

سرشت، درون مایه و انتقال حکمت مشرقی ابن سینا*

دیمیتری گوتاس

ترجمه حمید عطایی نظری**

چکیده:

حکمت مشرقی و کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن سینا از جمله موضوعات مهم و جذاب در حیطه ابن سینا پژوهی به‌شمار می‌رود که تاکنون کمتر مورد بررسی عالمانه قرار گرفته است. در این مقاله، نویسنده در صدد است به ابعاد مختلف حکمت مشرقی ابن سینا بپردازد و ویژگیها و هویت معرفتی آن را به نحو مستند و مستدل مشخص نماید. وی با ارائه شواهد و ادله مختلف نشان می‌دهد که برداشتهای نادرست و گاه عامدانه پَسینیان از سخنان ابن سینا موجب شده است که تاکنون دیدگاهها و پندارهای غلطی در خصوص حکمت مشرقی ابن سینا شکل گیرد و در نتیجه برای وی فلسفه‌ای عرفانی از گونه‌ای متفاوت با فلسفه مرسوم مشایی در نظر گرفته شود. این در حالی است که بررسی محتوایی کتاب *الحکمة المشرقیة* و مقایسه آن با کتاب *شفاء* نشان می‌دهد که حکمت مشرقی ابن سینا نه در محتویات و نظریات، بلکه تنها در قالب و نحوه بیان مطالب با دیگر آثار وی از جمله *شفاء* متفاوت است. یعنی در *الحکمة المشرقیة* - بر خلاف دیگر آثارش - تنها آن عقیده‌ای را که بر حق می‌دانسته است به‌طور صریح ذکر کرده و به نقل و بررسی دیگر نظرات پرداخته است. بنابراین حکمت مشرقی ابن سینا هیچ‌گونه تفاوت بنیادینی با دیگر نگاه‌های شیخ در فلسفه مشایی نداشته و در آن هیچ نشانی هم از گرایشهای متصوفانه و عرفانی دیده نمی‌شود. معرفی مهمترین نسخه های خطی موجود از کتاب *الحکمة المشرقیة* و سخن در باب چند و چون آنها از دیگر موضوعاتی است که نویسنده در این مقاله بدانها می‌پردازد.

*. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Avicenna's Eastern ("Oriental") Philosophy Nature, Contents, Transmission, by Dimitri Gutas in: *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 10 (2000) p. 159-180.

** . دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه شهید بهشتی.

کلید واژه‌ها: ابن سینا، عرفان، حکمت مشرقی، کتاب *الحکمة المشرقیة*، *شفاء*، فلسفه مشایی، ابن طفیل.

۱. درآمد

حکمت مشرقی ابن سینا، که اغلب در آثار و نوشته‌های دست دوم «حکمت مشرقیه» نامیده شده است^۱، در قرنی که به تازگی خاتمه یافت، تبدیل به امر فرعی و نه چندان مشهوری در میان سینویان گردید، زیرا چُنین پنداشته می‌شد که حکمت مشرقی، جنبه‌ای باطنی (رمزی) و عرفانی از ابن سینا را نشان می‌دهد که در دیگر آثار او دیده نمی‌شود.

پس از بررسی تمامی شواهد و اسناد و مدارکی که در سال ۱۹۸۸ در دسترس من بود، به نحو مستدل برایم آشکار شد که کتاب ابن سینا درباره فلسفه شرقی (مشرقی) از دیگر آثار او - به ویژه از کتاب *شفاء* - تنها در قالب و صورت، و نه در ماده و محتوا متفاوت است.

همانگونه که ابن سینا خود در مقدمه *شفاء* (متن آن در آغاز بخش بعدی نقل شده است) ادعا کرده است غرض او از نگارش کتاب حکمت مشرقیه آن بوده است که فلسفه را من حیث هی هی عرضه کند؛ یعنی به یک شیوه نظام‌مند و نه تاریخی، تا از رجوع به دیدگاه‌های دیگر فلاسفه بی نیاز باشد و از آن اجتناب ورزد و [در یک کلام] از روش صریح ارائه استفاده کند، حتی اگر به مخالفت و تعارض با برخی دیدگاه‌های پایدار و سنتی منجر شود. (و در نتیجه اسباب ناخرسندی عده‌ای را فراهم کند).

وی - چنانکه در مقدمه خودش بر *الحکمة المشرقیة* یادآور شده است^۲ - بر آن بوده که در طریقه خودش انتخابگر و گزیده‌گر باشد، هدف او آن بوده است که تنها به آن دسته از موضوعاتی در حوزه منطق، مابعد الطبیعه، طبیعیات و فلسفه اخلاق بپردازد که مورد مناقشه و بحث‌برانگیز بوده است، چرا که دیگر موضوعات و مسائلی که در آنها اختلافی نیست را به آسانی می‌توان در رساله‌های بازمانده مطالعه کرد و حاجتی به هیچ شرح و تعلیقی بر آنها نیست.^۳

در آن دهه‌ای که بررسی مذکور در حال انجام بود و پس از آن، مدارک و اسناد بیشتری را گردآوری کرده‌ام که بر اعتبار این نظر افزوده و آن را تأیید می‌کند. همچنین طی این دوران هیچ تحقیق و بررسی‌ای را ندیدم که آن نظریه را به چالش کشد و یا نقض نماید.^۴ هدف این مقاله آن است که این مدارک و مستندات را به عنوان بخش دیگری از تلاش‌هایی برای تکمیل گزارشی درباره حکمت مشرقیه ابن سینا ارائه کند.

۲. افسانه‌های حکمت مشرقی عرفانی و اشراقی

اینکه چرا کتاب ابن سینا در حکمت مشرقی باید در وهله اول اثری باطنی (رمزی) یا عرفانی

پنداشته شود بدون آنکه هیچ دلیل و مدرک موجهی در کار باشد - از آنجا که برای مدت مدیدی در این قرن آنچه از کتاب *الحکمة المشرقیة* شناخته شده بود، تنها بخش منطقی آن بود^۵ - دلایل پیچیده و سرگذشت مفصلی دارد. بازگو کردن قسمتهای مهم و نقاط برجسته این داستان که تا به امروز هم ادامه پیدا کرده است - لاقلاً به عنوان تمرین موجزی در باب جامعه‌شناسی معرفت - ارزشی فراوان دارد.^۶

ابن طُقیل [م ۵۸۱ ق] در مقدمه خود بر *حی بن یقظان*، افسانه یک ابن‌سینای باطنی^(۱) و ظاهری^(۲) را از طریق تحریف و تعبیر غلط عمدی مقدمه ابن‌سینا بر *شفاء خلق* کرده‌است. [یعنی به عقیده او، ابن‌سینا دو چهره ظاهری و باطنی دارد.] در آن مقدمه، ابن‌سینا با بیان جملات ذیل به مقایسه *شفاء* و کتاب خودش در حکمت مشرقی، *الفلسفة المشرقیة*، می‌پردازد:

و لی کتاب غیر هذین الکتابین [یعنی *الشفاء* و *اللواحق*]، آوردتُ فیهِ الفلسفة علی ما هی فی الطبع^۷، وعلی ما یوجبهُ الرأی الصریح الذی لا یراعی فیهِ جانب الشرکاء فی الصناعة، ولا یتقی فیهِ من شق عصاهم ما یتقی فی غیره، وهو کتابی فی *الفلسفة المشرقیة*. وأما هذا الکتاب [یعنی *الشفاء*] فأكثر بسطاً، وأشدّ مع الشرکاء من المشائین مساعدةً. ومن أراد الحقّ الذی لا مَجْمَعَة فیهِ، فعليه بطلب ذلك الکتاب [یعنی *الفلسفة المشرقیة*]، ومن أراد الحقّ علی طریق فیهِ ترضّ ما إلی الشرکاء و بسطٌ کثیر، وتلویحٌ بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الآخر، فعليه بهذا الکتاب [یعنی *الشفاء*].^۸

ابن طُقیل تفاوت در سبک و شیوه نگارش بین دو کتاب *شفاء* و *الحکمة المشرقیة* را که ابن‌سینا در اینجا بدان اشاره کرده است، به غلط، به تفاوت این دو کتاب در محتوا و نظریات ارائه شده تعبیر کرده‌است. ابن طُقیل ضمن بازگو کردن سخنان ابن‌سینا [در مقدمه *شفاء*] می‌گوید:

وأما کتب ارسطوطاليس فقد تکفل الشیخ ابوعلی بالتعبیر عما فیها، وجرى علی مذهبهِ، و سلك طریق فلسفته فی کتاب *الشفاء*، وصرّح فی أوّل الکتاب بأنّ الحقّ عنده غیرُ ذلك، وأنّه إنّما آلف ذلك الکتاب علی مذهب المشائین، وأنّ من أراد الحقّ الذی

(1).esoteric

(2).exoteric

لا جَمَجَمَة فِيهِ فَعَلِيه بِكْتَابِه فِي الْفَلْسَفَةِ الْمَشْرِقِيَّةِ.^۹

آن گونه که حتی از نقلهای فوق نیز برمی آید، ابن سینا هیچ کجا به صراحت نمی گوید: آنچه در نظر او حق است، چیزی غیر از آن است که در *شفاء* بیان کرده است، [در واقع] او از تفاوت در نظریات و عقاید [در این دو کتاب] سخن نمی گوید؛ بلکه گفته او در خصوص تفاوت سبک و شیوه نگارش [میان این دو اثر] است.^{۱۰}

ابن طفیل این افسانه را، برای آنکه به ابن سینا بچسباند و از این طریق برای شناخت‌شناسی خودش - که در آن دیدگاه عرفانی نقش اصلی را بازی می کند - مرجعیتی کسب کند، خلق کرده است.^{۱۱} علاوه بر این قطعه، که از صراحت کاملی برخوردار است، از فحوای کلی مقدمه ابن طفیل نیز برمی آید که او در نظر داشته این تصور را ایجاد کند که حکمت مشرقی ابن سینا به گونه‌ای با عرفان در ارتباط است. این واقعیت که ابن طفیل هیچ دسترسی به کتابی از ابن سینا با این عنوان [یعنی *الفلسفة المشرقیة*] نداشته است، این افسانه را [برای او و دیگران] بیش از پیش باورکردنی ساخت، چرا که آنها به چنین کتابی هرگز دسترسی نداشتند تا بتوانند چنین مطلبی را خود تأیید و اثبات [یا رد] کنند. همچنین ابن طفیل از جانب خود، یک عنوان فرعی به *حی بن یقطان* خودش افزوده و در این مسیر گام بیشتری برداشته است: این عنوان فرعی عبارت است از: *فی أسرار الحکمة المشرقیة* [در حقیقت او با این عنوان] جلوه‌ای عرفانی را که می‌خواست [برای فلسفه ابن سینا] پدید آورد، ایجاد کرده است. القائات و افسانه بر ساخته ابن طفیل، زمین پر باری را در نگاشته ای. اف. مِهْرِن^(۱) به دست آورد. او یکی از نخستین شرق‌شناسان غربی بود که به طور منظم درباره ابن سینا به پژوهش پرداخت. وی در مجموعه‌ای از مقالاتی که در شش مجلد نخست مجله دوره‌ای *Le muséon* (۱۸۸۲-۱۸۸۷) به نگارش درآورد، و بویژه در یکی از آنها با عنوان «دیدگاه‌های فلسفه الهی ابن سینا»^{۱۲}، به بحث و تحقیق در این مسأله پرداخت. او کار خود را با پیوندی که ابن طفیل میان حکمت مشرقی ابن سینا و عرفان برقرار کرده بود، آغاز کرد و آن را بسط بیشتری داد، و حتی - تا حد زیادی به پیروی دوباره از القائات ابن طفیل - فهرست آثاری از نگاشته‌های ابن سینا را که احتمالاً مشتمل بر تعالیم عرفانی وی است ارائه نمود. مِهْرِن به هیچ وجه اولین محقق غربی نبود که حکمت مشرقی ابن سینا را اثری عرفانی تفسیر کرد^{۱۳}، اما او نخستین کسی بود که شماری از کتابهای خاص ابن سینا را شناسایی [و منتشر] کرد که - آنگونه که ادعا می‌شود - در بردارنده این حکمت مشرقی عرفانی است. او این متون را در مجموعه‌ای از جزواتی منتشر کرد که عنوان عربی مشترک آنها نیز باری دیگر برگرفته از ابن طفیل بود: *رسائل ... ابن سینا فی اسرار الحکمة*

