می‌توان بحثی فقی در موضوع الهیات ابن سینا دانست که در موارد متعدد بحث‌های دقیق و استدلالات عقلی - انتزاعی اقامه کرده است. جهت دیگر بحثی است که این اثر در خصوص ابن سینا دارد و نظریه‌ای که مؤلف در تحلیل رأی ابن سینا طرح کرده است. و جهت سوم استفاده وسیع و متنوع مؤلف از متون فلسفی عربی بصورت نقل قول‌های مستقیم در این کتاب است. همچنین اگرچه کل کتاب یک نظریه مشخصی را به موقع بحث قرار می‌دهد، و فصول مختلف کتاب هریک به نحوی مقدمات یک استدلال محسوب می‌شوند، معذلک فصول و مباحث مطروحه در هریک از آنها به نحوی است که می‌تواند مورد استفاده مستقل و مجزا قرار گیرد، و در واقع هریک از آنها از یک حیث بحث مستقلی را شکل می‌دهد و مثلاً برای استفاده از فصل یازدهم لزومی در مطالعه فصل سابق یا لاحق نیست، از این جهت مطالعان می‌توانند به حسب نیاز یا علاقه هریک از فصول را مستقلاً مطالعه نمایند.

در اینجا سعی می‌کنم در خصوص محتوای کتاب و نظریه‌ای که مؤلف طرح کرده و در طی کتاب بر آن استدلال می‌کند توضیحی ارائه دهم، و سپس نکاتی را در خصوص این ترجمه مطرح نمایم.

ویزنوسکی مساعی فلسفی و فکری ابن سینا را نهایتاً معطوف و منجر به حل مسئله‌ای مابعدالطبیعی و الهیاتی می‌بیند، و آن عبارت است از تبیین رابطه خدا با عالم از طریق طرح تمایز واجب الوجود بالذات در مقابل واجب الوجود بالغير. در طی این اثر سعی و جهد مؤلف معلوم داشتن مفاد این ضابطه پرمعنی و بسط و تفصیل مفاهیم و معانی مضمون و مندرج در این ضابطه است. او این مقصود را از طریق مطالعه و تفحص سیاق فکری و تاریخی‌ای که منجر به طرح این ضابطه از سوی ابن سینا شد پی می‌گیرد. منتهی ویژگی کار وی این است که این سیاق را نه در جهتی واحد، بلکه در چند جهت طرح و بررسی می‌کند. و مباحثات متعددی را به راه می‌اندازد تا بتواند سیاق کلی تفکر ابن سینا را معلوم و واضح گرداند.

شاید یکی از محوری‌ترین مسائل در تفکر ابن سینا تمایز وجود و ماهیت و تبیین نسبت آن دوست. ژولیوه معتقد است این تمایز نه از مباحثات فلسفی یونانی بلکه از مباحثات کلامی اسلامی نشئت گرفته است،^۱ و ابن سینا از تمایز شیء-موجود متکلمین به تمایز ماهیت-وجود در فلسفه خود رسید. اما ویزنوسکی مسیرهای متعددی را در پیش می‌گیرد که نشان دهد ابن سینا چگونه به تمایز وجود و ماهیت و بالمآل به تمایز نهایی واجب‌الوجود بالذات-واجب‌الوجود بالغیر فرا میرسد. این مسیرها عبارتست از اولاً مسائل فلسفه یونان که از طریق شرح ارسطویی-نوافلاطونی آثار ارسطو شکل گرفته بود. به عقیده وی مجموعه‌ای از مسائل برای شارحان نوافلاطونی ارسطو در قرون ۵ و ۶ مطرح بود که نهایتاً منجر به چیزی شد که وی آن را ترکیب آمونیوسی می‌نامد. به عقیده وی این مسائل ذیل دو مسئله صورتبندی می‌شود: خدا و نحوه ارتباط او با عالم؛ نفس و نحوه ارتباط آن با بدن. حلقه آمونیوسی مسائل مذکور را در قالب جهان‌بینی نوافلاطونی که عبارتست از قول به قوس نزول و صعود در عالم تحلیل کرد. یعنی نحوه ارتباط خدا با عالم و نفس با بدن را بر اساس قول به صدور و صعود یا نزول و رجعت مفهوم کرد، لکن این صورت کلی بود و در تبیین آن از مفاهیم ارسطویی استمداد کرد، در عین حال این روایت و تقریر ایشان از طرح کلی جمع و توفیق افلاطون و ارسطو نیز بود.

مع‌الوصف مفاهیم ارسطویی نه بطور مستقیم از آثار و مکتوبات ارسطو بلکه از خلال تاریخ تفسیری مدید و فربه‌ای که بر آنها گذشته بود اخذ شد. بخش اول از کتاب متمرکز بر تشریح و توضیح این معناست که چگونه مفاهیم و مسائل ارسطویی و تفاسیر بعدی مواد و مقدمات لازم را برای ترکیب آمونیوسی مهیا ساخت. به عقیده مؤلف نقطه شروع مفاهیمی از قبیل انتلخیا و مسائلی از قبیل نسبت علیت فاعلیّه با علیت غائیّه نزد ارسطو بود. مثلاً استعمال اصطلاح

۱. البته اصل این ادعا از قدیم مطرح بوده و بطور مشخص ابن رشد قائل به این رأی است.

انتلخیا که جعل خود ارسطو است در تعریف حرکت و نفس این مسئله را در مقابل شارحان آثار وی قرار داد که معنای این اصطلاح دقیقاً چیست به نحوی که بر استعمال آن در هر دو تعریف قابل تطبیق باشد، و هر دو تعریف مفهوم شود. در اینجا اسکندر در توضیح انتلخیا از اصطلاح تلیوتیس (تمامیت) استفاده کرد و در مرحله بعد ثامسطیوس غایت را از تلیوتیس و بالمآل از انتلخیا فهمید. بر همین نسق افلاطونیان جدید کمال را از تلیوتیس فهمیدند. به عقیده ویزنوسکی هریک از این فیلسوفان معنا و مفهومی را بر انتلخیا مزید داشتند و شبیه همین داستان در خصوص علل اربعه ارسطویی و علت نفس برای بدن و برخی دیگر از مفاهیم و مسائل اتفاق افتاد. این مفاهیم تنها با این بار معنایی که نزد شارحان گرفته بود توانستند در ترکیب آمونیوسی در حل دو مسئله سابق‌الذکر ایفای نقش کنند.

علی‌رغم مساعی بلیغه حلقه آمونیوسی در تبیین رابطه خدا با عالم و نفس با بدن همچنان تبیین ایشان از جهاتی مقبول و مرضی نبود، مهمترین مسئله در این رابطه آن بود که قوس نزول و صعود یا صدور نازله وجود و رجعت صاعده خیر طریقی کاملاً منطبق بر هم نیستند، بلکه دو سیر مکمل محسوب می‌شوند. در این دو سیر خداوند از یک طرف مبدأ صدور است و از طرفی غایت رجوع. بناء علی هذا، این مسئله طرح می‌شود که خداوند چگونه هم علت فاعلی وجود است و هم علت غائی خیر، بدون آنکه وحدت محض و بساطت مطلق او مخدوش گردد و نقصان یابد. به عقیده ویزنوسکی این مسئله پاسخی مقبول در حلقه آمونیوسی نیافت.

ابن سینا وارث این مسائل و مفاهیم از حلقه آمونیوسی شد، و مؤلف سعی می‌کند نشان دهد چگونه وی در این مباحثه ورود می‌کند و نهایتاً ترکیب سینوی را جایگزین ترکیب آمونیوسی می‌سازد. منتهی ورود ابن سینا مستظهر و منبعث از مسیرهای دیگر نیز بود.

مسیر مهم و اساسی دیگر مباحثات جاریه در داخله حوزه کلام اسلامی بود. متکلمین اسلام حداقل دو مسئله اساسی در این مناسبت داشتند: ارتباط خدا

و اراده و فعل خلاق وی با موجودات؛ ارتباط ذات خداوند با صفات الوهی. مخلوقات الهی را نمی‌توان تنها بر اساس مفهوم موجود فهمید بلکه نیاز به مفهوم شیء نیز داریم که متمایز از موجود است. زیرا قبل از آنکه خداوند مخلوقات را خلق کند آنها موجود نبودند و معدوم بودند، لکن براساس عدم نمی‌توان هیچ تبیینی از فعل خلاق الهی عرضه داشت، یعنی نمی‌توان گفت خدا چه چیز را خلق می‌کند. لهذا مفهوم شیء طرح می‌شود، یعنی شیء که معدوم بود متعلق اراده و فعل خلاق الهی قرار می‌گیرد و موجود می‌شود. توجه به دو نکته منظور ایشان را وضوح می‌دهد: اطلاق کلمه «کن» الهی مثلاً به یک شتر معدوم غیر از اطلاق آن به یک اسب معدوم است، لذا شتر و اسب قبل از موجود شدن باید تقرری داشته باشند؛ همچنین معدومی ممکن‌الوجود از قبیل یک فرد معدوم از انسان تمایز واضحی با معدومی ممتنع‌الوجود از قبیل مربع مستدیر دارد. مورد اول ولو اینکه فاقد وجود است، واجد شیئیت است ولی مورد دوم حتی شیئیت نیز ندارد.

مسئله دیگر کلامی که بیشتر مورد توجه ویزنوسکی است، رابطه صفات الوهی با ذات خداوند است. متکلمین اشعری در قیاس ذوحیدنی گرفتار آمده بودند بدین ترتیب که نفی تمایز صفات از ذات و یکی دانستن آنها با ذات الهی منجر به درافتادن به رأی معتزله بود که اشاعره به شدت از آن تحاشی داشتند، در مقابل قبول تمایز صفات از ذات آنها را در معرض اتهام تعدد قدماء واقع می‌کرد. ایشان می‌بایست تبیینی ارائه دهند که نشان دهد قدم صفات متفاوت از قدم ذات است و تعدد قدماء را لازم نمی‌آورد. چیزی شبیه این مسئله در فلسفه نیز مطرح است که بیشتر مورد نظر ابن سینا بود، و آن نسبت خداوند با عقول و افلاک است که جملگی قدیم‌اند.

زمینه مهم دیگر در مطالعه تفکر ابن سینا متون ترجمه شده و معادل‌های اصطلاحاتی است که ابن سینا با آن مواجه بود. بطور کلی ویزنوسکی معتقد است ترجمه‌های و مترجمین عربی خارج از جریان فلسفه در عالم اسلام نیستند، بلکه ایشان نقطه عزیمت تفکر فلسفی و جزئی اساسی در ترکیب سینوی هستند. در

خصوص مسئله مورد بحث معتقد است معادل‌هایی که مترجمین من جمله برای انتلخیا طرح و انتخاب کردند، مسائل و آراء فلسفی را با خود به‌مراه آورد. ایشان از تاریخ شروح یونانی مطلع بودند و لذا برای انتلخیا مثلاً از تمام و استکمال و کمال استفاده کردند، معادل‌هایی که معانی ضمنی بسیاری را برای ابن‌سینا به‌مراه داشت.

متون فارابی، متن عربی آثار ارسطو، آثار منحول ارسطویی، برخی از متون و آثار کلامی و فلسفی هریک به نحوی از حیث مفهوم و اصطلاح می‌توانست در مسیری که ابن‌سینا طی کرد تا به ترکیب سینوی در الهیات خود نائل آید مؤثر باشد و ایفای نقش نماید.

نهایتاً همه این مسیرها و مساعی منجر به طرح قالب ترکیبی تمایزات نزد ابن‌سینا شد. این قالب ترکیبی مشتمل بر سه زوج تمایز است: واجب-ممکن، بالذات-بالغیر، بلاعلت-معلول. و ابن‌سینا این سه را در تمایز واجب‌الوجود بالذات-واجب‌الوجود بالغیر فرومی‌برد، و این چیزی است که ویزنوسکی از ترکیب سینوی مراد کرده است، و معتقد است جایگزین ترکیب آمونیوسی شد و بیش از آن بقاء و دوام داشت.

در ترجمه این اثر اولاً دقت ترجمه مورد نظر بود. این کتاب علی‌رغم روش مطالعه تاریخی فلسفه یک بحث فنی و تحلیل مفهومی نیز محسوب می‌شود و لذا در اکثر موارد با استدلالات معقد در قالب جملاتی بسیار طولانی مواجهیم. مضافاً آنکه مؤلف از متون و اصطلاحات یونانی و عربی به وفور استفاده کرده است. بدین جهات رعایت دقت و صحت ترجمه کاری نسبتاً دشوار بود. در این رابطه اولاً برای اصطلاحات فنی در مواردی که مؤلف بطور مستقیم معادل عربی آن را ذکر کرده بود از همان اصطلاح استفاده کردیم، ولی در مواردی که اینگونه نبود، عمدتاً سعی شد بر اساس ارجاعاتی که به متون اصلی شده معادلی دقیق استعمال شود، یا آنکه به هر حال از اصطلاحات رایج و فنی در حوزه فلسفه اسلامی و سینوی انتخاب معادل شود. بر همین سیاق سعی بر این داشتم تا در غیر اصطلاحات فنی نیز از لغات و کلمات کلاسیک استفاده نمایم، البته بقدر

مقدور. این کار هم مناسبت با فضای کلی بحث دارد و هم نشان می‌دهد که سبک انشای کلاسیک و قدیم تا چه حدّ از حیث درجه فصاحت و دقت تعبیر و قوت ادای معانی نسبت به سبکهای نوشتاری جدید متمایز است. البته شرط این کار آن بود که در عین حفظ دقت و امانت در ترجمه از نحو فارسی تبعیت کنیم و ساختار جملات انگلیسی را به نحو فارسی مبدل سازیم. این مقصود اگرچه بطور کامل مقدور و میسر نشد، علی‌الخصوص آنجا که استدلالات فنی در ضمن جملات طولانی ارائه شده بود، لکن به قدر بضاعت سعی خود را مبذول داشتم تا مخاطبان و مطالعان کتاب در مجموع با متن فارسی سلیس و دقیق مواجه باشند.

از ویژگی‌های این کتاب استفاده مفصل و مکرر از نقل قول‌هایی از متون فلسفی عربی است، که مؤلف ترجمه انگلیسی آنها را ذکر کرده بود.^۱ این متون مأخوذ از متن عربی آثار ارسطو، آثار فارابی، آثار متعدد ابن سینا، آثار متکلمین، و غیره است، و قریب به ۸۰ فقره را شامل می‌شود. اولاً جز در یک یا دو مورد نادر و بسیار کوتاه اصل متن عربی قطعات را مترجم از منابع استخراج و در ترجمه فارسی ذکر کرد. یافتن این قطعات بعضاً سهل و احیاناً بدلیل در دسترس نبودن منابع صعب بود، من جمله متن الحکمة العروضية، رسالة في النفس ابن سینا، کتاب الحيوان ارسطو به سختی حاصل شد. مع هذا متون عربی هم به درک بهتر و فهم دقیقتر مطالب نزد مطالعان مدد می‌رساند، و هم مترجم براساس آن در انتخاب معادل مناسب دقیقتر عمل کرد، و هم ترجمه متون نقل شده براساس اصل عربی آن صورت گرفت و نه براساس ترجمه انگلیسی مؤلف.^۲ همچنین در مواردی که مؤلف در ترجمه دچار سهو یا خطا شده بود را به صورت توضیحاتی در

۱. فقط متن عربی سه فقره از نقل قول‌ها که مربوط به الحکمة العروضية است در ملحقات کتاب ذکر شده بود.

۲. البته ترجمه‌های انگلیسی مؤلف در بسیاری از موارد جهت فهم متن عربی یا بیان تعبیری مناسب از آن مفید فائده بود.

پاورقی آوردیم. مضافاً آنکه در مواردی نیز از اصل یونانی متون استفاده کردیم به جهت ارائه ترجمه‌ای دقیق‌تر یا واضح‌تر و نیز خصوصاً آنجا که ترجمه عربی دچار ابهام و اشکال بود، و این تفاوتها را متذکر شدیم.

در مواردی چه در خصوص اصطلاحات فنی و چه برای کلمات غیر فنی مترجم به ذوق و تشخیص خود معادل‌هایی استعمال یا حتی لغات و اصطلاحاتی را جعل کرده است، از این قبیل است: قالب ترکیبی، طریقه تحقق، مغیا بنفس، مغیا بغیر، غائیت، و...، تقریباً در جمیع این موارد معادل انگلیسی در پاورقی ذکر شده است. همچنین در موارد متعدد مترجم نکات و توضیحاتی را بصورت پاورقی اضافه کرده است. ارجاع متون عربی نقل شده براساس منبعی که مورد استفاده مترجم بوده صورت گرفته است، معهذا در ملحقات کتاب فهرستی از همه فقرات نقل شده (تحت عنوان Index of Lemmata) به همراه ارجاعی که مؤلف بدان داشته آمده است.

اصطلاح متافیزیک اولاً عنوان علمی بود که ارسطو به عنوان رشته‌ای مستقل و مخصوص متمایز کرد و تأسیس نمود، و آن مطابق تعریفی مشهور که نسب به مقاله گاما می‌برد عبارت است از علم بموجود بماهو موجود و متعلقات بالذات آن. لکن این علم را ارسطو نه تحت عنوان متافیزیک بلکه تحت عناوین الهیات، فلسفه اولی، و علم کلی خوانده است. اخلاف ارسطو آن را متافیزیک نام نهادند و ظاهراً وصفی عرضی برای آن بود به جهت آنکه وجه تسمیه آن این است که در ترتیب آثار ارسطو در جایی بعد از طبیعیات قرار داشت. علی‌ای حال متافیزیک به مابعد الطبیعة ترجمه شد، و البته عنوان دیگر آن به تبع ارسطو الهیات قرار داده شد. الهیات خود مشتمل بر دو قسم شد: امور عامه و الهیات بالمعنی الأخص. ابن سینا بر بخش مابعد الطبیعة از آثار خود عنوان الهیات را نهاد، مثلاً الإلهیات من کتاب الشفاء. مترجمین و محققین غربی به این نکته التفات داشتند و الهیات در لسان ابن سینا را به متافیزیک یا فلسفه اولی ترجمه کرده‌اند. لذا زمانی که با اصطلاح متافیزیک در متون غربی مواجه می‌شویم، باید توجه داشت که

ممکن است معادل الهیات بکار رفته باشد، همانطور که در این اثر چنین است و ما عنوان آن را به الهیات ابن سینا ترجمه کردیم. در متن نیز اگرچه غالباً الهیات را معادل متافیزیک قرار دادیم، لکن چون مؤلف بعنوان معادل مابعدالطبیعه نیز همین اصطلاح را بکار برده است، احیاناً بنابر سوق کلام از مابعدالطبیعه نیز استفاده کرده ایم.^۱ همچنین توضیح «علمی و تاریخی» را بنابر آنچه مؤلف در مقدمه کتاب تصریح کرده است، به قید «در سیاق» افزودیم: الهیات ابن سینا در سیاق تاریخی و علمی.