(1).A.F. Mehren

المشرقیه یا رساله‌هایی از ابن‌سینا دربارهٔ اسرار حکمت مشرقی. عنوان فرانسوی همان جزوات نیز عنوانی تفسیری و تعبیری - [و] نه واقعی - بود: *رسائل عرفانی ابن‌سینا*^(۱) (لیدن ۱۸۸۹-۱۸۹۹). در این سبک، حکمت مشرقی ابن‌سینا رسماً با عرفان یکی دانسته شده است، به رَغم [/ بدون در نظر گرفتن] این واقعیت که آیا در هیچ یک از رساله‌های موجود در این مجلّات نشانی از حکمت مشرقی یا عرفان به معنای دقیق کلمه وجود دارد یا خیر.^{۱۴}

سی. ای. نالینو^(۲) در سال ۱۹۲۵ نسبت به عنوان عربی مجموعه منتشر شده توسط مِهْرَن سرسختانه اعتراض کرد، به این دلیل که چنین عنوانی کاملاً بی‌اساس بوده و هیچ‌گونه دلیل و شاهدهی از خود نُسَخ خطّی بر آن وجود نداشت. اما چنین اعتراضی بی‌نتیجه و بیهوده بود.^{۱۵} مجموعه نوشته‌هایی که مِهْرَن خودسرانه و من‌عندی آنها را عرفانی نامید، از طریق جزوات او مشروعیت مکتوب یافت و سالها بعد در کتاب‌شناسی جورج آنواتی (قنواتی) زیر سرفصل تصوّف ظاهر شد.^{۱۶} آسیب این شناسایی و تعیین هویت بی‌پایه و اساس، رفته رفته بیشتر شد و حتی بر ویرایشها و ترجمه‌های این متون نیز وارد گردید: سلیمان دُنیا در تصحیح خودش از *الإشارات و التنبیها* ابن‌سینا سه نَمَط (۸-۱۰) آخر *اشارات* را - که در زمرهٔ متون منتشر شده در مجموعه مِهْرَن نیز قرار داشت^{۱۷} - زیر عنوان تصوّف به طبع رساند. چنین کاری، دخل و تصرف بیش از حدّ شواهد و نشانه‌های نسخهٔ خطّی است، [زیرا] نسخه‌های *اشارات* اصلاً چنین عنوانی در این جا^{۱۸} ندارند، به همین نحو، سه شرح نوشته شده بر *اشارات* توسط فخر رازی، نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی.^{۱۹} شین. سی. ایناتی* در ترجمهٔ اخیرش از این سه نَمَط، نه تنها عنوان بی‌پایه و اساس سلیمان دُنیا را مجدداً چاپ کرده (تصوّف، ص ۶۷) بلکه حتی آن را در مقدمه (ص ۴) "مرسوم" نیز خوانده است، بی‌آنکه در هر مورد کوچکترین دلیلی ارائه کند و در حالی که خود نیز اذعان دارد که ابن‌سینا هرگز از اصطلاح "صوفی" در *اشارات* استفاده نکرده است.^{۲۰} بروشنی حکمت مشرقی "عرفانی" ابن‌سینا در اینجا مورد پذیرش و قابل باور شده است.

شرح و بسطی شبیه آنچه ذکر شد را در خطّ سیر تفسیری که هنری کُربن و پیروانش برگزیده‌اند می‌توان مشاهده کرد. کُربن، تحت تأثیر دل‌مشغولی دیرین خودش با آثار سُهروردی، در حکمت مشرقی ابن‌سینا نیز همان حکمت اشراقی سُهروردی را می‌دید، علی‌رغم آنکه سُهروردی به صراحت، خود چنین پیشینه و سابقه‌ای را برای فلسفهٔ خودش انکار می‌کرد.^{۲۱} کُربن بدون اعتنا به فقدان شواهد و دلایل کافی، [و] تنها بر اساس یک سنت متأخر ایرانی از خوانش ابن‌سینا به شرح و تفصیل این مطلب پرداخت و از طریق ارائهٔ تفاسیری تخیلی از قصه‌های رمزی ابن‌سینا، روایت‌هایی خیالی دربارهٔ اشراق‌گروی ادعا شده برای ابن‌سینا بر ساخت.^{۲۲} برخی از پیروان کُربن - بویژه سید

(1). *Traitées mystiques d'Avicenne*

(2). C.A. Nallino

حسین نصر - در این امر با اعتقاد کامل عیناً از او پیروی کردند. او در سال ۱۹۹۶ مقاله‌ای دربارهٔ "حکمت مشرقی" ابن سینا نگاشت و در آن ادعای خودش را تکرار کرد که آن (یعنی حکمت مشرقی) «حکایتگر گامی در مسیر آن عالم عقلانی است که تحت سیطره اشراق و عرفان قرار دارد»، بدون آنکه هیچ اشاره‌ای به متنی از ابن سینا کند - البته بجز مقدمه کتاب *المشقیین*، که در آن هم ابن سینا چیزی دربارهٔ اشراق و عرفان نمی‌گوید.^{۲۳} هم در مورد حکمت مشرقی "عرفانی" و هم در مورد حکمت "اشراقی" [ابن سینا] رویکردی که طرفداران آن اتخاذ کرده‌اند، همانند رویکرد آن سرسپردهٔ متعصب مذهبی است که هیچ میزانی از ادله و شواهد واقعی نمی‌تواند او را از عقیدهٔ خودش منصرف سازد. این دیدگاهها هیچ ربطی به ابن سینای تاریخی یا حکمت مشرقی او ندارد، بلکه آنها صرفاً ما را از باورهای شخصی حامیان آنها مطلع می‌کنند که می‌کوشند آن باورها را به عنوان [یک دسته] نظریات علمی ارائه کنند.

۳. عنوان اثر

تا بدینجا از نام بردن عنوان اثر ابن سینا در حکمت مشرقی اجتناب کرده‌ام، به این دلیل که شک و تردیدی که در تحقیق پیشین خودم از آن بحث کرده‌ام، همچنان باقی است.^{۲۴} به اختصار، مشکل آن است که ما هیچ دلیل و مدرک مشخص و مسلمی دربارهٔ عنوان دقیق کتاب ابن سینا نه از خود او و نه از شاگردان بلاواسطه او در دست نداریم. قدیمی‌ترین و به ظاهر قابل اعتمادترین گواهی که در اختیار داریم، عنوانی است که بر نسخهٔ این اثر ابن سینا نوشته شده است. (قاهره، دارالکتب، حکمة ۶ ام) این نسخه به دست عبدالرزاق الصبجناخی (در حدود میانهٔ قرن ششم هجری) استنساخ شده و او این اثر را کتاب *المشقیین* خوانده است.^{۲۵} با این وصف، تقریباً در همان زمان ظهیر الدین بیهقی (م ۵۶۵ = ۱۱۶۹ میلادی) از آشنایان و معاصران جوانتر وی، از این کتاب با عنوان *الحکمة المشرقیة* یاد کرده است.^{۲۶} نامی که بیهقی از آن یاد کرده است پس از او تا حدودی مورد تأیید فخرالدین رازی (م ۶۰۶ ق / ۱۲۰۹ م) نیز قرار گرفته است به طوری که وی از بخش بازماندهٔ این اثر در منطق، زیر عنوان *الحکمة المشرقیین* مطالبی نقل کرده است.^{۲۷} در تمام نسخ خطی بعدی این اثر، نامی که غالباً بر آن نقش بسته است عنوان *الحکمة المشرقیة* است. برای تسهیل در ارجاعات - و از آنجا که در این مقاله غالباً باید دربارهٔ همین نسخ خطی صحبت کنم - من نیز از این اثر با عنوان *الحکمة المشرقیة* یاد خواهم کرد.

۴. محتوای *الحکمة المشرقیة*

اگرچه این کتاب به طور کامل باقی نمانده است اما ابن سینا در مقدمهٔ بازماندهٔ این اثر هم به یک

طبقه‌بندی از علوم (یا بخشهای حکمت) ارائه می‌کند، که می‌توان آن را به عنوان رؤس مطالب و مندرجات بالقوة این اثر در نظر گرفت، و هم توضیحی در خصوص اینکه وی در واقع به کدام یک از این بخشها خواهد پرداخت. طبقه‌بندی او از علوم متفاوت است با آن چیزی که او در جای دیگر مطرح کرده و [در عین حال] موافق با شکل‌گیری و تکوین اندیشه او به دور از مدل‌های سنتی ارسطویی است.^{۲۸} او به وسیله تقسیم‌بندی و درانداختن طرحی که در پی می‌آید از یک راه و روش دقیق طبقه‌بندی تبعیت می‌کند.^{۲۹}

(طبقه‌بندی علوم)

همه علوم همه ادوار تقسیم می‌شود به:

- الف. علمی که تنها برای یک دوره محدود، مناسب و مورد نیازاند.
- ب. علمی که در همه دوران و اعصار بدانها نیاز است. (جمع اجزاء الدهر) = فلسفه (حکمت)
 - الف) علوم فرعی و تبعی (توابع و فروع) مثل: طب، کشاورزی، نجوم و مانند اینها
 - ب) علوم اصلی (اصول)
 - ۱. علوم آلی و ابزارى مثل: منطق
 - ۲. علوم اصالی و بنیادی
 - ۱. علم نظری
 - الف. علم طبیعی
 - ب. علم ریاضی
 - ج. [مابعد الطبیعه ۱] الهیات (علم الهی)
 - د. [مابعد الطبیعه ۲] علم کلی
 - ۲. علوم عملی
 - الف. علم اخلاق
 - ب. تدبیر المنزل
 - ج. تدبیر المدینه
 - د. الصنعة الشارعة (الشرعیة)

ابن سینا مقدمه خودش را با افزودن این مطلب خاتمه می‌دهد که وی قصد ندارد در *الحکمة المشرقیة* به تمام بخشهای فلسفه پردازد، بلکه تنها آن مباحثی را مطرح می‌کند که باعث اختلاف نظر می‌شود [و در آنها اختلاف نظر وجود دارد]. او به ترتیب - قاعدتاً به همان ترتیبی که در واقع در کتاب مطرح شده‌اند - از منطق، هر دو بخش مابعد الطبیعه (یعنی: علم کلی و علم الهی)، طبیعیات و تنها آن بخش از فلسفه علمی نام می‌برد که برای شخصی که در پی سعادت و نجات است، لازم

است. بر این اساس و بر پایه ادله و شواهدی که از نُسَخ خطی بازمانده بدست می‌آید، می‌توان فهرست مطالب *الحکمة المشرقیة* را بر طبق آنچه در پی می‌آید خلاصه کرد: (بخشهایی از کتاب که باقی نمانده است یا هنوز محل آنها مشخص نیست، در گروه قرار داده شده است.)

(مندرجات *الحکمة المشرقیة*)

(ب) علوم اصلی (اصول)

۱. علم آلی: منطق

• فنّ اوّل در تصوّر و تصدیق

(۱) تصوّر

الف. ایساغوجی (کلیّات خمس)

ب. تعریف

(۲) تصدیق

الف. تحلیل‌های اولی

[ب: تحلیل‌های ثانویه]

• فنّ دوم در جدل، مغالطات، خطابه، شعر(?)^{۳۰}

۲. علوم اصالی

الف. علوم نظری

[۳. ما بعد الطبیعه ۱: علم الهی]

[ما بعد الطبیعه ۲: علم کلی]

۱. علم طبیعی^{۳۱}

الف. فی الطبیعیات (السّماع الطبیعی)

ب. فی السماء و العالم

ج. فی الكون و الفساد

د. فی الأفعال و الإنفعالات

ه. فی الآثار العلویة (جو شناسی)

و. فی النفس

[ز. فی حیوان]

[ب. علوم عملی]

[۴. الصّناعة الشرعیة]^{۳۲}

بنابراین ما تقریباً نیمی از کل کتاب را در اختیار داریم، [و لذا] از این اثر بیش از مقدار لازم برای امکان‌پذیر ساختن ارائه یک تصویر نسبتاً دقیق از ماهیت و گرایش‌های کلی آن کتاب باقی مانده است.

۵. نُسخ خطی و انتقال آنها

نُسخ خطی زیر باید به فهرستی که من از نُسخ خطی *الحکمة المشرقیة* در تحقیق پیشینم^{۳۳} ارائه کرده‌ام، افزوده شود.

الف. منطوق:

۱- نسخه کتابخانه [آیه الله] نجفی مرعشی، قم، شماره ۲۸۶، برگه‌های ۲۴-۳۲. بر اساس عبارات آغازین و پایانی مندرج در فهرست، می‌توان حدس زد که این نسخه، بخش اعظمی از متن تصحیح شده در قاهره (منطق المشرقیین) را در بر داشته باشد، یعنی از ابتدا تا ص ۳۷ سطر ۷ از متن منتشر شده. انتهای نسخه نیز به روشنی افتاده است. تاریخ نگارش این مجموعه فلسفی ۱۰۷۲ قمری = ۱۶۶۱-۲ میلادی است.^{۳۴}

۲- نسخه خطی محفوظ در کتابخانه مجلس سنای تهران به شماره ۸۲، برگه‌های ۱۲۹-۱۴۱. تاریخ استنساخ در فهرست نیامده است. بر اساس فهرست، نسخه از ابتدا کامل نیست و افتادگی دارد.^{۳۵}

ب. طبیعیات

کتابخانه احمد ثالث پاشا در استانبول، نسخه شماره ۲۱۲۵، برگه‌های ۶۹۵-۵۹۷، برگ ۶۹۵ بیانگر آن است که این نسخه به دست محمد بن عبدالله الشجاعی الفارسی در تاریخ ۲۱ ذی القعدة سال ۸۹۳ هجری (= اکتبر ۱۴۸۷م) استنساخ شده است. عنوان اثر - چنانکه بر برگه ۵۹۷ آمده - چنین است: « کتاب حکمة المشرقی الطبیعی، تصنیف الشیخ رئیس ابی علی بن سینا رحمه الله ».

بجز نسخه موجود در کتابخانه قاهره (حکمت/ ۶م) که تنها شامل بخش منطق این کتاب است، چهار نسخه از بخش طبیعیات این اثر را تاکنون توانسته‌ام بررسی کنم. (استانبول، احمد ثالث پاشا، ش ۲۱۲۵؛ آیاصوفیه، ش ۲۴۰۳؛ نور عثمانیه، ش ۴۸۹۴؛ و لایپزیگ، ش ۷۹۶). اگرچه اکنون زمان آن نیست که به توصیف مبسوط این نسخ بپردازم ولی بد نیست برخی از مشخصات کلی آنها را یادآور شوم. روشن است که این چهار نسخه خطی - که نسبتاً متأخر نیز هستند - همگی به یک نسخه اصل واحد می‌رسند؛ [زیرا] در همه این نسخ، یک افتادگی قابل ملاحظه‌ای وجود دارد که متن را در میانه یک جمله قطع کرده و آن را به نیمه دوم جمله دیگر در پنج صفحه پایین‌تر متصل می‌کند. متن مذکور که مشابه است با مطالب کتاب چهارم، فصل ۲- ۱ از کتاب *النفس شفاء* بدین

قرار است: (به نقل از نسخه شماره ۲۱۲۵ کتابخانه احمد ثالث پاشا، برگ ۶۷۴)
 فربما كان المصير من المعنى إلى الصورة، فكان المتذكر > ... < تركيب صور بأعيانها
 وتحليلها على وجه يقع للنفس فيها غرض صحيح فلا يتمكن المتخيلة لذلك من
 التصرف على ما لها أن تتصرف عليه بطباعها، بل تكون منجزة مع تصريف النفس
 الناطقة إياها، والثاني أن تصرفها عن التخيلات

در هر چهار نسخه، متن ادامه پیدا می‌کند تا آنجا که اشاره کردم یک افتادگی وجود دارد. این
 افتادگی بعد از کلمه « المتذكر » آغاز می‌شود (ص ۱۶۷، خط آخر در ویرایش فضل الرحمان از
 کتاب النفس شفاء^{۳۶}) و قبل از کلمه « تركيب » خاتمه می‌یابد (در ص ۱۷۲ سطر ۶ از ویرایش
 فضل الرحمان از کتاب النفس). اینکه در اینجا یک افتادگی در کار است و نه صرفاً یک "وصله
 کاری" که توسط خود ابن سینا صورت گرفته باشد، امری است که از چند چیز می‌توان بدان پی برد:
 اولاً: عبارت موجود در نسخ خطی الحکمة المشرقية که در آن کلمات « المتذكر تركيب » آمده است
 هیچ معنا و مفهومی ندارد. ثانياً: در جملاتی که از الحکمة المشرقية نقل کردیم از آغاز تا کلمه « و
 الثاني » هیچ نظیری برای کلمه « أحدهما » - که در متن کامل شفاء آمده است (ص ۱۷۲، سطر ۵
 از ویراست فضل الرحمان) - دیده نمی‌شود.
 [متن مورد بحث از شفاء عبارت است از:

ثم إن القوة المتخيلة قوة قد تصرفها النفس عن خاص فعلها بوجهين: تارةً مثل ما
 يكون عند اشتغال النفس بالحواس الظاهرة و صرف القوة المصورة إلى الحواس
 الظاهرة وتحريكها بما يورد عليها منها حتى لا تسلم للمتخيلة المفكرة فتكون المتخيلة
 مشغولة عن فعلها الخاص وتكون المصورة أيضاً مشغولة عن الانفراد بالتخيلة ويكون
 ما تحتاجان إليه من الحس المشترك ثابتاً واقعاً في شغل الحواس الظاهرة، وهذا
 الوجه هو وجه، وتارةً عند استعمال النفس إياها في أفعالها التي تتصل بها من التمييز
 والفكرة. وهذا على وجهين أيضاً: أحدهما أن تستولى على المتخيلة فتستخدمها
 والحس المشترك معها في تركيب صور بأعيانها وتحليلها على جهة يقع للنفس فيها
 غرض صحيح، ولا تتمكن المتخيلة لذلك من التصرف على ما لها أن تتصرف عليه
 بطباعها، بل تكون منجزة مع تصريف النفس النطقية إياها انجراراً، والثاني أن تصرفها
 عن التخيلات التي لا تطابق الموجودات من خارج فتكفها عن ذلك استبطالاً لها فلا

تتمکن من شدّة تشبیحها وتمثیلها. *الشفاء، الطبيعيات*، ج ۲، ص ۱۵۳، چاپ قاهره و افست کتابخانه مرعشی قم]

به نظر می‌رسد که احتمالاً در آینده نُسخ خطی بیشتری از این اثر شناسایی شود، با این حال، اینکه آن نُسخ خطی تازه‌یاب حاوی مطالب جدیدی از بخشهای مفقود کتاب باشند، قابل تردید و بعید به نظر می‌رسد. با این وصف، آنچه مشکل ساز است این است که دو بخش منطقی و طبیعیات *الحکمة المشرقیة* تاکنون فقط در یک نسخه خطی در کنار هم یافت شده‌اند. به نظر می‌رسد که این دو بخش، از همان ابتدا به‌طور جداگانه نقل شده‌اند و این ویژگی خاص در نقل کتاب احتمالاً ناشی از اوضاع و احوال مختلف آسیب و تخریب نسبی [نسخه‌های] آن اثر بوده است. این واقعیت که هر چهار نسخه موجود از بخش طبیعیات *الحکمة المشرقیة* - که بیشتر، از آنها سخن گفته شد - در نهایت به یک نسخه اصل واحد می‌رسند نیز ممکن است مُشعر به این مطلب باشد که از این کتاب تنها یک نسخه خطی از گزند حوادث در امان مانده است. با وجود این، تبیین ارتباط و نسبت دقیق میان این چهار نسخه خطی موکول به تصحیح و انتشار متن کتاب است. در حال حاضر برای من تأمل در باب مسائل مربوط به نحوه انتقال [و گسترش نُسخ] *الحکمة المشرقیة*، بدون وجود ادله و شواهد کافی در این خصوص، نابجا و نا بهنگام است.^{۳۷}

این چهار نسخه موجود از بخش طبیعیات نیز پرسشهای جالبی را در خصوص انتقال و انتشار بخش بازمانده این اثر فراروی ما قرار می‌دهند. یکی از این نسخه‌ها، یعنی لایپیگ ۷۹۶ والرز، به خط مغربی کتابت شده است که اگر نه حاکی از خصیصه غربی اصل نسخه اثر باشد، دست کم نشان دهنده مغربی بودن کاتب آن است. آیا *الحکمة المشرقیة* در شمال آفریقا و اندلس شناخته شده بود؟ و اگر چنین بوده، در چه زمانی؟ دوم آنکه: نسخه دیگر این اثر، که در کتابخانه بادلین^(۱) [دانشگاه آکسفورد] نگهداری می‌شود (Pococke 181 = Hebrew 400 Uri) به حروف عبری نوشته شده است. آیا کاتب این نسخه که آن را استنساخ کرده و کسانی که آن را در تملک خود داشته‌اند، در مشرق یا در اندلس زندگی می‌کرده‌اند؟^{۳۸} سرانجام اینکه، باخبر گشتم که ربی اِبْنر از اهالی بورگوس^(۲) - عالم یهودی قرن سیزدهم و چهارهم میلادی [هفتم و هشتم هجری] که تغییر کیش به مسیحیت داد - در برخی از آثار خود که به زبان اسپانیایی باقی مانده است، از *الحکمة المشرقیة* ابن سینا یاد کرده است.^{۳۹} هرچند عباراتی که ربی اِبْنر به عنوان مطالب منقول از حکمت مشرقی ابن سینا آورده

(1).Bodleian

(2).Rabbi Abner of Burgos

است مشکوک به نظر می‌رسد و به سادگی در هیچ‌یک از بخشهای بازمانده این اثر قابل تشخیص و شناسایی نیست، [با این حال] همچنان سؤال پیشین باقی می‌ماند؛ این احتمال که اصل عربی کتاب *الحکمة المشرقیة* در اندلس شناخته شده بود در واقع بعید است، اما با توجه به خط مغربی نسخه لایپزیگ چنین احتمالی را هم نباید یکسره نادیده گرفت. تمامی این سؤالات جالب و کنجکاوی آفرین باید بر اساس تحقیقات بیشتر بر روی نسخ خطی و متن *الحکمة المشرقیة* پاسخ داده شود.

۶. مقایسه سبک نگارش *الحکمة المشرقیة* با *الشفاء*

آن بخش از *الحکمة المشرقیة* که به علم النفس اختصاص یافته است، مبسوط‌ترین قسمت در میان بخشهای بازمانده از این کتاب است. این مطلب می‌تواند بخوبی اهمیت این موضوع را نزد ابن سینا نشان دهد. این مبحث ۳۷ برگه از نسخه احمد ثالث پاشا (برگه‌های ۶۹۵ - ۶۵۸) را شامل می‌شود، در حالی که کل مباحث مطروحه قبلی در طبیعات تنها ۶۱ برگه (۶۵۸ - ۵۹۷) را به خود اختصاص داده است. همچنین این قسمت همان بخشی است که شباهت بسیاری به متن *شفاء* دارد. در واقع آن بخش، رونوشتی دقیق و کلمه به کلمه است [از آن چیزی که در *شفاء* آمده] تنها با برخی حذفها و تغییرات در عبارات و الفاظ. روشن است که ابن سینا به گاه نوشتن کتاب *الحکمة المشرقیة* متن *شفاء* را پیش روی خود داشته و با ایجاد اصلاحات و تغییراتی در آن به نگارش *الحکمة المشرقیة* پرداخته است. همین امر زمینه یک مقایسه بسیار مفصل میان *شفاء* و *الحکمة المشرقیة* را فراهم می‌آورد و به ما این اجازه را می‌دهد که تفاوت‌های موجود میان این دو اثر را در نحوه تألیف و نگارش به نحوی دقیق درک کنیم. به عبارت دیگر، اکنون قادریم که گفته ابن سینا در مقدمه *شفاء* - مبنی بر اینکه تفاوت *الحکمة المشرقیة* با *شفاء* تنها در رویکرد و سبک نگارش است نه در مطالب و نظریات - را بیازماییم. در ادامه، شواهد و ادله‌ای را به این مضمون ارائه خواهیم کرد.

بهترین گواه درباره مراد ابن سینا از عبارتی که در مقدمه *شفاء* آورده - آنجا که می‌گوید: « در *الحکمة المشرقیة* دیدگاهها و نظرات دیگر فلاسفه مشایی را نیاورده و مد نظر قرار نداده‌ام » - در فصل دوم از کتاب اول " فی النفس " *شفاء* آمده است که وی در طی آن، به تفصیل دیدگاههای یونانیان را در خصوص " نفس " مورد بحث و بررسی قرار داده‌است. این بخش از *شفاء* به نوبه خود به موازات فصلهایی است که ارسطو در کتاب " فی النفس " خود آورده است. [اما] ابن سینا در *الحکمة المشرقیة* با بیان یک جمله از [پرداختن] به کل موضوع صرف نظر کرده‌است:

إنه قد حُكي في التعليم الأول و في كتاب الشفاء آراء القدماء في ماهية النفس واختلافاتهم فيها، وأورد في الموضوعين جميعاً مناقضاتهم. فمن أحب معرفة ذلك

فلیرجع إليها، وهنا تقتصرُ علی بیان الرأی الحق.^{۴۰}

یعنی:

دیدگاهها و نظرات قُدا در خصوص ماهیت نفس و همچنین اختلافات آنها در این موضوع در تعلیم/اول [یعنی آثار ارسطو] و کتاب شفاء نقل شده است، و در هر دو موضع، [نقدها] و نقض‌هایی که بر آراء ایشان وارد است بیان گردیده. پس هر آن کس که هوای آشنایی با آنها را دارد باید بدانها رجوع کند، و ما در اینجا [فقط] به بیان رأی حق اکتفا می‌کنیم.