این کتاب می‌تواند هم مورد استفاده اهل تحقیق و تتبع در فلسفه ابن سینا و بطور کلی فلسفه در عالم اسلام قرار گیرد، و هم مورد مطالعه متعلمین و دانشجویان تحصیلات تکمیلی فلسفه. و همانطور که ذکر شد فصول کتاب به نحوی است که می‌تواند مورد مطالعه مستقل و مجزا قرار گیرد. همچنین این کتاب می‌تواند منبع مناسبی برای آشنایی و ممارست با متون فلسفه عربی باشد. طیف متنوعی از متون عربی در این کتاب نقل شده است و از این جهت منحصر به فرد است. مثلاً دانشجویان فلسفه در درس متون فلسفی عربی می‌توانند متونی متنوع، اما نه متشتت و بی‌ارتباط، از ارسطوی عربی و آثار نوافلاطونی تا آثار فارابی و ابن سینا و متکلمین و غیرهم را در این کتاب بیابند به همراه بحثی مستوفی که زمینه و ارتباط این فقرات و متون را معلوم می‌سازد.

در نهایت بر ذمه خود فرض می‌دانم از کسانی که مرا در اجرا و انجام این ترجمه مدد رساندند تقدیر نمایم؛ در مواردی از ترجمه از مشورت و معاضدت صدیق و همکار معزز سید محمد حسن آیت الله زاده شیرازی مستفید شدم؛ کیمیا بابا احمدی در تایپ قسمتی از ترجمه و نیز مرور و تصحیح ترجمه و اعمال

۱. البته همانطور که گفته شد تفاوتی از حیث معنا بین این دو اصطلاح نیست. تنها ممکن است تواردهای معنایی آنها بعضاً متفاوت باشد، از این جهت که ممکن است مابعدالطبیعه ذهن شخصی را بیشتر متوجه الهیات بالمعنی الاعم کند و الهیات متوجه الهیات بالمعنی الاخص نماید.

اصلاحات اینجانب را بسیار یاری کرد؛ سینا سالاری خرم ترجمه نهایی را یکبار مطالعه و نکات مفیدی را پیش نهاد و مضافاً در پیگیری و هماهنگی های لازم مربوط به طبع کتاب کمک بسیاری معمول داشت. استاد محمد سعیدی مهر با نظری اجمالی بر ترجمه دو مورد خطا را متذکر شدند و همچنین نظر تأییدی ایشان و توصیه مشارالیه کار طبع و نشر را تسهیل کرد؛ مجموعه انتشارات طه به جهت کلیه امور فنی مقدم بر چاپ کتاب و نیز طبع و نشر این اثر. همچنین عاجلاً از همه کسانی که این کتاب را مطالعه و نظرات خود و خطاها و سهوهای این ترجمه را متذکر شوند کمال قدردانی را دارم.

وآخر دعوانا ان الحمد لله

احمد عسگری

دانشکده ادبیات دانشگاه شهید بهشتی

اسفند ۱۴۰۰ هجری شمسی

مقدمه

مقصود این کتاب ارائه تاریخی از الهیات ابوعلی الحسین بن عبدالله بن سینا است (متولد قبل از سنه ۹۸۰ میلادی - متوفای ۱۰۳۷ میلادی، ۳۷۰ الی ۴۲۸ هجری)، که در غرب به او سینا (Avicenna) مشهور است.

از سال ۱۹۳۷، زمانی که امیلی-ماری گواشن^۱ کتاب تمایز ماهیت^۲ و وجود پس از ابن سینا را منتشر کرد، هیچ مطالعه مفصلی به صورت کتاب که حصر توجه به الهیات ابن سینا داشته باشد منتشر نشده است. این مسئله، حتی با عنایت به اینکه نظرات الهیاتی ابن سینا چه مقامی از اهمیت را حائز است، موجب تعجب است، اما آنچه واقعاً حیرت‌آور است آنست که بعد از گواشن در عرصه مربوط به این موضوع ارتقاء و پیشرفت‌های بسیاری صورت پذیرفته است. این عرصه‌ها -مطابق اصطلاحات ابن سینا، از قریب تا بعید است- شامل مطالعه در دوره‌ی

1. Amélie-Marie Goichon

۲. محققینی که دقت بیشتری در استفاده از اصطلاحات دارند بین ذات و ماهیت تفاوت می‌گذارند. همانطور که ارسطو نیز بین تو تی این اینای و تو تی استین تمایز گذارده است. به همین ترتیب بهتر است بین essence و quiddity تمایز قائل شد. معه‌ذا برخی از مؤلفین این تمایز را نمی‌گذارند، همانطور که در عنوان کتاب فوق الذکر essence به عنوان معادل ماهیت آمده است. مؤلف کتاب حاضر نیز essence را برای ماهیت بکار برده است. ما با توجه به این نکته ماهیت را معادل آن می‌آوریم. (مترجم)

متأخر فلسفه قدیم یونان و تعالیم کلاسیک کلام اسلامی، ترجمه‌های فلسفی یونانی-عربی، و فلسفه فارابی است، و نیز مطالعه الهیات ابن سینا و شرح احوال عقلی او. لازم است به نحو اجمال نظری بر این پیشرفت‌ها، به ترتیبی که مذکور شد، داشته باشیم.

دو تغییر مهم در خارج حوزه فلسفه عربی، اما مرتبط با آن، در نظر می‌آید: اول امکان فزاینده دستیابی به متون فلسفی یونانی مربوط به دوره متأخر قدیم است، دوره‌ای که تقدم بلافصل بر نهضت ترجمه عربی و ظهور فلسفه عربی دارد. علیرغم آنکه اصل یونانی کثیری از این آثار در انتهای قرن نوزدهم موجود بوده است، یعنی از همان اوان که تصحیحات تیونر از متون بُرْقُلُس و سایر افلاطونیان جدید منتشر شد و نیز رویال پروسیان آکادمی مجموعه ۲۴ جلدی *Commentaria in Aristotelem Graeca* را نشر داد، اما تقریباً فقط در همین دوره اخیر است که بسیاری از آنها همراه با شرح و نکته به زبان‌های جدید اروپایی ترجمه شده‌اند. به طور مشخص منظوم مجموعه بوده^۱ است که ترجمه‌ای از افلاطونیان جدید به فرانسه است، و نیز ترجمه انگلیسی مجموعه شراح قدیم ارسطو از دوره آثار CAG است. این ترجمه‌ها به انضمام تفسیرهایی که ملازم یا متعاقب این ترجمه‌ها ایجاد شد، حتی کسانی از محققین فلسفه عربی که عالم به لسان یونانی هستند را قادر ساخت نظری بر صحنه فلسفی دوره متأخر قدیم داشته باشند، پیش از آنکه بخواهند خطر کنند و در فضای تاریک رسایل و شروح افلاطونی جدید وارد شوند.

دومین پیشرفت مهم دست‌یابی فزاینده به متون کلامی است که متعلق به زمانی است مقارن با حیات ابن سینا، یا به قرنی که بلافاصله مقدم بر عهد ابن سینا است. در زمانی که گواشن اثر خود را مکتوب کرد، آنهایی که به کلام کلاسیک اسلامی اشتیاق داشتند چاره‌ای جز آن پیش رویشان نبود که به کتب تراجم اسلامی دوره‌های متأخر اعتماد ورزند. این تراجم غالباً مسائل مابعد سینیوی را

نشان می‌دهند و ارزش آنها به عنوان منابعی برای تاریخ کلام ماقبل سینیوی به همان نسبت محدود است. از زمان گواشن کثیری از متون کلامی متعلق به قرن دهم (چهارم هجری) تصحیح شده است و شواهدی بر بسط علم کلام در قرون هشت و نه (دو و سه هجری)، که این شواهد به صورت قطعاتی موردی است، جمع آوری و به زبان آلمانی ترجمه شده است.^۱ علی‌رغم آنکه آنچه اکنون نیز در دسترس ماست فقط قسمت کوچکی از آثار متکلمان کلاسیک است، ما برای ترسیم وضعیت کلام در عهد ماقبل ابن سینا در وضع و موقعیتی بهتر نسبت به محققین زمان گواشن هستیم.

در عرصه خود فلسفه عربی بعد از گواشن دو پیشرفت رخ داده است: اول تصحیحات عدیده‌ای که از ترجمه‌های عربی متون یونانی در دست داریم، فارغ از آنکه حقیقتاً آثار ارسطو باشند و یا آنکه بر سبیل انتحال به ارسطو انتساب یافته باشند. با وجود آنکه برخی از این تصحیحات نسبت به برخی دیگر بیشتر محل اعتمادند، اما مجموعه‌ای غنی از شواهد در رابطه با طریقه‌ای که مترجمان به ترجمه اصطلاحات غالباً مبهم یونانی به عربی شروع کردند، ارائه می‌دهند. انتخاب‌هایی که توسط مترجمین مختلف در امکنه گوناگون و در ازمینه متفاوت صورت گرفته به لحاظ فلسفی حائز اهمیت است، چرا که فلاسفه عربی لاحق این متون را مورد امعان و تدقیق قرار دادند. لغت نامه‌ای یونانی-عربی در حال تهیه است و جزواتی از آن منتشر شده است.^۲ وقتی تکمیل شود این امکان را به محققین می‌دهد که فهمی به مراتب دقیق‌تر از تاریخ ترجمه حاصل نمایند.