این گفتار که هیچ نیازی به شرح و تفسیر ندارد، نشان می‌دهد که سرشت *الحکمة المشرقیة* سرشتی قاعده‌مند و نظام بنیاد است نه تاریخی. در واقع ابن‌سینا در *الحکمة المشرقیة* درصدد آن است که آنچه را در هر موضوع مورد بحث "رأی حق و صحیح" می‌داند مطرح نماید بدون آنکه بخواهد به ادله و براهینی که پیش از این اقامه شده است اما پس از آن به نحو قابل قبولی ابطال گردیده، توجه نماید. از این حیث، کتاب *شفاء* آشکارا جامع‌تر [از *الحکمة المشرقیة*] است. ابن‌سینا در *شفاء* تنها به بیان نظرات حق و آرای صحیح اکتفا نکرده است بلکه به استدلالها و براهینی هم که دیگر فلاسفه اقامه کرده‌اند و همچنین به ابطال آنها نیز پرداخته است. نمایش جزم‌اندیشانه‌ای از نظر حق بدون توجه به نظرات مخالفی که به طور حتم مجادلاتی را - همان تفرقه‌ها و چنددستگی‌هایی که ابن‌سینا در مقدمه *شفاء* یادآور شده است - به هنگام احتجاج مفصل بر ضد عقایدی که ابن‌سینا آنها را غلط می‌انگارد و به سود آن دسته از نظراتی که آنها را بر حق می‌داند پدید می‌آورد، آشکارا اقدامی دور‌اندیشانه در برابر ایجاد اختلافات و تفرقه‌هایی است که وی در همان قطعه بدان اشاره کرده است.

این امر نوعی حذف را در متن *الحکمة المشرقیة* در قیاس با متن کاملتر موجود در *شفاء* پدید آورده است. [تغییرات] دیگر [اعمال شده در *الحکمة المشرقیة*] عبارت است از حذف کل جملات یا بندهایی از *شفاء* که مطلبی جزئی را توضیح داده یا به تشریح یک نکته پرداخته و در نتیجه پیوستگی و اتصال بحث اصلی را از بین برده است، و همچنین تغییرات پراکنده در چینش عبارات متن به گونه‌ای که ادله و براهین صریح‌تر و مستقیم‌تر ارائه شوند. سبک نگارشی مفصل و آکنده از مطلب کتاب *شفاء* القاء می‌کند، اشاره دارد یا به نحو کنایی حکایت دارد از آنچه که برهان و دلیل صریح در صدد بیان آن است، [اما] سبک صریح و مستقیم *الحکمة المشرقیة* ادله را به گونه‌ای بیان می‌کند که گویا به فکر شخصی رسیده است که ذاتاً با ذکاوت بوده و در معرض اثر گمراه‌کننده دیدگاههای اشتباه قرار نگرفته است. [یعنی در *شفاء*، حقایق به سبک تلویحی و ضمنی بیان شده است ولی در

الحکمة المشرقیة به صورت صریح و بی‌پرده. خلاصه آنکه: ابن سینا در *شفاء*، در خصوص یک موضوع ابتدا به دیدگاه‌های مختلف درباره آن اشاره کرده است و سپس به نقد و ابطال نظرات اشتباه پرداخته و در نهایت قول حق و مختار خود را مطرح نموده است، ولی در *الحکمة المشرقیة* به نظرات دیگر و آراء باطل نپرداخته است و صرفاً قول حق و برگزیده خود را به طور روشن و صریح تبیین کرده است. [این مطلب، همان چیزی است که ابن سینا در توصیف شیوه تألیف *شفاء* در مقدمه آن یادآور شده است: آن [یعنی کتاب *شفاء*] تا حدی در موافقت و مساعدت با مشائین نگاشته شده، و شرح و بسط بیشتری یافته است و در آن اشاره و تلویحی شده است به آنچه که مؤدای برهان صریح و روشن است:

[و أمّا هذا الكتاب [یعنی *الشفاء*] فأكثر بسطاً، وأشدّ مع الشركاء من المشائين مساعدةً. و من أراد الحقّ الذي لا مَجْمَعَةَ فيه، فعليه بطلب ذلك الكتاب [یعنی *الفلسفة المشرقیة*]، و من أراد الحقّ على طريق فيه ترضّ ما إلى الشركاء وبسطٌ كثير، وتلويحٌ بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب [یعنی *الشفاء*]. ابن سینا، *الشفاء*، المنطق، المدخل، تصحيح الأهوانی، الخدیری، قاهره ۱۹۵۲، ص ۱۰.]

برای نمونه می‌توانیم محتوای مقاله اول فصل پنجم از کتاب *شفاء* را با بخش هم نظیر آن در *الحکمة المشرقیة*، برگ‌های ۶۶۲ تا ۶۶۵ از نسخه احمد ثالث پاشا به شماره ۲۱۲۵، به تفصیل بررسی کنیم. این فصل - که در واقع مروری سریع بر قوای نفس است - در اصل توسط ابن سینا در رساله "حال النفس الإنسانیة" تألیف شده است و متعلق است به دوره‌ای که من آن را دوره انتقال و گذار فعالیت خلاق [و سازنده] او می‌نامم^{۴۱} (یعنی دهه اول قرن پنجم هجری قمری). این بخش در *نجات*، *شفاء* و *الحکمة المشرقیة* بازنویسی شده است و در آنها اصلاحات ویرایشی اندکی در راستای کمک به اهداف مختلفی که این آثار متنوع دنبال می‌کنند، صورت گرفته است. طبعاً یک پژوهش جدی واپسین درباره دیدگاه ابن سینا در خصوص نفس باید همه این آثار را به‌طور همزمان تحلیل و بررسی کند. اما در حال حاضر ما مطالعه خود را تنها به مقایسه *شفاء* با *الحکمة المشرقیة* محدود می‌سازیم. بندهایی که در زیر از آنها بحث می‌شود جهت تسهیل در ارجاع شماره‌گذاری شده‌اند.

بند ۱. (صفحه ۳۹ سطر ۱۳ تا صفحه ۴۰ سطر ۴ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان = *الحکمة المشرقیة* برگ ۶۶۲ از سطر ۱۰-۱۵) این دو تکه از متن، تقریباً کلمه به کلمه یکسانند مگر در تعریف *غذاء*، که در *شفاء* آمده (ص ۳۹ س ۱۸-۱۶) ولی در *الحکمة المشرقیة* حذف شده است. این

تعریف، شبیه - و در واقع عصاره - بحث مطرح شده در کتاب *النفس ارسطو* (De anima II.4, 416a20-b20) است که دیدگاه‌های مختلف در خصوص طبیعت غذا را ارائه کرده‌است. از آنجا که این تعریف دارای رگه‌های تاریخی است، ابن‌سینا آن را از *الحکمة المشرقیة* حذف کرده است. در حقیقت این تعریف چیزی به موضوع مورد بحث - یعنی تعریف نفس نباتی به عنوان کمال نخستین بدن طبیعی که اندامهایی با قابلیت تولید مثل، رشد و تغذیه دارد - نمی‌افزاید. فهم عرفی و عادی از غذا در تعریف نفس نباتی برای اغراض ابن‌سینا کافی بوده و او بر همین اساس تعریف غذا را در متن *الحکمة المشرقیة* نیاورده است. ابن‌سینا اولین بار این تعریف [از غذا] را در رساله *حال النفس الإنسانیة* ذکر کرده است،^{۴۲} ظاهراً به دلایلی همچون وضوح بیشتر و احتمالاً خودنمایی؛ [چرا که] ابن‌سینا تمام معرفت فلسفی باستانی را جذب کرده بود و در این مرحله نسبتاً آغازین حرفه خودش می‌خواست آن معرفت را در آثار خود به نمایش بگذارد. پس از آن، این تعریف در *تجات (النجاة، قاهره ۱۳۳۱ق، ص ۲۵۸، س ۴-۶)* و *شفاء* نیز - حتماً به دلایل دیگری از جمله جامعیت و فراگیری - نقل شده است ولی از متن *الحکمة المشرقیة* به دلایلی که پیش از این بدان اشاره شد، حذف گردیده است.

بند ۲. (صفحه ۴۰ سطر ۴-۱۳ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان = *الحکمة المشرقیة* برگ ۶۶۲ از سطر ۱۵-۱۹). ساختار این بند، در دو متن مورد بحث (*شفاء* و *الحکمة المشرقیة*) به بهترین نحو تفاوت سبک‌شناختی میان این دو اثر را توضیح می‌دهد. همان مطلبی که ابن‌سینا از آن به سبک تلویحی و ضمنی بیان حقایق در *شفاء* در برابر رویکرد صریح و بی‌پرده *الحکمة المشرقیة* در تبیین مطالب یاد کرده است. متن مورد نظر از *شفاء* در ویراسته فضل الرحمان از این اثر قابل مطالعه است و متن مشابه آن در *الحکمة المشرقیة* هم در اینجا نقل می‌شود. جهت سهولت در تطبیق، در کنار هر جمله شماره سطر مطابق با آن در ویراسته فضل الرحمان وارد شده است.

5a وكان من الواجب أن نجعل كل أول شرطاً مذکوراً فی رسم الثانی

10 فنجعل النباتیة جنساً للحيوانیة

11 والحيوانیة جنساً للإنسانیة، فنأخذ الأعم فی حد الأخص

b 5 لا سیما إن أردنا أن

6 نحد رسم النفس لا القوة النفسانیة التي للنفس بحسب ذلك الفعل

7 وسنعلم [كذا والظاهر: وسنعلم]

8 من بعد الفرق بين النفس الحيوانية وبين قوة الإدراك والتحريك وبين النفس

9 الناطقة وبين القوة على الأمور المذكورة من التمييز وغيرها

12 فإن قصدنا بالتحديد هذه القوى الخاصة لها

13 فرمّا قنع بما قيل من الحدود

اول از همه، باید به عبارات توصیفی که ابن سینا در *شفاء* از آنها استفاده کرده است (و در زیر بر آنها تأکید می‌شود) توجه داشت. در بخش نخست از *شفاء* پس از تعریف سه نفس به نحو پشت سر هم، ابن سینا بحث را ادامه می‌دهد تا آنجا که در همان آغاز فقره دوم می‌گوید: «لولا العادة»، یعنی: برای بیان تعریف سه نفس نباتی، حیوانی و انسانی، یکی پس از دیگری، بدون هیچ ذکر از روابط و پیوندهای کلی آنها [با یکدیگر]، "بهتر آن بود که هر یک از آنها (یعنی هر یک از سه نفس) را شرط لازم و قبلی در تعریف بعدی بدانیم، و این در صورتی است که در واقع کسی بخواهد تعریفی از خود نفس ارائه کند، و نه از قوه نفسانی که نفس آن را بر حسب عملکرد خاصی دارا است." [نص کلام وی در *شفاء* چنین است:

لنعدّ الآن قوى النفس عدداً على سبيل الوضع، ثم لنشتغل ببيان حال كل قوه، فنقول: القوى النفسانية تنقسم بالقسمة الأولى أقساماً ثلاثة: أحدها النفس النباتية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمي ويغتنى، والغذاء جسم من شأنه أن يتشبه بطبيعة الجسم الذي قبل إنه غذاؤه، فيزيد فيه مقدار ما يتحلل أو أكثر أو أقل. والثاني النفس الحيوانية، وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والثالث النفس الإنسانية، وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. ولولا العادة لكان الأحسن أن يجعل كل أول شرطاً مذكوراً في رسم الثاني إن أردنا أن نرسم النفس لا القوة النفسانية التي للنفس بحسب ذلك الفعل. فإن الكمال مأخوذ في حد النفس لا في حد

قوة النفس. (*الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۳۲ چاپ قاهره، افست قم*)

و چند خط بعد او می‌افزاید که چگونه او خود این نحوه از تعریف را ارائه کرده بود اگر [رعایت عرف و] عادت نبود، همان‌گونه که در *شفاء* این کار را کرده است آنجا که می‌گوید:

[فإن أردت الإستقصاء، فالصواب أن تجعل النباتية جنساً للحيوانية، و الحيوانية جنساً للإنسانية، و تأخذ الأعم في حد الأخص. (همانجا)]

اگر توضیح و تفصیل این مطلب را می‌خواهی پس درست آن است که نفس نباتی را جنس نفس حیوانی قرار دهی، و نفس حیوانی را جنس نفس انسانی در شمار آوری و مفهوم عامتر را در تعریف خاص‌تر بگنجانی.

در *الحکمة المشرقیة* عبارات توصیفی و عذرهای وارد شده در *شفاء* نیامده است و [الفاظ و چینش عبارات] بند مذکور دگرگون شده تا آنچه را که وی معتقد است شیوه درست تعریف است، در همان آغاز بیان کند بدون آنکه آشکارا تصریح کند که طریقه درست تعریف همین است: ضروری است هریک [از سه تعریف متقدم را] شرط لازم در تعریف بعدی بدانیم، پس نفس نباتی را جنس نفس حیوانی قرار می‌دهیم، و نفس حیوانی را جنس نفس انسانی، در نتیجه مفهوم اعم را در تعریف اخص می‌گنجانیم. بویژه اگر بخواهیم نفس را تعریف کنیم و نه قوه نفسانی را که نفس به حسب فعل خاصی آن را دارا است.

در این بازنویسی، از آنجا که بخش اول جمله به واسطه عبارت استثنائی به‌ویژه " (لا سیما) " به بخش دوم متصل گردیده است، عبارت توضیحی مذکور در *شفاء* (فإن الکمال مأخوذ فی حد النفس لا فی حد قوه النفس) که اشاره‌ای است به فهم درست از این بند، از متن *الحکمة المشرقیة* حذف شده است.

همچنین باید توجه داشت که این بند نه در رساله *حال النفس الإنسانیة* آمده است و نه در *نجات*، بلکه عبارات جدیدی است که ابن‌سینا در *شفاء* نگاشته و بدان افزوده است. آشکارا مطالب این قسمت، تنظیم دقیقی است از درک تازه ابن‌سینا در خصوص ارتباط میان این سه نفس که بعدها به هنگام تألیف *شفاء* برای او حاصل شده است و پس از آن، صورت مهذب و اصلاح شده آن در *الحکمة المشرقیة* آمده است.

تدوین نهایی *الحکمة المشرقیة* درست به همان اندازه *شفاء* سازشکارانه و مصلحت‌آمیز است؛ یعنی نسبت به کسانی که پیرو تفلسف مرسوم و متداول اند ستیزه‌جو و ناسازگار نیست، مع ذلک این شیوه نه به جهت تملق و مڈاهنه بلکه - به تعبیر خود ابن‌سینا - نوعی اقدام دوراندیشانه در برابر ایجاد اختلاف و تفرقه‌افکنی بوده است.

بند ۳. (صفحه ۴۳ سطر ۲-۱۲ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان = *الحکمة المشرقیة* برگ ۶۶۳ از سطر ۷-۱۳). در این بند که درباره قوای ادراکی درونی انسان است از *الحکمة المشرقیة* جمله‌ای حذف شده است (*شفاء* ویرایش فضل الرحمان، ص ۴۳، س ۳-۵) که در آن ابن‌سینا میان " ادراک

مع الفعل " و " ادراک لا مع الفعل " و میان " ادراک اولیه [الإدراک الأول] " و " ادراک ثانویه [الإدراک الثانی] " تمایز نهاده است.

بند ۴. (صفحه ۳۳ سطر ۱۳ تا صفحه ۴۴ سطر ۳ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان). کل این بند که تفصیل بیشتری است در باب موضوع ادراک مع الفعل و ادراک لا مع الفعل و نیز ادراک اولیه و ثانویه، در *الحکمة المشرقیة* حذف گردیده، درست همان طوری که جمله مرتبط با این موضوع در بند پیشین حذف شده است.

بند ۵. (صفحه ۴۴ سطر ۱۱ تا صفحه ۴۵ سطر ۲ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان). این بند از نو برای *شفاء* نوشته شده و در رساله *حال النفس الإنسانیة* و کتاب *نجات* نیامده است، به همین نحو در *الحکمة المشرقیة* نیز حذف شده است. این قسمت، مربوط است به توضیحی درباره تفاوت میان حواس ظاهری (خارجی)، حس مشترک (فئطاسیا)، و قوه مصوره. بند ۶. (صفحه ۴۷ سطر ۷ - ۱ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان). این بند از *شفاء* که درباره جنبه‌های مختلف شخصیت انسانی است که از قوای جسمانی او ناشی می‌شود، در *الحکمة المشرقیة* حذف شده است.

بند ۷. (صفحه ۴۸ سطر ۶ - ۱۷ از *شفاء* ویرایش فضل الرحمان). در *الحکمة المشرقیة*، این بند که در *شفاء* آمده و به بیان معانی مختلف قوه و استعداد پرداخته، حذف گردیده است. دست آخر اینکه گونه سوم اصلاح و ویرایشی که ابن سینا در متن *الحکمة المشرقیة* در قیاس با متن *شفاء* اعمال کرده است عبارت است از حذف برخی عبارات یا کلمات مفرد، و تغییر در ساختار نحوی برخی از جملات. مقایسه‌ای تفصیلی میان این دو متن - که اکنون از عهده مقاله حاضر خارج است - به‌طور حتم فهم ما از تفاوت‌های سبک‌شناسانه آن دو را کاملتر خواهد کرد.

۷. مندرجات *الحکمة المشرقیة* در مقایسه با *شفاء*

ظاهراً ابن سینا متن بخش منطق *الحکمة المشرقیة* را از نو تحریر کرده است. اگرچه مطالب این بخش کاملاً در راستای تألیفات متعدد دیگر او در منطق است، با این حال هیچ‌گونه مطابقت حرف به حرف با - و به عبارتی رونویسی از- آثار منطقی متقدم او ندارد. در مقایسه، کل بخش طبیعیات *الحکمة المشرقیة* کلمه به کلمه از *شفاء* رونویسی شده است البته با اعمال تغییراتی از آن دست که در بخش قبلی بدانها اشاره شد. جهت آگاهی از محتویات دقیق بخش طبیعیات این اثر، در زیر فهرست کامل مندرجات آن را در مقایسه با *شفاء* ارائه می‌کنم.

عناوین مذکور در ستون سمت چپ، عناوین بخشهایی هستند که در *الحکمة المشرقیة* آمده‌اند.

عناوینی که در گروه قرار داده شده‌اند، افزوده‌ی من بر اساس کتاب *شفاء* است در مواردی که در نسخ خطی هیچ سرفصلی ذکر نشده و متن پشت سرهم نوشته شده است. ترتیب عناوین و سرفصلها نیز بر طبق آن چیزی است که در *شفاء* آمده است.

ستون دوم: [نشان‌دهنده] شماره صفحه و سطر متن *الحکمة المشرقیة* بر طبق نسخه ۲۱۲۵ احمد ثالث پاشا است.

ستون سوم: [نشان‌دهنده] شماره فصل و مقاله‌ای از کتاب *شفا* است که مطابق با بخش مذکور از *الحکمة المشرقیة* است.

ستون چهارم: [بیان‌کننده] شماره صفحه و سطر متن بخش *طبیعیات شفاء* از چاپ قاهره و فضل الرحمان است که مطابق با آغاز آن بخش در *الحکمة المشرقیة* است. پس از بند (های) ابتدایی، در متن *الحکمة المشرقیة* [در مقایسه با متن *شفاء*] اغلب، برخی بندها از قلم افتاده و [مطلب] دوباره از سر گرفته شده است؛ پیوستگی مطالب نسبتاً به آسانی قابل ترسیم و پی‌گیری است. از چاپ قاهره کتاب *شفاء* برای سرتاسر بخش کائنات *الجو طبیعیات*، و از ویراسته فضل الرحمان برای بخش کتاب *النفس* استفاده شده است.

علامت (~) نشان‌دهنده آن است که [در آن بخش] تشابه و همانندی نزدیکی میان متن *شفاء* و متن *الحکمة المشرقیة* وجود دارد.

موضوع سرفصلها در <i>الحکمة المشرقیة</i>	شماره برگ، سطر در نسخه <i>الحکمة المشرقیة</i> کتابخانه احمد ثالث پاشا به شماره ۲۱۲۵	شماره مقاله و فصل کتاب <i>الشفاء</i>	شماره صفحه و سطر کتاب <i>الشفاء</i> ، چاپ قاهره
<u>طبیعیات (الساع الطبیعی)</u>			
مقدمه	۱۵ ۲ ۵۹۸ ۷ ۵۹۷	مقاله ۱. فصل ۱	ص ۵ س ۷
الهوی	۱۲ ۲ ۵۹۹ - ۱۵ ۲ ۵۸۹	مقاله ۱. فصل ۲	ص ۱۴ س ۴
الصورة	۱۴ ۷ - ۱۳ ۲ ۵۹۹	مقاله ۱. فصل ۲-۳	ص ۱۴ س ۲: ص ۲۲ س ۱۳
العدم	۱۸ ۲ ۶۰۰ - ۱۴ ۷ ۵۹۹	مقاله ۱. فصل ۲	ص ۱۶ س ۱۸
الفاعل	۶ ۲ ۶۰۲ - ۱۸ ۲ ۶۰۰	مقاله ۱. فصل ۲: مقاله ۱۰ س ۱۰	ص ۱۵ س ۷: ص ۴۸ س ۱۴
الغایة	۴ ۷ - ۶ ۲ ۶۰۲	مقاله ۱. فصل ۱۰-۱۱	ص ۵۲ - س ۱۴
البخت والإتفاق	۱۲ ۲ ۶۰۳ - ۴ ۷ ۶۰۲	مقاله ۱. فصل ۱۳	ص ۶۲ س ۵: ص ۶۴ س ۶
الحركة	۶ ۷ ۶۰۷ - ۱۲ ۲ ۶۰۳	مقاله ۲. فصل ۱	ص ۸۱ س ۱۷
السکون	۱۷ ۲ ۶۰۸ - ۷ ۷ ۶۰۷	مقاله ۲. فصل ۴	ص ۱۰۸ س ۵

ص ١١٤ س ١٣	مقاله ٢ فصل ٦	٨٧٦٠٣-١٠٧٦١٢	المكان
ص ١١٩ س ٩: ١٢٣ س ١٣	مقاله ٢ فصل ٧-٨	٧٧٦١٥-٨٧٦١٣	الخلأ
ص ١٥٥ س ٧	مقاله ٢ فصل ١١	٧٧٦١٢-١٧٢٦٠٨	الزمان
ص ١٧٨ س ٦	مقاله ٣ فصل ٢	٧٢٦١٦-٧٧٦١٥	معاني ألفاظ يُحتاج إلى معرفتها
ص ١٨٨ س ١١ ~	مقاله ٣ فصل ٤-٦	٢٢٦١٩-٧٢٦١٦	الأجسام والحركة والزمان
ص ٢٠٩ س ١٢: ٢١٢ س ٦	مقاله ٣ فصل ٧-٨	١٠٢٦٢٥-٢٢٦١٩	تناهي الأجسام والقوى
ص ٢٤٦ س ١٦: ٢٥١ س ٥ ~	مقاله ٣ فصل ١٣-١٤	٦٢٦٢٨-١١٢٦٢٥	جهات الأجسام وجهات الحركات
ص ٢٦٢ س ٤	مقاله ٤ فصل ١-٩	٧٧٦٣٦-٦٢٦٢٨	أحوال الحركة عن عوارض لها
			<u>درباره آسمان (السماء والعالم)</u>
ص ١٦٠ س ٦: ٥	مقاله ١ فصل ٢-١	١٣٢٦٣٩-١٧٦٣٧: ٨٧٦٣٦	أصناف القوى والحركات البسيطة
ص ١٦ س ١١	مقاله ١ فصل ٣	١٢٧-١٣٢٦٣٩	ايعان الاجسام البسيطة
ص ٢٦ س ٥	مقاله ١ فصل ٤	١١٧٦٤١-١٣٧٦٣٩	[أحوال الجسم المتحرك بالاستدارة]
ص ٣٧ س ٤	مقاله ١ فصل ٥	١٢٢٦٤٢-١١٧٦٤١	[أحوال الكواكب والقمر]
ص ٤٥: ٤٩ س ١١ ~	مقاله ١ فصل ٦	١٨٧٦٤٣-١٢٢٦٤٢	[حركات الكواكب]
ص ٧٣ س ٢	مقاله ١ فصل ١٠	٢٧٦٤٤-١٨٧٦٤٣	[حال الأحياء الطبيعية]
			<u>درباره پیدایش و تباهی الكون والفساد</u>
ص ٧٧ س ٨	مقاله ١ فصل ١	١٤٢-٢٧٦٤٤	الكون والفساد
ص ١٢٢ س ٨	مقاله ١ فصل ٦	١٣٢٦٤٦-١٤٧٦٤٤	[الإستحالة]
ص ١٣٣ س ١٢	مقاله ١ فصل ٧	١٥٧-١٣٢٦٤٦	[امتزاج العناصر]
ص ١٤٠ س ٤	مقاله ١ فصل ٨	٦٢٦٤٧-١٦٧٦٤٦	[النمو]
ص ١٤٧ س ٤	مقاله ١ فصل ٩	٨٧٦-٦٢٦٤٧	أسطفسات الأنواع
ص ١٦٧ س ١٣: ١٥٤ س ١٣	مقاله ١ فصل ١١	١٩٧٦٤٨-٨٧٦٤٧	[الكيفيات الأربع]
ص ١٨٦ س ١٠: ١٨٤ س ١١	مقاله ١ فصل ١٣	١٥١-١٢٦٤٩	[حركات العناصر]
ص ١٨٩ س ٥	مقاله ١ فصل ١٤	٤٢٦٥٠-١٥٢٦٤٩	[أفعال العناصر بعضها من بعض]
ص ١٩٥ س ٤	مقاله ١ فصل ١٥	١٠٧-٤٢٦٥٠	[أدوار الكون والفساد]
			<u>الإنفعال والإنفعالات</u>
ص ٢٠٢ س ٥	مقاله ١ فصل ١	١٢٦٥١-١٠٧٦٥٠	[في طبقات العناصر]
ص ٢٠٥ س ٤: ٢٠٢ س ١٣	مقاله ٢ فصل ٢	٨٧٦-١٢٦٥١	[الأحوال البحر والأرض]
ص ٢٢١ س ٥	مقاله ١ فصل ٥	٤٢٦٥٢-٨٧٦٥١	الأفعال والإنفعالات
ص ٢٥٠ س ٨	مقاله ٢ فصل ١	٥٢٦٥٣-٤٢٦٥٢	[الكيفيات المحسوسة للعناصر]
ص ٢٦١ س ٤	مقاله ٢ فصل ٢	١٧٦-٤٢٦٥٣	[توابع المزاج]