پیشرفت مهم دیگر در عرصه فلسفه عربی دسترسی فزاینده به آثار فلسفی فارابی (متوفی سنه ۹۵۰ میلادی، ۳۳۸ هجری) است. ابن سینا فارابی را با عنوان معلم ثانی مورد اشاره قرار داده است، و البته ارسطو معلم اول است. مدت‌هاست که محققین از تأثیر ابن سینا از فکر فارابی مطلع‌اند، تأثیری که یا بلاواسطه از طریق

مطالعه آثار فارابی بوده است و یا به واسطه مطالعه متون سایر فلاسفه متعلق به حد فاصل بین وفات فارابی تا تولد ابن سینا. اکنون با تصحیحات بیشتر از آثار فارابی محققین با دقتی مضاعف نسبت به گواشن می‌توانند معین کنند که ابن سینا کدام مطالب فلسفی را از فارابی اخذ و کدام را طرد کرده است.

در مطالعات مربوط به ابن سینا نیز دو پیشرفت مهم صورت گرفته است. نه فقط تصحیحات بیشتر نسبت به زمان گواشن از متون ابن سینا در دست است، بلکه محققین مختلف بر مسائلی خاص از الهیات ابن سینا متمرکز شده‌اند و ماحصل تحقیقاتشان را در قالب مقالاتی در نشریات و مجموعه‌ها و یا به صورت فصولی در کتاب‌هایی که شامل ابن سینا و سایر فلاسفه می‌شود نشر داده‌اند. گواشن صرفاً با مبنا قراردادن تحلیل خود بر متون عربی به جای ترجمه‌های لاتینی این متون، عرصه‌ای جدید افتتاح کرد. اینک، مطالعه دقیق متون کوتاه و یا فصولی که به موضوعات خاص مابعدالطبیعی معطوف است، محققین را قادر ساخته تا تصویری دقیق از جوانب مهم الهیات ابن سینا ترسیم نمایند.^۱

سایر پیشرفت‌هایی که در مطالعات مربوط به ابن سینا واقع شده است نیز حاصل وجود تحقیقات بیشتر از متون ابن سینا است. محققین افکار ابن سینا اکنون قادرند شرح احوال عقلانی نسبتاً دقیقی از او ارائه کنند. این کار به واسطه جمع‌آوری متونی که جدیداً در دست است به انضمام آنچه ابن سینا در شرح احوال خود در اثری به همین نام و در سایر آثارش مکتوب کرده است و نیز به وسیله آنچه شاگردش الجوزجانی درباره ابن سینا نگاشت، ممکن است. در پانزده سال گذشته یا در همین حدود، تلاش‌ها برای توقیت متون خاص و تعیین دوره فعالیت‌های ابن سینا تشدید شده است و محققین اکنون قادرند به شواهدی تمسک جویند که بر تحولات فکری از متون اولیه به آثار متأخر دلالت دارد، و بدین ترتیب بتوانند آنچه را زمانی منافاتی درونی در افکار ابن سینا به نظر

1. e.g., Marmura 1979, 1981, 1984a, 1984b and 1992; and Jolivet 1984 and 1991

می‌رسید، توضیح دهند. افزون بر آن معنای عطف توجه محققانه به شرح احوال عقلی ابن سینا این است که ما بهتر از سابق می‌فهمیم که ابن سینا چه تلقی‌ای از وضع و موقع خود در تاریخ فلسفه داشت.^۱ اکنون واضح است که ابن سینا خود را وارث سنت دیرین ارسطویی می‌دانست، و این بر خلاف رأی برخی از مفسرین جدید است که معتقدند بصیرت رمزی و عرفانی سائقه افکار او بود.

همه اینها به نحوی برای آن است که به خواننده مدد رساند تا مرا در بافت و سیاق مربوط قرار دهد؛ یعنی در سیاق^۲ علمی که در این کتاب ظاهر شده است و ما البته چیزی بیش از این نیز از بافت و سیاق منظور داریم؛ زیرا قصد من آن است که بر مبنای تمامی دستاوردهای محققانه‌ای که هم‌اینک از ذکر آن فارغ شدیم کار خود را انجام دهم و قرارداد الهیات ابن سینا در بافت و سیاق واقعی‌اش را (بهتر از آنچه گواشن در ۶۵ سال قبل انجام داد) مطمح نظر خود سازم. نخست لازم است به اجمال مروری بر محتویات کتاب داشته باشیم و سپس بگوئیم این هدف به چه نحو انجام شده است.

این کتاب حول پاسخ ابن سینا و اسلافش به دو زوج سؤال حرکت می‌کند: نفس چیست و به چه نحو به عنوان علت با بدن مرتبط است و خدا چیست و به چه نحو به عنوان علت با عالم مرتبط است؟ هر دو زوج سؤال متناظراند؛ زیرا هر رأیی در خصوص نحوه علّیت نفس برای بدن اتخاذ شود لاجرم نحوه تعریف نفس را شکل می‌دهد، دقیقاً همان‌طور که هر رأیی که در خصوص طریقه علّیت خدا برای عالم اظهار شود ناگزیر تعریف از خدا را شکل می‌دهد. به عبارت اخری، دشواره پیش رو عبارت است از نیل به تعریفی از نفس که هم شهودات ما از اینکه نفس به حسب خود چیست را پاسخ دهد و هم شهودات ما در خصوص اینکه نفس در نسبت با معلولش، یعنی بدن، چیست را. بر همین سیاق دشواره دیگر وصول به تعریفی از خدا است که هم شهودات ما درباره اینکه خدا به حسب خود چیست را پاسخ دهد و هم شهودات ما درباره آنکه خدا در نسبت با معلولش، یعنی عالم، چیست را.

به منظور پاسخ به این دشواره‌ها، ابن سینا و اسلافش مفاهیم و تمایزاتی جدید طرح کردند و در مفاهیم و تمایزات سابق تجدید تفسیر کردند. بخش I، «ابن سینا و ترکیب آمونیوسی» راجع به سابقهٔ بغرنج یکی از این مفاهیم است یعنی انتلخیا؛ اصطلاحی یونانی که غالباً به فعلیت ترجمه شده است. ارسطو این اصطلاح را جعل کرد و مهم‌ترین جایی که از آن استفاده کرد در تعریف نفس (پسوخته) و حرکت (کینسیس) بود. (تعاریف ارسطو از نفس و حرکت به معنای دقیق کلمه تعریف نیست، بلکه توصیف است، اما در اینجا این مطلب مورد نظر ما نیست) نفس، به رأی ارسطو، انتلخیای جسم طبیعی آلی است که بالقوهٔ ذی حیات است.

حرکت، بنا به قول او انتلخیای امر بالقوهٔ بماهو بالقوه است. از ظاهر این تعاریف معلوم نمی‌شود که مقصود ارسطو از این تعریف نفس و حرکت چیست. از دلایل اصلی این مشکل آن است که مفهوم انتلخیا بسیار نامشخص است. اگر در خصوص معنای دقیق انتلخیا تردید وجود داشته باشد نمی‌توان معنای درستی از اینکه نفس یا حرکت چیست حاصل کرد. اکثر شارحین جدید ارسطو اتفاق نظر دارند که بهترین طریق فهم تعریف ارسطو از نفس و حرکت ملاحظهٔ استعمال لغت انتلخیا در هر مورد بخصوص است. آنها از این سؤال که منظور ارسطو از انتلخیا چه می‌تواند باشد عزل نظر می‌کنند و در عوض آن به این مطلب که به نظر ارسطو نفس انتلخیای چیست عطف نظر دارند و به همین صورت در خصوص اینکه ارسطو حرکت را انتلخیای چه می‌داند. مبنای عقلی این رویهٔ آن است که تعیین تصور ارسطو از نفس و حرکت اهمیت بیشتری دارد از تعیین تصور او از انتلخیا.

متأخرین شراح قدیم بیش از اقران جدید خود در خصوص انصراف از بحث دربارهٔ انتلخیا در تردید بودند. احساسشان این بود که دشوارهٔ اصلی پیش رو آن است که معنی انتلخیا، به نحوی که ارسطو در تعریف نفس و حرکت استعمال کرده است، چه می‌تواند باشد به نحوی که در سطحی خاص از تحلیل مابعدالطبیعی معنایی واحد را افاده کند. (اینکه آیا این اتحاد نهایی که موجب وحدت دو استعمال مختلف انتلخیا می‌شود اتحادی مستحکم یا ضعیف است موضع خلاف بود) این

کاری مسئله برانگیز بود و غالباً شارحین به رویه‌ای تمسک می‌جستند که نهایتاً توسط محققین جدید اتخاذ شد. اما چرا باید شارحان خود را در چنین مسیری حاصلی قرار می‌دادند؟ به نظر علت آن الزامات هرمنوتیکی ایشان بود به نحوی که فلسفه ارسطو را، در مقایسه با مفسرین فعلی، بیشتر نظام‌مند می‌دیدند تا مسئله محور. ارسطو در تعریفش از نفس انتلخی را بر دو قسم دانسته است، انتلخیای اول و ثانی. بر طبق رأی اکثر تفاسیر، انتلخیای اول ناظر به قابلیت اجرای برخی اعمال است، در مقابل، انتلخیای ثانی ناظر به اعمال بالفعل آن قابلیت است. شراحی که در این قید قرار گرفتند که ارسطو را به صورت متفکری نظام‌مند ملحوظ دارند و نه متفکری مسئله جو، با این الزام مواجه شدند که تعریف ارسطو از حرکت را بر اساس تمایز انتلخیای اول و ثانی تفسیر کنند: می‌بایست معلوم می‌شد حرکت انتلخیای اول است یا ثانی و در قدم بعد اینکه معلوم گردد آن انتلخیای دیگر بر چه چیز تطبیق دارد.