			هواشناسی (الآثار العُلویة)
ص ۳ س ۹	مقاله ۱ فصل ۱	۱۶۷-۱۷۲ ۶۵۳	فی المعادن وعللها
ص ۱۰ س ۴	مقاله ۱ فصل ۲	۱۴۲ ۶۵۴-۱۶۷ ۶۵۳	[منافع الجبال]
ص ۲۰ س ۴	مقاله ۱ فصل ۵	۶۲ ۶۵۵-۱۴۲ ۶۵۴	[الجواهر المعدنية]
ص ۳۹ س ۱؛ ۳۵ س ۴	مقاله ۱ فصل ۱	۱۱۷-۶۲ ۶۵۵	فی الآثار العُلویة
ص ۴۰ س ۵	مقاله ۲ فصل ۲	۶۲ ۶۵۶-۱۲۷ ۶۵۵	[السبب الفاعل للهالة والقوس والقزح]
ص ۴۷ س ۴	مقاله ۲ فصل ۳	۱۰۲ ۶۵۷-۷۲ ۶۵۶	[الهالة وقوس قزح]
ص ۵۸ س ۵	مقاله ۲ فصل ۴	۵۷-۱۰۲ ۶۵۷	[الريح]
ص ۶۷ س ۴	مقاله ۲ فصل ۵	۱۵۲ ۶۵۸-۵۷ ۶۵۷	[الرعد]
ص ۷۵ س ۴	مقاله ۲ فصل ۶	۲۷-۱۵۲ ۶۵۸	[الطوفان]
			درباره نفس (فی النفس؛ ارجاعات به ویراسته [فضل] الرحمان
ص ۱ س ۱۲	مقاله ۱ فصل ۱	۵۲ ۶۶۰-۳۷ ۶۵۸	ذكر النفس
مشرق. می‌گوید حذف خواهد شد	مقاله ۱ فصل ۲	۷-۵۲ ۶۶۰	[آراء القدماء]
ص ۲۷ س ۱۵	مقاله ۱ فصل ۳	۱۰۲ ۶۶۱-۷۲ ۶۶۰	[جوهرية النفس]
ص ۳۳ س ۷	مقاله ۱ فصل ۴	۱۰۲ ۶۶۲-۱۰۲ ۶۶۱	قوى النفس وتعديدها
ص ۳۹ س ۱۳	مقاله ۱ فصل ۵	۱۲ ۶۶۵-۱۰۲ ۶۶۲	[احساء القوى النفسانية]
ص ۵۲ س ۴	مقاله ۲ فصل ۱	۵۷-۱۲ ۶۶۵	حال القوى المنسوبة إلى النفس النباتية
ص ۵۸ س ۴	مقاله ۲ فصل ۲	۱۶۷ ۶۶۶-۵۷ ۶۶۵	القوى المدركة
ص ۶۷ س ۶	مقاله ۲ فصل ۳	۱۷۲ ۶۶۸-۱۷۷ ۶۶۶	حاسة اللمس
ص ۷۵ س ۳	مقاله ۲ فصل ۴	۱۵۷-۱۷۲ ۶۶۸	حاسة الذوق والشَّم
ص ۸۱ س ۱۶	مقاله ۲ فصل ۵	۱۹۷ ۶۶۹-۱۶۷ ۶۶۸	حاسة السمع
ص ۹۱ س ۵	مقاله ۱ فصل ۱	۳۲ ۶۷۱-۱۹۷ ۶۶۹	حاسة البصر
ص ۹۵ س ۸	مقاله ۳ فصل ۲	۲۷-۳۲ ۶۷۱	[فی أمر النور والشعاع]
ص ۱۰۴ س ۸	مقاله ۳ فصل ۳	۱۲-۲۷ ۶۷۱	[فی النور واللون]
ص ۱۱۵ س ۲۰	مقاله ۳ فصل ۵	۲۲ ۶۷۲-۱۲۷ ۶۷۱	[الرؤيا]
ص ۱۵۱ س ۱۱	مقاله ۳ فصل ۸	۱۵۷ ۶۷۳-۲۲ ۶۷۲	[رؤية الشيء الواحد شيئين]
ص ۱۶۳ س ۵	مقاله ۴ فصل ۱	۱۳۷ ۶۷۴-۱۵۷ ۶۷۳	الحواس الباطنة

[افتادگی در همه نسخ مطابق با صفحات ۱۷۶ سطر ۱۸ - ۱۷۲ سطر ۶ در ویراسته رحمان]

۱۴ ۲ ۶۷۷-۱۳ ۷ ۶۷۴	مقاله ۴ فصل ۲	ص ۱۷۲ س ۶	[المصورة والمفكرة]
۱۳ ۷ ۶۷۸-۱۴ ۲ ۶۷۷	مقاله ۴ فصل ۳	ص ۱۸۲ س ۱۴	الوهمية والمتذكرة
۱۷ ۶۷۹-۱۳ ۷ ۶۷۸	مقاله ۴ فصل ۳	ص ۱۸۸ س ۲	حاجة هذه القوى إلى آلات الجسمانية
۷ ۷ ۶۸۱-۱ ۷ ۶۷۹	مقاله ۴ فصل ۴	ص ۱۹۴ س ۶	القوى المحركة
۱۸ ۷ ۶۸۲-۷ ۷ ۶۸۱	مقاله ۵ فصل ۱	ص ۲۰۲ س ۶	قوى النظر والعمل
۱۹ ۲ ۶۸۵-۱۹ ۲ ۶۸۲	مقاله ۵ فصل ۲	ص ۲۰۹ س ۱۶	قوام النفس الناطقة
۱۹ ۷ ۶۸۵-۱۹ ۲ ۶۸۵	مقاله ۵ فصل ۳	ص ۲۲۱ س ۱۷	[انتفاع النفس بالحواس]
۱۷ ۷ ۶۸۶-۱۹ ۷ ۶۸۵	مقاله ۵ فصل ۳ب	ص ۲۳۳ س ۱۱	حدوث النفس الإنسانية
۳ ۷ ۶۸۸-۱۷ ۷ ۶۸۶	مقاله ۵ فصل ۴	ص ۲۲۷ س ۱۳	[النفس لاتموت]
۱۵ ۷ ۶۸۹-۳ ۷ ۶۸۸	مقاله ۵ فصل ۵	ص ۲۳۴ س ۱۴	العقل والمتعقل
۸ ۲ ۶۹۲-۱۵ ۷ ۶۸۹	مقاله ۵ فصل ۶	ص ۲۳۹ س ۳	أفعال العقل
۱۱ ۷ ۶۹۳-۹ ۲ ۶۹۲	مقاله ۵ فصل ۷	ص ۲۵۰ س ۹	توحد النفس وتكثر قوتها
۱۱ ۷ ۶۹۳-۱۱ ۲ ۶۹۵	مقاله ۵ فصل ۸	ص ۲۶۳ س ۹	آلات القوى النفسانية

پی نوشتها:

۱. اکنون بهتر آن است که استفاده از واژه «oriental» در ترجمه اصطلاح عربی «مشرقیه» را کنار بگذاریم. اگرچه به لحاظ ادبی این ترجمه درست است (واژه *oriens* صورت لاتینی کلمه *east* است). اما اصطلاح «oriental» در حال حاضر دارای بار معنایی خاص و مشحون از مفاهیم فرهنگی مختص اواخر قرن بیستم است که نباید به استعمال ابن سینا از کلمه «مشرقیه» - که غرض ابن سینا از کاربرد آن صرفاً اشاره به شرق اسلامی، یعنی خراسان است - سرایت داده شود. استفاده از اصطلاح خنثای انگلیسی «eastern»، در ترجمه «مشرقیه» بیشتر قابل توصیه است. از برای بحثی در این خصوص ← :

D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Islamic Theology and Philosophy, 4 (Leiden, 1988), p. 127 and note 26, with additional documentation in D. Gutas, "Ibn Ṭufayl on Ibn Sīna's Eastern Philosophy," *Oriens*, 34(1994): 222-41, p. 223 note 2.

۲. برای متن آن ← در:

Gutas, *Avicenna*, p. 120, § 17.

۳. برای این بحث ← در:

Gutas, *Avicenna*, pp. 115-30.

۴. جدیدترین اظهارات شعارگونه «monteric» کسی چون سید حسین نصر، در بخش بعدی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

۵. بخش بازمأنده کتاب *الحکمة المشرقیة* ابن سینا در منطق، نخستین بار زیر عنوان ساختگی *منطق المشرقیین* (قاهره، ۱۹۱۰) منتشر گردید. پس از آن در تهران توسط مکتبه جعفری تبریزی (بی تاریخ در حدود دهه ۱۹۷۰) و بعداً در ۱۹۸۵ در قم افست گردید. این اثر در ۱۹۸۲ نیز با حروف‌چینی جدید و همراه با مقدمه شُکری النجّار در بیروت به طبع رسید. ←

H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy* (Leiden, 1999), vol. I, p.477, no.4607.

۶. من برخی از این دلایل را در مواضعی چند ذکر کرده‌ام: ←

Gutas, *Avicenna*, pp. 129-30; D. Gutas, "Avicenna: Mysticism," in *Encyclopaedia Iranica*, III, 82a-b; and Gutas "Ibn ufayl," pp. 231-4.

۷. عبارت عربی استعمال شده در اینجا «علی ما هی فی الطبع» (بنابر آنچه که در طبیعت است) می‌باشد. در کتاب *ابن‌سینای خودم* آن را به «آنگونه که فی ذاته است» ترجمه کرده‌ام، یعنی کلمه «طبع» (طبیعت) را اشاره به «طبیعت فلسفه» دانسته‌ام. ام. مارمورا در نقد و بررسی کتاب من پیشنهاد کرده است که کلمه «طبع» اشاره دارد به «فعالیت طبیعی معرفتی» کسی که فلسفه‌ورزی می‌کند. [و نه به طبیعت خود فلسفه] ←

M. Marmura ("Plotting the course of Avicenna's thought," *Journal of the American Oriental Society*, 111 [1991]: 333-42, pp. 339-40)

موارد مشابهی که مارمورا از آثار ابن سینا ارائه کرده است همگی دارای اصطلاح «بالطبع» [بواسطه طبیعت] و نه «فی الطبع» [در طبیعت] هستند و از این رو دقیقاً مربوط به محل بحث ما نمی‌شود. فقط غزالی است که از اصطلاح «فی الطبع» استفاده نموده (ص ۳۳۷ الف) که آن هم در خصوص مطلب دیگری است. من به سبب عبارت «الرأی الصریح» (دیدگاه روشن و واضح و بی‌طرفانه) که بلافاصله [پس از عبارت «فی الطبع»] در متن ابن سینا آمده است به تفسیر مارمورا خیلی بیشتر متمایل می‌شوم. به روشنی این عبارت اشاره دارد به «دیدگاه شخصی که فلسفه‌ورزی می‌کند» و بدینسان می‌توان آن را نظیر کلمه «الطبع» دانست، این عبارت نیز به «طبیعت» اشاره دارد، یعنی هوش (خرد) طبیعی متعلق به همان شخص. با این حال، در هر دو مورد معنا و مفهوم تقریباً یکسان است: شخصی که دیدگاهی بی‌طرفانه (روشن و بی‌غرض) دارد، یعنی کسی که در مطالعه و تحقیق فلسفی‌اش، به سبب تفاسیر غلط تاریخی یا تضادفی دچار انحراف و گمراهی نمی‌شود، می‌تواند با استفاده از راهنمایی خرد طبیعی خودش دیدگاه روشنی از فلسفه بما هی فلسفه (من حیث هی هی) به دست آورد.