در فصل دوم مساعی اسکندر افروдіسی (اشتهار به سنه ۲۰۵ میلادی) و ثامسطیوس (اشتهار در ۳۶۵ میلادی) را به منظور حل این مسئله که استفاده ارسطو از انتلخی در تعریف نفس تا چه حد با استفاده آن در تعریف حرکت وفق می‌کند، تحقیق می‌کنم. به نظر من ارتقاء اسکندر به اصطلاح تِلِیوتیس، تمامیت،^۱ به عنوان توضیح انتلخی و توسل او به بحث ارسطو در خصوص آنکه تِلِیون (تام) چیست واجد اهمیتی ممتاز است (این کار را اسکندر به منظور آن انجام داد که فهرستی از معانی تِلِیوتیس تحصیل نماید تا بتواند به انتلخی عبور کند). سپس بحث خواهد شد که ثامسطیوس مفهومی جدید جعل کرد - که آن را «غایت»^۲ نامیدیم - و آن را به حیطة معنایی تِلِیوتیس افزود. به بیان دیگر، ثامسطیوس طالب آن بود که تِلِیوتیس را به نحوی تفسیر کند که نه تنها دلالت بر تِلِیون بودن، تام بودن، داشته باشد بلکه همچنین دلالت بر طرق عدیده‌ای که یک شیء می‌تواند متوجه یک تِلوس (غایت)^۳ باشد یا اینکه خود به عنوان غایت عمل کند داشته باشد.

در فصول سوم و چهارم مساعی شراح نوافلاطونی ارسطو را ذکر کردیم، از سوریانوس (متوفای حدود سال ۴۳۷ میلادی) تا فیلوپونوس (متوفای حدود سال ۵۷۰ میلادی) و نیز آقونیوس فرزند هرمیاس (متوفای حدود سنه ۵۲۱ میلادی) که در اینجا شخصیتی محوری است. ایشان نیز فهمی جدید از تِلِیوتیس را به معنای آن اضافه کردند. افزون بر غائیث تِلِیوتیس برای افلاطونیان جدید معنای «کمال»^۱ را نیز واجد بود. افلاطونیان جدید تِلِیوتیس را که اینک به معنای کمال فهم می‌شد، به معنای دقیق کلمه برای اشاره به تفوق در سلسله مراتب عالم استعمال می‌کردند، و از آنجا که اشیاء در عالم بدین نحو در نظر گرفته می‌شدند که به سمت کمال در جهد و اهتمام هستند، افلاطونیان جدید تِلِیوتیس را برای اشاره به غایت و علت غایی قوس صعودی (اپیستروفه) هر شیئی در جهت خیر و صلاحی (تو ایو اینای) که خاص نوع آن است، استفاده می‌کردند.

مقارن با همین امر شراح نوافلاطونی توتیلیون را در فهمی جدید به معنی «کامل»^۲ ارائه کردند. کامل در نظر افلاطونیان جدید چندان اشاره به شیئی نداشت که از حیث کمیت یا کیفیت تام باشد یا شیئی که مغتیا^۳ باشد، به این معنی که متوجه یک تِلوس باشد یا به عنوان یک تِلوس عمل کند، بلکه حاکی از امری بود که مملو از وجود باشد. از آنجا که شیئی که مملو و ممتلی از وجود باشد قادر است وجودی را که در سلسله مراتب عالم از مافوق خود اخذ می‌کند، مستقیماً به مادون خود انتقال دهد، افلاطونیان جدید «کامل» را برای اشاره به علت فاعلی وجود (تو اینای) که هر شیئی در قوس نزول (پرواودوس) وجود از مافوق خود اخذ می‌کند، استعمال نمودند.

تا بدین جا روشن شد که کثیری از معانی جدید در تِلِیوتیس داخل شد. این اصطلاح که ابتدائاً برای حل مسئله‌ای در تفسیر ارسطو طرح شده بود و هدف از آن ایجاد تلائم بین دو استعمال از اصطلاح انتلخیا در تعریف نفس و در

تعریف حرکت بود، به نوبه خودکثیری از معانی جدید د، آن داخل شد. اکنون تلیوتیس به حسب خود مفهومی مهم محسوب می‌شد به نحوی که فایده آن در حل مسئله تفسیری مزبور در مقابل فایده آن در سایر سیاق‌ها در حاشیه واقع شد. به طور خاص، اکنون تلیوتیس و توتلیون توسط افلاطونیان جدید برای تلفیق مابعدالطبیعه خود در خصوص قوس صعود و نزول با مفاهیم ارسطویی علیت غائیه و علیت فاعلیه به کار گرفته شد. اینکه مباحث مربوط به علیت نزد افلاطونیان جدید داخل در عرصه مابعدالطبیعه شد و نه بسان ارسطو داخل در فلسفه طبیعی، تا حدی برآمده از این بسط و اتساع بود.

در فصول سوم و چهارم بحث می‌شود که نتایجی عظیم متعاقب این فهم جدید از کمال و کامل حاصل شد که به نحوی افلاطونیان جدید برای پاسخ به مسائل و دشواری‌های مابعدالطبیعی که اجمالاً طرح شد از آن بهره جستند. در فصل سوم، این مطلب به بحث گذاشته می‌شود که تصور افلاطونیان جدید از کمال و کامل به چه نحو پاسخ آنها را به مسئله «خدا چیست و به چه نحو با عالم مرتبط است؟» شکل می‌دهد. افلاطونیان جدید در این نکته اتفاق رأی داشتند که تا حد امکان خدا باید به عنوان واحد توصیف شود: یعنی به عنوان امری مطلقاً بسیط و واحد. لکن اگر خدا در نسبت با عالم توأماً مبدأ نزول و غایت صعود باشد، ترکیب او از علیت فاعلیه و علیت غائیه مستلزم ثنویت خواهد بود، در حالی که در اینجا صرفاً باید وحدت وجود داشته باشد. گفته خواهد شد که علی‌رغم سعی وافر، افلاطونیان جدید توفیق آن را نیافتند که این قیاس ذوحَدین^۱ را به نحوی مرضی و مقبول حل نماید.

به طریقی مشابه در فصل چهارم بحث خواهد شد که چطور فهم جدید نوافلاطونیان از کمال و کامل در مباحث آنها از نفس و رابطه آن با بدن ایفای نقش می‌کند. از عهد اسکندر تلیوتیس اصطلاحی بود که وقتی شراح قصد توضیح

استعمال انتلخیا توسط ارسطو در تعریف نفس را داشتند بدان توجه می‌کردند. اکنون که تیلیوتیس در نزد افلاطونیان جدید به عنوان علت غایی با معلولش مرتبط است، ارتباط نفس به عنوان یک تیلیوتیس نیز با بدن باید به عنوان علت غایی منظور شود. ملحوظ داشتن نفس به عنوان علت غایی بدن و جمع و توفیق این رأی با تصور ارسطویی از نفس به هیچ وجه مقرون به صعوبت نبود، زیرا او خود اظهار کرده بود علاوه بر آنکه نفس برای بدن علت صوری و فاعلی است علت غایی نیز هست.

معذک مقصود افلاطونیان جدید از علت غایی به نحوی جدی با منظور ارسطو از علت غایی تفارق داشت. به طور خاص، افلاطونیان جدید علل اربعه ارسطویی (یعنی علل فاعلی، غایی، صوری و مادی) را در دو قسم متمایز می‌کردند: یکی عللی که مفارق و متعالی از معالیل خود هستند، و دیگر عللی که غیر مفارق و حال در معالیل خوداند. ایشان علل فاعلی و غایی را متعال از معلول‌ها و در مقابل علل صوری و مادی را حال در آنها فرض می‌کردند، و نتیجه‌ای که از این بحث اخذ می‌کردند این بود: اگر طریق صواب در فهم انتلخیا بودن نفس آن است که نفس را به عنوان تیلیوتیس درک کنیم؛ و اگر یک تیلیوتیس به عنوان علت غایی با معلولش مرتبط است؛ و اگر بنابراین نفس به عنوان علت غایی با بدن مرتبط است؛ و اگر علل غایی مفارق از معالیل خود است؛ در نتیجه باید گفت نفس مفارق از بدن است.

برای یک نوافلاطونی این نتیجه‌ای مطلوب است؛ زیرا نفس مفارق بسی بیشتر با تصویر افلاطونی از نفس که سابق بر وجود بدن و باقی پس از فناى آن است، وفق دارد تا نفس غیر مفارق. اما نوافلاطونیانی که اشتغال به شرح متونی از ارسطو در باب نفس داشتند، در مقابل این دشواره تفسیری قرار گرفتند که چگونه فهم خود از نفس را به عنوان تیلیوتیس به انضمام نتایج مرغوب و مطلوب آن در توصیفات ارسطو از نفس که حداقل بر پایه روایت‌های مشابهی مفارق از بدن نبود، جای دهند و تلفیق نمایند. بیان خواهد شد که طریق حلی که بعضی شارحین نوافلاطونی به

منظور مواجهه با این دشواره بدان نائل آمدند متشعّب و پ معنی بود و در مواردی می توانست قرائتی نسبتاً موجه از نظریه نفس ارسطو محسوب شود.

در فصل پنجم طریقه ترجمه کلیّه این اصطلاحات یونانی را -انتلخیا، تیلیون، تِلوس، تیلیوتیس- به عربی در قرن نهم و دهم (سوم و چهارم هجری) ملاحظه خواهیم کرد. نظر غالب در بین محققین این بوده است که دوره ترجمه وقفه ای در تاریخ فلسفه بوده است: ماقبل دوره ترجمه فلسفه یونانی بود و مابعد آن فلسفه عربی (یا اسلامی). البته قابل انکار نیست که ترجمه ها تا حدّی موجب وقفه شدند. در واقع نهضت های ترجمه علی الاغلب تغییرات مفهومی حائز اهمیتّی را در تاریخ فلسفه ایجاد می کنند. در خصوص نهضت ترجمه یونانی -عربی طرّی که مترجمان جهت ترجمه و تعبیر اصطلاحات یا عبارات خاصی از یونانی به عربی اتخاذ کردند، احیاناً مسیری جدید را در مقابل یک فیلسوف عربی ایجاد کرد تا مسائل قدیم را در قالب های مفهومی جدید فرو ریزد، مسائلی که اسلاف یونانی ایشان در آنها متوقف و معطل شده بودند. گاهی نیز مسائلی را که بر قدماء مکنون بود ظاهر گردانیدند و باز در مواردی مسائلی بالمرّه جدید که اسلاف یونانی هرگز ملزم به مواجهه با آن نشده بودند، ایجاد شد.

همه این موارد به جای خود درست است اما علاوه بر آن می خواهم استدلال کنم که می توان میزان معتنا بهی از اتصال فلسفی را بین مترجمین و اسلاف بلافصل شان باز یافت. شاهی بر این اتصال آن است که دو مفهوم متمایز در فلسفه ارسطو - فعلیت (انتلخیا) و غایت (تِلوس) - در متون عربی مابعد الطبیعه به هم در آمیخته، و توأماً به صورت تمام ظاهر شد. به عبارت اخری، مقدمه (و ضابطه ی) نوافلاطونی - اینکه یک انتلخیا از آنجا که تیلیوتیس است به صورت علت غایی با معلولش مرتبط است - (فارغ از آنکه به صورت ضابطه ای صریح طرح شود یا نشود)، در خود تعابیری که به عنوان ترجمه عربی متون ارسطو ارائه شد جای گرفت. به نظر من این نکته حاکی از آن است که مترجمین، علی الخصوص آنهایی که در مراحل آغازین نهضت ترجمه به این کار اشتغال داشتند، خارج از

تاریخ فلسفه قرار ندارد بلکه جزئی از طیف عریض افلاطونیان جدیدند. فصل پنجم به بحثی درباره اثر فلسفیی که انتخاب کلمات از سوی مترجمین بر تألیفات فلاسفه عربی متقدم از قبیل فارابی داشت، ختم می‌شود.

در فصل ششم طرقی را که ابن سینا وارث این سلسله طولانی تفاسیر از کمال و کامل بوده است ملاحظه می‌کنیم. مشخصاً، اطلاق مفهوم کمال را بر نفس توسط ابن سینا به مورد مطالعه می‌گذاریم و نیز - همانند فصل چهارم - بر نقشی که کمال در مباحث او از رابطه علیّ نفس با بدن دارد تمرکز می‌یابیم. ابن سینا در استعمال کمال به جای تمام در تعریف نفس از مترجمین متأخر یونانی - عربی اتباع دارد. مع ذلک، در سایر سیاق‌ها تمام/کمال را به نحو بدیل استعمال می‌کند و همانطور که خواهیم گفت در اکثر موارد فهم او از کمال و تمام معنایی نوافلاطونی دارد، یعنی به صورتی که یک افلاطونی جدید پلوتیس را می‌فهمید و نه به طریقی که ارسطو انتخلیا را درک می‌کرد. فحوای این کلام آن است که ابن سینا بسان افلاطونیان جدید کمال و تمام را به عنوان علل غایی با معالیل‌شان مرتبط می‌دانست، و علاوه بر اصطلاح العلة الغائية که از مترجمین متأخر اقتباس کرد، علت غایی را به صورت العلة التمامیة و العلة الکمالیة مذکور داشته است.

همچنین ابن سینا تمایز نوافلاطونی بین علل فاعلی و غایی را که مفارق از معالیل خود هستند با علل صوری و مادی که غیرمفارق از معالیل خود هستند حفظ کرده و پیش برده است. بیان خواهد شد که قبول صریح مقدمه نوافلاطونی توسط ابن سینا مبنی بر اینکه علت غایی مفارق از معلولش است، نقشی اساسی در استدلال او بر بقای نفس ناطقه انسان پس از موت بدنی که در آن تکنون یافته بود دارد، و نیز اینکه از این حیث نظر او با آراء شارحان نوافلاطونی از قبیل فیلوپونوس که نظریه او را در فصل چهارم تشریح می‌کنیم مشابهت دارد.

همچنین بیان خواهد شد که شاهد جالب دیگر بر میراث نوافلاطونی ابن سینا را می‌توان در طرق متفاوتی که او بین کمال اول و ثانی تمایز قائل می‌شود باز جست. در برخی سیاق‌ها طرح ارسطویی را دنبال می‌کند و معتقد می‌شود که

کمال اول حاکی از قابلیت انجام برخی اعمال است و در مقابل کمال ثانی دالّ بر اِعمال بالفعل آن قابلیت است. در مواضعی دیگر می‌گوید کمال اول باید به صورت امری که برای وجود یک شیء ضروری است درک شود و در مقابل کمال ثانی به صورت امری که برای خیر بودن و حسن وجود شیئی ضروری است. به عقیده من طریقه دوم تمایز بین کمال اول و ثانی به وضوح طنین تمایز افلاطونیان جدید بین وجود (تو اینای) و حسن وجود، و خیر و صلاح (تو ایو اینای) را دارد، اولی در جریان نزول (پروادوس) از مرتبه عالی هبوط کرده است، و دومی در ممر صعود (اپیستروفه) مطلوب مادون است. استدلال هم خواهیم کرد که ابن سینا منافاتی اساسی بین دو طریقه تمایز مابین کمال اول و ثانی نمی‌دید، اما اگر گزیری نباشد، طرح نو افلاطونی را (یعنی ضرورت وجود / ضرورت حسن وجود) صورت اصلی محسوب می‌کند و قالب ارسطویی (یعنی قابلیت انجام برخی اِعمال / اِعمال آن قابلیت) را متفرّع بر آن خواهد دانست. این نکته بر آن دلالت دارد که جهان‌شناسی ابن سینا اگر در قالب قوس نزول و صعود نوافلاطونی فهم شود، درست‌ترین فهم را حاصل کرده‌ایم.

در بخش دوم، «آغاز ترکیب سینوی»، ابتدا به نقش کمال و کامل در مباحث کلی‌تر در خصوص روابط علیّ متمرکز می‌شویم. موردی از دشواره‌های عدیده که مفسّر بحث غایت نزد ارسطو با آن مواجه می‌شود تعیین نحوه هماهنگی و انطباق علت غایی با سایر علل است، یعنی علل صوری، مادی، و فاعلی. گاهی ارسطو صرفاً علل غایی و صوری را طرح می‌کند و می‌گوید آن دو در ارتباط و هماهنگ با علت مادی عمل می‌کنند. در اشیا آلی صورت غایت است و غایت صورت. به واسطه صورت «بقر» است که فی‌المثل موادی که بقر را تشکیل می‌دهند - گوشت و خون و استخوان و رگ - وحدت یافته است. ارسطو باور دارد این عناصر مادی، به حسب خود، بقر را نمی‌سازند؛ این صورت است که اتحاد آنها را تبیین می‌کند. (مع‌ذک هر غایتی صورت نیست؛ بر وجه مثال، محرّک لا یتحرّک (اول) غایت است اما صورت نیست، حداقل بنا بر رأی غالب مفسرین)

در سایر سیاق‌ها ارسطو قائل به این شده است که علت غایی نه در ارتباط با علت مادی بلکه در ارتباط با علت صوری عمل می‌کند. به قول وی، سلامت علت تحرک و فعالیت است و تحرک و فعالیت علت سلامت. البته اینها به یک نحو علل یکدیگر نیستند، تحرک و فعالیت علت فاعلی سلامت است و سلامت علت غایی تحرک و فعالیت. در بین شارحین نوافلاطونی بر سر اینکه علت فاعلی علتی است که بیشترین کفایت را جهت ارتباط با علت غایی دارد اندک مناقشه‌ای وجود دارد. علت این امر، به نحوی که مذکور شد، آن است که هم علت فاعلی و هم علت غایی مفارق از معلولات خود فرض می‌شدند و در مقابل علل صوری و مادی غیرمفارق. و چون افلاطونیان جدید قویا باور داشتند آنچه مفارق از ماده است برتر از چیزی است که غیرمفارق از ماده است، علی‌هذا وهن علت غایی خواهد بود اگر در نسبت با علت مادی عمل کند.

ابن سینا خط افلاطونیان جدید را در مرتبط دانستن علت فاعلی و علت غایی تعقیب می‌کند، و بسان ایشان تعیین دقیق طبیعت رابطه تکمیلی^۱ بین علت فاعلی و علت غایی را یکی از دشواری‌های اساسی پیش روی خود می‌دید. ابن سینا به تفصیل بسط کلام می‌دهد تا معلوم دارد علت غایی و علت فاعلی به مبیّن^۲ واحد راجع نیستند بلکه مبیّن‌های^۳ متفاوتی را بر وجه تکمیل تبیین می‌نمایند. بنا بر قول ابن سینا، به لحاظ ماهیت علت غایی تقدم تبیینی دارد و در مقابل به لحاظ وجود تقدم تبیینی با علت فاعلی است.