۸. ابن سینا، *الشفاء، المنطق، المدخل*، به تصحیح: الأهوانی، الخُدیری، قاهره، ۱۹۵۲، ص ۱۰ سطر ۱۷-۱۱.

9. Translation in: Gutas, "Ibn Tufayl," p. 226a; text in L. Gauthier, *Hayy Ben Yaqdhan*.

Roman philosophique d'Ibn Thofail (Beirut, 1936), pp. 14-15.

۱۰. الامرانی - جمال در برابر نظریه من، از ابن طفیل دفاع کرده است:

A. Elamrani-Jamal "Expérience de la vision contemplative et forme du récit chez Ibn Tufayl," in M.A. Amir-Moezzi (ed.), *Le voyage initiatique en terre d'Islam* (Louvain-Paris, 1996), p. 165, note 25.

او می‌گوید که: ابن طفیل *شفاء* را از لحاظ عقیده و محتوا در مقابل «حکمت مشرقیه» قرار نداده است. لکن این اعتراض [وارد نیست چرا که]، آن گفته صریح ابن طفیل را که «ابن سینا ادعا می‌کند که نزد او، حقیقت چیزی غیر از آن است که در *شفاء* آورده است» (الحق عنده غیر ذلک) نادیده انگاشته است. در واقع الامرانی - جمال به راحتی از کنار این عبارت گذشته و بدان هیچ توجهی نکرده است. من نمی‌توانم بفهمم که این عبارت را به چه نحو دیگری غیر از بیان تفاوت در عقیده و محتوا میان دو کتاب *شفاء* و حکمت مشرقیه می‌توان تفسیر نمود. معاصران

و جانشینان عربی معاصر ابن طفیل - و احتمالاً حتی خود ابن رشد - نیز عبارت ابن طفیل را ناظر به تفاوت در عقیده و نظریات [میان دو کتاب مذکور] دانسته‌اند. نگاشته‌ای در مخالفت با ابن سینا وجود دارد که تنها ترجمه لاتین آن باقی مانده است و به نظر می‌رسد که نوشته ابن رشد باشد.

(C. Steel and G. Guldentops, "An unknown treatise of Averroes against the Avicennians On The First Cause," *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997): 86-135, pp. 98-9.

من از کارلوس استیل که توجه مرا به این اثر جلب نمود و آن را در اختیارم نهاد متشکرم. ابن رشد در آنجا می‌گوید که: با شخصی ملاقات کرده است که آثار ابن سینا را مطالعه کرده (احتمالاً خود ابن طفیل؟) و مدعی بود که ابن سینا به دیدگاه‌هایی معتقد است که به نحو رمزی در حکمت مشرقیه‌اش بیان کرده است. افزون بر این، آن شخص، باور داشته که ابن سینا حقیقت را تنها در آن حکمت مشرقی تبیین و آشکار کرده است، در حالی که در دیگر آثار خودش، نظریات متعددی را در موافقت و همراهی با معاصرین خودش اثبات کرده است. عبارت انگلیسی و لاتینی که در اینجا من بر آن تأکید کردم، بی اندازه یادآور گفته ابن طفیل است که: «نزد ابن سینا حقیقت چیز دیگری است غیر از آنچه که در *شفاء* آورده است»، که طبق آن تفاوت عقیدتی [میان این دو کتاب] را مسلم دانسته است. ابن سینا هرگز چیزی از این قبیل نگفته است و لذا این افسانه باید ساخته و پرداخته ذهن ابن طفیل باشد. الامرانی جمال همچنین استدلال می‌کند که به جای خلق یک افسانه درباره ابن سینای باطنی و ظاهری - همچنان که من مدعی آن هستم - ابن طفیل به درستی از "تلویحات" خود ابن سینا - در متنی که قبلاً از *شفاء* نقل شد - به چنین دیدگاهی رهنمون شده است. در این مورد چنین چیزی به سختی قابل پذیرش است؛ زیرا در اینجا "تلویح" باید در کنار کلمه پیشین "مَجْمَعَه" (مبهم، غیر صریح) در عبارت ابن سینا فهمیده شود، آنگونه که هر خواننده بی غرضی از این عبارت عربی چنین برداشت می‌کند که: کتاب حکمت مشرقیه هیچ‌گونه ابهام و غموضی [در ارائه مطلب] ندارد؛ درحالی که کتاب *شفاء* دارای ابهاماتی است. این ابهام شامل سبک آستی جویانه، مفصل و تلویحی به جای یک ارائه سر راست و روشن است. از این عبارت ابن سینا ممکن نیست بتوان وجود یک جنبه باطنی در *شفاء* را نتیجه گرفت - همچنانکه الامرانی جمال مدعی است که ابن طفیل چنین کرده است - مگر آنکه کسی بخواهد عمداً چنین افسانه‌ای را برخلاف معنای ادبی کلمات ابن سینا بسازد، آنگونه که من ادعا کردم [که ابن طفیل چنین کاری کرده است]. در این خصوص

→ Gutas, "Ibn Tufayl," p. 231 top.

برای نمونه‌هایی از سبک آستی جویانه، مفصل و تلویحی ابن سینا در *شفاء* در برابر سبک صریح و مستقیم وی در حکمت مشرقیه نگر: بخش ششم این مقاله و به ویژه نمونه ارائه شده در ستون دوم.

۱۱. برای جزئیات این استدلال:

→ Gutas, "Ibn Tufayl," pp. 235-41.

12. → *Le Muséon*, 4 (1885): 594-609, pp. 594-5.

۱۳. ای. پانوسی فهرستی از این قبیل محققان را هم قبل و هم بعد از مرگ در رساله خودش ارائه کرده‌است:

E. Panoussi; *La notion de participation dans la philosophie d'Avicenne*

(Louvain, 1967) [now in Louvain-la-Neuve], pp. 28-9

همین فهرست مجدداً توسط آر. ماکوچ در مقاله‌اش با عنوان: «مصادر یونانی و شرقی فلسفه الهی ابن سینا و سهروردی» تکرار شده‌است:

R. Macuch; "Greek and oriental sources of Avicenna's and Sohrawardi's theosophies,"

Graeco-Arabica [Athens] 2 (1983): 9-22, p. 11.

۱۴. ابن سینا در نَمَط نهم بخش دوم *الإشارات و التنبيهات*، با زبانی به شدت تمثیلی و نمادین که مشخصه سبک کنایی اوست (مقایسه کنید با: (Gutas, Avicenna, pp. 307-11)، مراتب معرفت فلسفی را توصیف می‌کند. او این کار را بر حسب نظریه شناخت شناسانه خودش انجام می‌دهد، اما با استفاده گاه و بی‌گاه از واژگان مورد استفاده صوفیه (برای مثال اصطلاح: اراده، وقت) و در راستای تلاشی برای اینکه مدلولهای آن الفاظ را نیز وارد نظام فلسفی خودش کند، اگرچه وی پیش از این چنین کاری را با دیگر نموده‌ها و مظاهر حیات دینی (مثل: نماز، زیارت و غیره) انجام داده بود. این نمط، یک رساله عرفانی در معنای مورد نظر مِهْرِن (و تمامی کسانی که این معنا و مفهوم را [در آثار ابن سینا] دنبال می‌کنند) نیست. فخرالدین رازی - که نام او به طور معمول در زمره مدافعان تفسیر عرفانی از سه نَمَط آخر *الإشارات* برده می‌شود (برای مثال: توسط مارمورا، در ذیل این یادداشت، و توسط ایناتی، آنگونه که در پاورقی ۲۱ آمده است) - درباره نَمَط نهم *الإشارات* می‌گوید: «ابن سینا در این نَمَط، علوم عرفانی و صوفیانه را به شیوه‌ای تنظیم و ارائه نموده است که هیچ کس نه قبل از او و نه پس از او می‌تواند چنین کند: «فإنه رتب علوم الصوفية ترتيباً ماسبقه إليه من قبله و لا لحقه من بعده». (شرح *الإشارات*، قاهره، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۱۰۰). از سیاق عبارت آشکار است که آنچه مراد فخر رازی از «علوم الصوفیه» است، "شناختها و ادراکهای صوفیه ("knowledges of the sufis")" یعنی: انواع یا مراتب ادراک است، نه "دانشهای صوفیه" ("the sciences of the Sufis") - آن گونه که مارمورا ترجمه کرده است:

Marmura, "Plotting the course of Avicenna's thought," p. 342a top.

این مطلب کاملاً روشن است؛ چرا که ابن سینا در این نَمَط درباره همه (یا هیچ یک) از دانشهای صوفیه سخن نگفته است، بلکه تنها به بیان مراتب ادراک و شناخت عارفان پرداخته است. فارغ از اینکه آیا کسی می‌تواند "عارفان" را با "صوفیه" یکی بداند یا نه - ابن سینا هرگز حتی برای یک بار هم در این نَمَط از لفظ "صوفی" استفاده نکرده است - این واقعیت همچنان استوار است که حتی فخر رازی هم مدعی نیست که این نَمَط - آن گونه که مفسران جدیدی که فخر رازی را در تأیید خود می‌آوردند ادعا کرده‌اند - درباره همه صوفیه یا همه "دانشهای" صوفیه است. دیگر آنکه، و این حتی آشکارتر است که، فخر رازی تنها مدعی موضوعی صوفیانه برای نَمَط نهم *الإشارات* است - و نه هر سه نَمَط آخر *الإشارات*، و نه کل *الإشارات* و به‌طور قطع نه برای همه آن رسائلی که مِهْرِن آنها را زیر عنوان "رسائل عرفانی" منتشر ساخت و بدون تأمل بدینسان مورد پذیرش بیشتر عالمان عصر جدید قرار گرفت. سرانجام شایان ذکر است: فهم اینکه ابن سینا زمانی که از "تصوف" نام می‌برد حقیقتاً درباره آن چه می‌اندیشد [و چه معنایی از آن اراده می‌کند]، برای ما بسیار آموزنده است. درست در همان آغاز طبیعیات *شفاء* (السماع الطبيعي، ویراسته سعید زاید، قاهره، ۱۹۸۳، ص ۲۱، س ۴) وقتی که درباره استفاده نامناسب، گیج‌کننده و انسان‌انگارانه (ماده = زن، صورت = مرد) واژگان فنی بحث می‌کند، این امر را با شیوه‌ای که صوفیه سخن می‌گویند مقایسه کرده و به سنجش آن با گفتمان فلاسفه می‌پردازد: «فمن هذه الأشياء يعسر على فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفية منه بكلام الفلاسفة، وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حق الفهم، فليرجع إليه فيه». ابن سینا حتی درباره گفتار جدلی متکلمان نگاه مثبتی ندارد چه رسد به طرز گفتار صوفیانه، که درباره آن بی‌اعتنایی بیشتری نیز از خود نشان می‌دهد. بروشنی وی در *الإشارات* از تصوف یا همه «دانشهای صوفیه» حمایت نمی‌کند. برای گرایش مشابه درباره «طرز گفتار صوفیانه»: «به نامه او به عالمان بغداد در:

"پنج رساله"، ویراسته احسان یار شاطر، تهران ۱۳۳۲ ش، ص ۷۴.

۱۵. به منظور آگاهی از مستندات همه این مطالب:

→Gutas, "Ibn Tūfayl," p. 233, note 22.

۱۶. جورج آنواتی، *مؤلفات ابن سینا*، قاهره، ۱۹۵۰، ردیفهای: ۲۴۴ - ۲۱۳.

۱۷. نخستین چاپ آن: قاهره، ۱۹۵۸، ص ۷۴۷؛ دومین چاپ آن: قاهره، ۱۹۶۸، بخش چهارم، ص ۵.

۱۸. من نسخه خطی *اشارات* موجود در موزه نور عثمانیه استانبول (شماره ۴۸۹۴، برگ ۲۲۹، میان صفحه) را بررسی کردم، همچنین نه نسخه خطی ای که ویرایش فورگت (Forget) و خود مهران بر اساس آنها صورت گرفته بود، هیچ‌گونه اشارتی به چنین عنوانی ندارند:

J. Forget, *Ibn Sina, Le livre des théorèmes et des avertissements* (Leiden, 1892), p. 190;

Mehren's second fascicle (Leiden, 1891), p. 1 (Arabic).

۱۹. برای دوتای اولی نگرید: *شرحی الاشارات*، قاهره، ۱۳۲۵، ج ۲، ص ۸۶. برای دوتای آخری نگرید: *الاشارات والتنبیها مع الشرح للطوسی وشرح الشرح لقطب الدین الرازی*، قم، ۱۳۷۵ شمسی، ج ۳، ص ۳۳۴.