لازم است جهت ایضاح منظور ابن سینا از مثال ارسطو استمداد کنیم: دیروز در باغ رنج فراوان کار را متحمل شدم به امید آنکه سلامت حاصل شود؛ به عبارت دیگر به امید حصول سلامت بیشتر. فکر سلامت قبل از تحمل رنج بسیار در ذهن من بود، زیرا در بدایت امر فکر سلامت بود که مرا از مکان خود رهسپار باغ کرد، اما سلامت به نحو انضمامی - یعنی در بدن من - تنها پس از تحمل رنج کار بود که

1. the complementarity

2. explanandum

3. explananda

حاصل شد، زیرا تحمل رنج کار موجب سلامت بدن من شد. به تعبیر ابن سینا، وقتی سلامت به عنوان علت غایی عمل می‌کند، یعنی وقتی در ذهن به عنوان ایده کلی یا ذات مرغوب فی‌ه حاضر است، مقدم بر علت فاعلی (سخت کار کردن) است. اما سلامتی که به وجود انضمامی در بدن من موجود می‌شود پس از علت فاعلی، یعنی سخت کار کردن، واقع است. علت غایی، یعنی سلامت، از حیث ماهیت مقدم بر علت فاعلی، یعنی سخت کار کردن است، زیرا صورت یا ماهیت سلامت قبل از معلولش، یعنی سخت کار کردن، است. اما علت فاعلی، یعنی سخت کار کردن، از حیث وجود مقدم بر علت غایی، یعنی سلامت است، زیرا وجود کار سخت قبل از معلولش، سلامت، متحقق است.

چون ابن سینا در کثیری از مباحث در خصوص اینکه علت غایی و فاعلی به چه نحو در نسبت با هم عمل می‌کنند، غالباً از اصطلاح شیئیه استفاده کرده است، تلاش می‌کنم توضیح دهم منظور وی از این اصطلاح غریب چیست. در فصل هفتم مباحثاتی را که در قرون نهم و دهم (سوم و چهارم هجری) در خصوص اینکه شیء بودن چیست و اینکه اشیا چه رابطه‌ای با موجودات دارند، مورد توجه قرار می‌دهیم. این مباحثات بین متکلمین وقوع یافت - یعنی کسانی که التزام به ارائه ضابطه‌مند تعالیم اسلامی، یا علم کلام، داشتند - و فلاسفه‌ای چون فارابی که آنها نیز این موضوع را مورد بحث قرار دادند. سپس اظهارات ابن سینا درباره اشیا و موجودات را در سیاقی غیر از نسبت تکمیلی علیت غایی - فاعلی مطالعه می‌کنیم. کلام ابن سینا را در این سیاق‌ها با اقوال متکلمین و فارابی مقایسه خواهیم کرد و معلوم خواهد شد از برخی وجوه حائز اهمیت موضع فارابی به موضع معتزله قریب‌تر می‌نماید تا به موضع ابن سینا؛ و موضع ابن سینا قریب‌تر به موضع اشاعره و ماتریدیه است تا به موضع فارابی. با توجه به انتظار ما که یک فیلسوف به اقرب احتمال با فیلسوف دیگر توافق بیشتری دارد تا با متکلمان و بالعکس یک متکلم با متکلم دیگر بیشتر در توافق است تا با یک فیلسوف، این نکته غریب می‌نماید.

خارج از سیاق مسئله نسبت تکمیلی علیت غایی-فاعلی، متونی را از ابن سینا بررسی خواهیم کرد که در آنها درخصوص شیئیت و ماهیت سخن به میان آمده است، و اهم اظهارات ابن سینا را درباره کیفیت ارتباط شیئیت و ماهیت با وجود فهرست می‌کنیم و اظهارات نامتوافق را می‌جویم. احیاناً ابن سینا به این قائل است که ماهیت و وجود دائماً متفق‌اند، به نحوی که یکی مستلزم دیگری است و اینکه آنها متکافؤ و هم‌سطح‌اند و هیچ‌یک تقدمی بر دیگری ندارد. در موضعی دیگر چنان می‌نماید که به حمایت از جانب ماهیت درآمده است، موضعی که مستلزم تقدم منطقی ماهیت بر وجود است و حتی در مواردی به نظر می‌آید این رأی را دارد که مقوله خاصی از ماهیت هست که به هیچ وجهی با وجود مرتبط نیست. این قول مستلزم آن است که ماهیت و وجود می‌توانند دائماً متفق نباشند.

سپس به متونی عطف نظر می‌کنیم که ابن سینا در خصوص شیئیت و ماهیت در سیاق علیت غایی-فاعلی و نسبت تکمیلی مابین آنها سخن گفته است. فصل هشتم به بحثی لازم در خصوص یک مسئله لغوی اختصاص دارد: اینکه آیا آن فقرات خاص از متون ابن سینا، مواردی که اصطلاح شیئیت را به نظر می‌رسد به کار برده است، باید به صورت سببیت اصلاح شود. استدلال خواهم کرد که موازنه شواهد ما را ملزم به حفظ شیئیت می‌کند. در فصل نهم سعی بر این است که توضیح داده شود به چه نحوه اطلاق تمایز ماهیت/وجود از سوی ابن سینا بر مسئله نسبت تکمیلی علیت غایی-فاعلی تا حدی منبعث است از اهتمام او به حل مسئله‌ای در تفسیر ارسطویی، یعنی طریقه منع دور در این فرض که سلامت و فعالیت علیت متقابل دارند.

در اینجا بیان او در خصوص نسبت شیئیت و ماهیت با وجود در متون مربوط به نسبت تکمیلی علیت غایی-فاعلی را نیز به فهرست اظهارات دیگرش در خصوص نحوه ارتباط شیئیت و ماهیت با وجود در متونی غیر از سیاق نسبت تکمیلی علیت غایی-فاعلی (که در فصل هفتم ارائه شد) اضافه می‌کنیم و

معلوم می‌شود علی‌رغم آنکه همچنان در بین آنها ناهماهنگی وجود دارد، به نظر می‌رسد شاهدی بر ترقی در فکر او وجود دارد. ابن سینا در آثار دوره متوسط خود اصطلاح شیئیه را به اتفاق ماهیه استفاده می‌کند، اما در آثار متأخر اعتمادش تنها بر ماهیت است. ادله مختلفی را طرح می‌کنیم که چرا رأی ابن سینا در این موضوع یحتمل تبدل یافته است. بیان می‌کنیم که اهم این دلایل آن است که ابن سینا دریافت در دفاع از شمول علت غایی و نیز اثبات تقدم آن بر سایر علل، اگر بجای شیئیت، ماهیت را به کار برد، سهولت بیشتری در کار خود خواهد داشت. علت این امر آن است که دلایلی وجود داشت که ابن سینا معتقد بود ماهیت شمول بیشتری از شیئیت دارد و همچنین اگر ماهیت منطقاً مقدم بر وجود باشد، مبنایی را ایجاد می‌کند که او می‌توانست از تقدم علت غایی دفاع کند.

در فصل ششم این نتیجه حاصل شد که شواهدی مهم مؤید آن است که جهان‌شناسی ابن سینا به بهترین نحو در قالب قوس نزول و صعود نوافلاطونی قابل درک است. در فصل نهم شرح می‌دهیم که ابن سینا به چه نحو از تمایز بین ماهیت و وجود در جهت حل مسئله نحوه مناسبت علت غایی و فاعلی استفاده می‌کند. طریقه ورود ابن سینا به این بحث برای من ملهم و مشعر به آن است که سائقه او در اینجا تا حدی ناشی از اشتیاقش به حل مسئله‌ای در تفسیری ارسطویی است: احتراز از دوری که محتمل است از قول به علیت متقابل فاعل و غایت حاصل آید. در فصل دهم بحث این است که مساعی ابن سینا به منظور حل مسئله رابطه تکمیلی علیت غایی-فاعلی با تمسک به تمایز وجود/ماهیت باید همچنین در سیاق وسیع‌تر جهان‌شناسی نزول و صعود نوافلاطونی لحاظ شود.

همان طور که در فصل سوم و ششم شرح دادیم طریق تحقق قوس نزول مبتنی بر این فکر است که اگر شیئی کامل شود، یعنی اگر به قدری مملو از وجود شود که قادر شود وجودی را که از مافوق اخذ می‌کند مستقیماً به مادون انتقال دهد، آنگاه

رابطه شیء کامل با شیء غیرکامل مادون آن رابطه علت فاعلی با معلولش است. استدلال خواهیم کرد این قول ابن سینا که علت فاعلی از حیث وجود مقدّم بر علیّت غایی است، با این مقدمه متلائم است.