20. *Ibn Sina and Mysticism* (London and New York, 1996).

۲۱. این مطلب را در *المشارع* او نگرید: کُربن، ۱۹۹۵. نقل شده در کتاب: (Avicenna, p. 118, no. 13.)

۲۲. درباره استفاده ابن سینا از روش نمادین (سمبولیک) تألیف و اهمیت آن:

→Gutas, *Avicenna*, pp. 299-307.

سنت ایرانی خوانش ابن سینا به گونه اشراقی - حتی تا امروز - به حدی غالب و بارز است که پژوهشهای عالمانه درباره ابن سینای تاریخی - (و نه آنچه سنت پسینی از ابن سینا ساخته است) - حتی از سوی پیروان آن نیز نمی‌تواند در نظر آورده شود. یک نمونه مناسب برای این مطلب، اظهار شگفتی‌ای است که حامی کُربن، کریستین ژامبه (Christian. Jambet)، از انکار جنبه اشراقی و عرفانی ابن سینا از سوی برخی کسان می‌کند، او نمی‌تواند باور کند که کسی مثل من - برخلاف سنت کاملاً ایرانی - منکر این باشد که ابن سینا یک عارف و اشراقی بود. وی پس از بررسی مدخلی که من درباره ابن سینا و عرفان (تصوف) در *دایرة المعارف ایرانیکا*، ج ۳، ص ۷۹-۸۳ نگاشته‌ام شعارگونه فریاد برمی‌آورد که: «اگر چنین باشد لازم می‌آید که سینویان مشرقی (و در رأس آنها شهروردی) و سنت فلسفه ایرانی بر خطا باشد و دیمتری گوتاس بر حق.»

(Abstracta Iranica, 13 (1990): 81-2).

۲۳. سید حسین نصر، *حکمت مشرقی ابن سینا*، چاپ شده در: تاریخ فلسفه اسلامی، (ویراسته) سید حسین نصر و اولیور لیمان، لندن و نیویورک، ۱۹۹۶، ص ۲۵۰. مقاله نصر تقریباً در یک خلاً کامل کتابشناسانه نوشته شده است. صرف نظر از عدم ارجاعات به منابع اولیه، تنها ارجاعات ثانویه نیز به آثار کُربن و خودش است. تفاسیر مدلل و موجه از حکمت مشرقی که متفاوت از تفسیر نصر است - مانند تفسیرهای ارائه شده از سوی نالینو، گواشون، پینس یا خود من - به طور کامل و بی‌هیچ دلیلی نادیده گرفته شده‌اند. (اگرچه از برخی از این افراد، نام برده شده است.) این نحوه کار علمی - که می‌توان از آن به "روش کبکی" سر خود را زیر برف کردن و خود را به نفهمی زدن یاد کرد - بویژه برای چنان کتابی که این مقاله در آن چاپ شده و مدعی است که ماهیتی دایره المعارف گونه دارد و دربردارنده دیدگاههای اصلی درباره هر موضوع است، نامناسب و ناشایست است.

24. Gutas, *Avicenna*, pp. 121-2.

۲۵. درباره نسخه قاهره و کاتب آن:

→D. Gutas, "Notes and texts from Cairo manuscripts, II: Texts from Avicenna's Library in a copy by 'Abd-ar-Razzāq aṣ-Ṣignā ī'" *Manuscripts of the Middle East*, 2 (1987): 8-17.

مایلم فرصت را غنیمت شمرده و دو نکته را به آن مقاله بیفزایم، با تشکر از دیوید سی. ریزمن و احمد حسنی که به ترتیب این دو نکته را به من متذکر شدند.

در صفحه ۱۲ ب، افزوده شود به بند چهارم (4.iii.β or γ): نسخه آنکارا، اسماعیل صائب ۴۶۰۵، کتابت شده به سال ۶۹۶ هجری، که به آن اشاره شده است در: محمد تقی دانش پژوه، فهرست میکرو فیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۸ش، ج ۱، ص ۴۴۹، شماره ۶

در صفحه ۱۳ الف، بند جدیدی با شماره ۴.۱ پیش از بند پنجم افزوده شود: f. 151 v. حجج افلاطون علی بقاء النفس، ویراسته بدوی، ص ۷۳ سطر ۱۵ تا صفحه ۷۴ ترجمه و تحقیق توسط احمد حسنی: Ahmad Hasnawi, 'Deux textes en arabe sur les preuves platoniciennes de l'immortalité de l'âme,' *Medioevo*, 23 (1997): 395-399."

۲۶. تَمَّتْ حِوَانِ الْحِكْمَةِ، علی بن زید البیهقی، ویراسته: م. شفیعی، لاهور، ۱۹۳۵، ص ۵۶. نیز

→ Gutas, *Avicenna*, p. 117, no. 11a.

۲۷. شرح عیون الحکمة، تهران، ۱۳۷۳ شمسی / ۱۴۱۵ قمری، بخش دوم، ص ۶ و ۱۳ با ارجاع به بخش منطق ص ۷-۸ در چاپ قدیمی قاهره با عنوان جعلی "منطق المشرقیین".

۲۸. برای بحثی در خصوص این نکته:

→Gutas, *Avicenna*, pp. 286-96.

۲۹. منطق المشرقیین، ص ۵-۸

۳۰. در نظر گرفتن این بخش به نظر می‌رسد که حدس قابل توجیهی باشد: [چون] باید به دنبال فنّ اول، فنّ دومی هم باشد؛ در عین حال در اشارات - دیگر کتاب ابن سینا که تقریباً [نگارش آن] همزمان با الحکمة المشرقیة است - نیز قسمتهایی در باب این بخشهای منطق به استثنای "شعر" آمده است.

۳۱. فهرست تفصیلی مندرجات این بخش را نگرید در قسمت هفتم جدولی که در ادامه می‌آید.

۳۲. از میان علوم عملی، بخش اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مُدُن را می‌توان بخش محذوف در الحکمة المشرقیة در نظر گرفت. این امر مطابق با همان غرضی است که ابن سینا در مقدمه این کتاب بیان کرده (و ما در بالا نقل کردیم) یعنی: در این اثر تنها به آن قسم از علوم عملی بپردازد که فرد برای سعادت و نجات خودش بدانها نیازمند است. این امر با زندگی اخروی (معاد) فرد مرتبط است، و ابن سینا مطالب لازم در این خصوص را در مقوله‌ای جدید از علوم عملی با نام "الصناعة الشرعیة" مطرح کرده است. برای بحثی در این زمینه:

→Gutas, *Avicenna*, p. 260.

33. Gutas, *Avicenna*, pp. 120-1.

دو تا از آن نسخ خطی در دو مقاله زیر توسط جورج آنواتی (قنواتی) معرفی شده‌است:

G.C. Anawati, "Un manuscrit de la Hikma Mashriqiyya d'Ibn Sina,"

MIDEO, 1 (1954): 164-5, and "Le manuscrit Nour Osmaniyye 4894," MIDEO, 3 (1956): 381-6.

۳۴. احمد حسینی و محمود مرعشی، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه عمومی حضرت آیه الله العظمی نجفی مرعشی، قم، ۱۳۵۴ شمسی / ۱۹۷۵ میلادی، ج ۱، ص ۳۱۳.

۳۵. محمد تقی دانش پژوه، فهرست کتابهای خطی کتابخانه مجلس سنا، تهران، ۱۳۵۵ش، ج ۱، ص ۴۴. من از

دیوید سی. ریزمن که این نسخه و همچنین نسخه پیشین را در اختیارم گذاشت سپاسگزارم.
36. F. Rahman, *Avicenna's De Anima* (London, 1959).

۳۷. احمد ازکان متن بخش طبیعیات/الحکمة المشرقیة را در قالب پایان نامه خود در دانشگاه مرمه به چاپ رسانده است:
Ahmet Özcan, *Ibn Sina'nun El-Hikmetu'l-Mesrikiyye adlı eseri ve tabiat felsefesi* (Istanbul, 1993).

ازکان متن نامبرده را از روی نسخه موجود در کتابخانه نور عثمانیه به شماره ۴۸۹۴ بازنویسی کرده و گهگاه نیز از نسخه محفوظ در کتابخانه آیاصوفیه به شماره ۲۴۰۳ (هرچند که در کتابنامه خودش (ص ۲۱۹) از آن به عنوان نسخه ۲۴۰۳ نور عثمانیه نام برده است!) استفاده کرده است. در متن ارائه شده از اثر هیچ گونه تعلیقه یا نسخه بدلی ذکر نشده است، از این رو هیچ کمکی به تحقیق درباره این متن (و میزان اختلاف و تشابه نسخ خطی آن) نمی‌کند. شایسته است که [در تصحیح متن این اثر] از نسخه نور عثمانیه ۴۸۹۴ به صورت مستقیم استفاده شود. (من بابت آشنایی با این پایان نامه مدیون ژول ژانسن (Jules Janssens) هستم، و همینطور نسبت به ژان [یحیی] میشو (Jean Michot) که رونوشتی از این رساله را برای من فراهم نمود.)

۳۸. ای. نویباوئر (A. Neubauer) در فهرست نسخه‌های خطی عبری کتابخانه بادلین ص ۴۷۵ آ. شماره ۱۳۳۴ کاتب این بخش از نسخه را شخصی با نام "یعقوب بن یطحق هال لوی یارشلمی" (Yaqob ben Yizhaq hal - Levi Y'rushalmi) معرفی کرده است. بر اساس فهرست نویباوئر، کاتبی که تزوی لانگرمَن (Langermann Tzvi) از آن نام برده است، عهده دار کتابت بخش اول این نسخه بوده است.
→ Y. Tzvi Langermann, "Arabic writings in Hebrew manuscripts: A preliminary listing," *Arabic Sciences and Philosophy*, 6 (1996): 137-60, p. 157.

مالکان این نسخه عبارتند از ابراهام بار یوسف (Abraham bar Yoseph)، شاموئل بار خنیل بن یحیی (Sh'muel bar Hananel ben Yahyah)، و پسرش یوسف (Yoseph). تحقیقات و جستجوهای من تاکنون نتوانسته است هویت آنها را شناسایی کند. چارلز منکین (Charles Manekin) و مائورو زونتا (Mauro Zonta) مرا آگاهی دادند که بر اساس مندرجات تکمله فهرست نویباوئر نگاشته مالاچی بیت - آریه، دستخط نسخه موجود در بادلین به خط شکسته مشرقی است. (از هر دوی ایشان تشکر کنم)
Malachi Beit-Arie's *Supplement to Neubauer's Catalogue*, Oxford 1994.

۳۹. این مطلب را چارلز منکین در طی یک تماس خصوصی به من متذکر شد و از این جهت عمیقاً به او مدیونم. منکین مرا ارجاع داد به:

Walter Mettmann, *Mostrador de justicia* (Opladen, 1994), pp. 160, 235.

۴۰. *الحکمة المشرقیة*، نسخه شماره ۲۱۲۵ کتابخانه احمد ثالث پاشا، برگه ۶۶۰ سطر ۵-۷. شایان توجه است که همواره مراد ابن سینا از اصطلاح "التعلیم/الأول" آثار ارسطو است.

41. Gutas, *Avicenna*, pp. 99-100, 145.

جی. آر. میشو (J.R. Michot) تاریخ متأخرتری را برای زمان تألیف این اثر پیشنهاد کرده است:
J.R. Michot, *La destinée de l'homme selon Avicenne* (Louvain, 1986), p. 6, n. 29

حتی اگر این تاریخ گذاری درست باشد، تأثیری بر استدلال من در اینجا ندارد.

۴۲. در: احمد فؤاد الأهوانی، *احوال النفس*، قاهره ۱۳۷۱ ق/ ۱۹۵۲، ص ۵۷، س ۴-۶

(32)

A Comparative Study of Ibn Sīnā and Thomas Aquinas on Substance, Fāṭima Fanā

Ibn Sīnā's innovative ideas on fundamental issues of philosophy gave a distinct identity to the Muslim philosophical thought, many aspects of which deeply influenced the Jewish and Christian philosophers. One of these innovative ideas is the distinction between *essence* and *existence* which transformed debates in ontology, theology, and epistemology. The present article deals with Ibn Sīnā's and Aquinas's views on substance and essence, and the influence of Ibn Sīnā exerted on Aquinas in this respect. As Aquinas' acquaintance with Ibn Sīnā was through the Latin translation of *Shifā'*, all references to Ibn Sīnā's ideas in this article are made to the text of the above work.

Keywords: being qua being, essence, distinction between essence and existence, matter and form, corporal form, first substance, second substance, universals, Ibn Sīnā, Thomas Aquinas