در مقابل، طریق تحقق قوس صعود مبتنی بر این فکر است که کمالی که موجودی عالی در سلسله مراتب عالم واجد است در حکم غایت برای موجودی که مادون آن است، است. کمالی که برای شیء مافوق موجود است به عنوان علت غایی بر شیء مادون عمل می‌کند، به این معنا که شیء مادون طالب کسب کمال شیء مافوق از طریق تشبّه هرچه بیشتر به شیء مافوق است. این نکته چندان واضح نیست که این فکر به چه نحو قابل تطبیق بر قول ابن سینا است که می‌گوید علت غایی از حیث ماهیت مقدّم بر علت فاعلی است. اگر قبول کنیم کمال و ماهیت هر یک می‌توانند به نحوی فهم شوند که دلالت بر صورت جوهری شیء داشته باشند، در این صورت در مرتبه خاصی قابل انطباق برهم هستند. این به واسطه آن حدّی از انسانیت که می‌توانیم باشیم است که به سمت بالا رجعت می‌کنیم، چرا که آن حدّی از انسان بودن که برای ما ممکن است مستلزم آن حدّی از ناطق بودن است که برای من ممکن است، چرا که نطق^۱ چیزی است که انسان را از سایر انواع حیوان از قبیل «بقر» متمایز می‌کند. حدّ ناطق بودن من صرفاً متشکل است از آن حدّی که بتواند در خصوص معقولات کلیّه تعقل کنم؛ و به واسطه تعقل راجع به معقولات کلیه تا آن حدّ که برای ما ممکن است به سمت بالا و مرتبه اعلاّی عقل فعال رجعت می‌کنیم، مقامی که تعقل علی‌الدوام درباره معقولات کلیه است.

مادامی که راجع به معقولات کلی تفکر می‌کنم کمال عقل فعال غایت من است زیرا تعقل ما به آنها به خاطر خودشان تعلق نمی‌گیرد بلکه آنها را مورد تفکر قرار می‌دهیم چرا که با تعقل آنها به عقل فعال تشبّه می‌یابیم و در نتیجه

کمالی را که عقل فعال واجد است واجد می‌شویم و یا علی‌الاقل در آن مشارکت می‌جوییم. عقل فعال در معنایی که موجب می‌شود انسانیت خود را به نحو کامل تحقق بخشیم، یعنی در این معنا که موجب می‌شود صورت جوهری یا ماهیت من در عالی‌ترین مرتبه ممکن تحقق یابد، (و در این صورت عقل فعال در مقام علت غایی است) از حیث ماهیت مقدم است بر علت فاعلی تعقل من دربارهٔ معقولات کلیه. این بدان سبب است که من - یعنی نفس ناطقه من - علت فاعلی افعال مقدماتی‌ای هستم که مرا قادر به تفکر درباره معقولات کلی می‌سازد و اگر غایت رجعت من متحقق نبود، من هرگز علت فاعلی این اعمال نبودم.

لذا ابن سینا با تلاشی توانست تمایز وجود/ماهیت را (یعنی میراث متکلمین را) که در توضیح رابطه تکمیلی علیّت غایی-فاعلی (که میراث ارسطو بود) به کار برد، با جهان‌شناسی رجعت و نزول خود (که در این مسئله میراث دار افلاطونیان جدید بود) تلفیق نماید. اما او همچنان با مسئلهٔ کلامی که در فصل سوم توضیح دادیم مواجه است. در آنجا گفتیم افلاطونیان جدید قیاس ذوحدّین ذیل را نمی‌توانستند پاسخ دهند: از یک طرف خدا مطلقاً بسیط و واحد است؛ از طرف دیگر مبداء صدور و غایت رجوع است و ترکیب او از علّیت فاعلی و علیّت غایی مستلزم ثنویت در او است که خلاف بساطت اوست.

ابن سینا در تحلیل این مسئله این‌گونه استدلال می‌کند که خداوند کامل است - یعنی اینکه واجد کمال است - و در عین حال فوق کمال است. در معنایی که خدا واجد کمال است، علت غایی برای عالم است. کمال او غایت سایر موجودات است. افزون بر آن، اگر خدا واجد کمال و بنابراین کامل است و اگر کامل به عنوان علت فاعلی با مادون خود مرتبط است، در نتیجه خدا به عنوان علت فاعلی سایر موجودات نیز عمل خواهد کرد. لذا علّیت غایی خدا حداقل از حیث شمول مصداقی با علّیت فاعلی او یکی خواهد بود.

لکن این تصویر را نقصانی است. کامل به عنوان علت فاعلی مادون خود عمل می‌کند، بدین نحو که به واسطه ملّثان از وجود می‌تواند وجودی را که از مافوق اخذ

می‌کند مستقیماً به مادون دهد. چون چیزی فوق خدا نیست، نمی‌تواند وجودی را از ورای خود اخذ کند و به عقل مادون دهد. لذا ابن سینا ناگزیر می‌گوید خدا فقط واجد کمال نیست، بلکه فوق کمال است. فوق کمال بودن، به زعم ابن سینا، یعنی واجد وجود بی‌نهایت بودن - آن قدر که فیضان کند و قوس نزول آغاز شود. اما ابتکار ابن سینا در این عقیده که خدا واجد کمال و نیز فوق کمال است، نه فقط در ظاهر امر در حل مسئله ثنویت توفیقی ندارد، بلکه مشکل انسجام را در تئولوژی^۱ او موجب می‌شود و مسئله‌ای دیگر را نیز به میان می‌آورد که تکیه بر این مقدمه او دارد که خدا توأمأ علت فاعلی و غایی است.

اشکال انسجام چنین است: اگر ابن سینا اعتقاد به فوق کمال بودن خدا دارد، پس چنین می‌نماید که حداقل به یک معنا معتقد است علت فاعلی خدا تقدم بر علت غائی^۲ او دارد. ممکن است حتی او ملزم به این عقیده شود که اساساً خدا علت غایی نیست، بلکه عالی‌ترین عقل سماوی این نقش را ایفا می‌کند. لیکن در این صورت چگونه باید این تصویر را با اقوال صریح وی که علت غایی اقدم و اشرف علل است و اینکه مابعدالطبیعه متقبل فهم علت غایی است، و اینکه خود خداوند علت غایی قصوی است، وفق داد؟

مشکل دوم آن است که خداوند به عنوان واجد کمال و علت غایی قصوی برای رجعت، خصوصیت استغنا و اکتفای به نفس اوست که محوریت دارد. در مقابل، به عنوان امر فوق کمال و علت فاعلی اولی برای صدور، خصوصیت ایجاد اوست که محوریت می‌یابد؛ حال در مورد اول خدا منعزل و متعالی لحاظ می‌شود

۱. به نظر مترجم مولف در استعمال برخی کلمات قدری با تسامح عمل کرده است، من جمله در این مورد. کلمه تئولوژی را طبعاً برای خداشناسی به معنی کلامی آن باید بکار برد و مترجم غالباً در همین معنا بکار برده است و به صراحت theology را با اصطلاح Kalam توضیح داده است، لکن در مواردی من جمله در اینجا تئولوژی را نه برای خداشناسی کلامی بلکه ظاهراً به معنی الهیات در معنای کلاسیک آن، که همان فلسفه اولی است بکار گرفته است، که علی‌الغالب از metaphysics به عنوان معادل آن استفاده می‌کند. لذا مترجم این کلمه را به همان صورت فارسی نویس کرده است.

در حالی که در مورد دوم مرتبط و خلاق. در این وضع چطور باید این دو جنبه الوهیت را با هم وفق دهیم؟

در فصول یازدهم الی چهاردهم این مطلب را شرح می دهیم که ابن سینا چگونه طرحی نو به منظور حفظ هر دو جنبه - تعالی و استغنا، و ارتباط و خالقیت - در انداخت، بدون آنکه مستلزم ثنویتی نامطلوب در خدا باشد. جهت این مقصود، او چیزی را که من قالب ترکیبی تمایزات^۱ می خوانم ایجاد کرد. تمایزاتی که قالب ترکیبی متشکل از آنهاست عبارت است از: تمایز مابین وجود ضروری و وجود ممکن؛ تمایز ما بین بالذات و بالغیر، تمایز ما بین بلاعلت و معلل. او این قالب ترکیبی را نهایتاً به یک تمایز اصلی تقلیل می دهد و آن عبارت است از تمایز ما بین واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر.

علی رغم آنکه قالب ترکیبی ابن سینا جدید بود، اما تمایزاتی که در آن استفاده کرد مسبوق به سابقه بود. فصل یازدهم الی سیزدهم فهرستی جامع است از منابعی که او از آنها مستفید شد تا به قالب ترکیبی خود نائل شود. در فصل یازدهم کلام ارسطو را در باب ضرورت مرور خواهیم کرد، با نظر به متن عربی مابعدالطبیعة 5.5، فصلی از رساله اصطلاح شناسی او که در آن طرق مختلف ضروری بودن را از هم متمایز می کند؛ سماع طبیعی 2.9 جایی که او از ضرورت ناشی از وضع^۲ بحث می کند، آن نوعی از ضرورت که در عالم کون و فساد جاری و ساری است؛ مابعدالطبیعة 7. 12، جایی که محتمل است گمان شود ارسطو خدا را موجود ضروری^۳ می داند که البته این گمان صحیح نیست؛ باری ارمینیاس (فی العبارة) 12-13

1. matrix of distinctions

۲. hypothetical necessity ضرورت مشروط؛ در متن عربی سماع طبیعی می خوانیم: و قد ینبغی أن ننظر فی الضرورة، هل هی عن وضع أو هی علی الإطلاق (به متن L60 مراجعه شود)؛ لهذا دو نوع ضرورت را با این اصطلاحات بیان می کنیم: ۱- ضرورت موضوعه یا ناشی از وضع، یعنی ضرورتی که به سبب وضع امری یا اموری حاصل است، این نوع ضرورت را مشروط نیز می توان خواند؛ ۲- ضرورت مطلق. (مترجم)

3. necessary being (واجب الوجود)