

آشنایی با

شرح عیون الحکمة امام رازی

نوشتهٔ محمدتقی دانش پژوه

در دیباچهٔ نجات ابن سینا (ص ۷۰-۷۳) از دوازده نگارِس چند سویهٔ ابن سینا یاد کردم که بزرگترین آنها الشفاء است و آن را با سوماتولوژیکا (sommatheologica) یا مدخل الهیات توماس آکویناس همانند دانسته‌اند، سپس النجاة من غرق بحر الجهالات است و الاشارات و التنبیهات همه به عربی و دانشنامهٔ علایی به فارسی تا می‌رسد به المبدأ والمعاد. من گمان می‌بردم که الهدایة او که برای برادرش علی در دژ فردجان، گویا نزدیک ۴۱۴ هـ.ق، ساخته است از عیون الحکمة او کوچک‌تر است. از سنجیدن آن دو در مجموعهٔ ۴۸۹۴ نور عثمانیه دریافتیم که الهدایة در آن شمارهٔ ششم و روی هم ۱۱/۵ برگ (از برگ ۵ پ تا برگ

۱۶ پ) است و *عیون الحکمة* در آن شماره ۱۰۸ و روی هم ۱۰ برگ (برگهای عکسی ۶۶۷ تا ۶۷۶) است و کوچکتر از آن (مهدوی ش ۹۳ و ۱۳۰). *عیون الحکمة* ابن سینا چون متنی برگزیده و روشن است از همان آغاز بدان ارزش می‌نهادند، چنانکه انوری ایبوردی شاعر فارسی زبان (در گذشته ۵۶۵ هـ ق) نسخه‌ای از آن خود نوشته بوده است (یادگار ۷:۲، ص ۴۷ و ۴۸ از دیوان چاپ تبریز، ص ۲۶۲، دیباچه شادروان مینوی).

در این دو گزیده کوتاه فلسفی، نخست منطق است، سپس طبیعی، آنگاه الهی. در *عیون الحکمة* مسائل فلسفی ناب است و هیچ جنبه کلامی ندارد. *الهدایة* نیز نزدیک به آن است و شایسته چاپ، افسوس که يك نسخه بیشتر از آن نشان نداده‌اند. قنواتی (ص ۲۴) آن را با *الهدایة الاثریة* یکی پنداشته و نسخه دیگری نشان داده است که آن نیست. حلمی ضیاء اولکن در دیباچه فرانسوی *رسائل ابن سینا* (ص ۲۴) هم چنین فریفتگی دارد، و گفته است که آن شناخته شده است، و نسخه‌ها و گزارشهایی دارد، ولی چنین نیست. اولکن آن را پس از نجات یاد کرده است.

باری با اینکه *عیون الحکمة* خود از کوتاه‌ترین و کوچکترین دانشنامه‌های ابن سیناست، به نوشته ابن ابی اصیبعه (۱۸۹:۲)، نجم الدین ابو زکریا یحیی بن حسین بن محمد بن عبدان بن عبد الواحد بن اللبودی (۶۰۷- پس از ۶۶۶ هـ ق) از آن مانند الاشارات گزین کرده است (چلبی در *کشف الظنون*).

در تاریخ فرهنگ سریانی (*Geschichte des Syrischen literatur*) از باومشتارک (A. Baumstark) از نگارشهای سریانی ابن العبری گزیده‌ای از ترجمه سریانی خود او از *زبدة الحکمة* اثیر الدین مفضل ابهری یاد شده که در آن منطق و طبیعی و الهی هر سه است و همان *زبدة الاسرار* اوست که وی در پایان *الهدایة* خود بدان بازگشت داده است، و من در گزارشم از سفر پاریس (کتابداری نهم، ص ۳۱۱) از نسخه‌های آن یاد کرده‌ام. ابن العبری گزیده خود را دهنه هگراته نگه‌رانتها یا تکرانه تکرانتها نامیده است که در برابرش *Le Commerce des Commerces* و *Der Ware der Waren* و *Mercantura Mercanturum* آورده‌اند و آن را ترجمه‌ای از *عیون الحکمة* ابن سینا دانسته‌اند، چه کالای کالاها یا *تجارة التجارات* به «عیون» نزدیک است. رایت و دووال و شاپو در تاریخ فرهنگ سریانی (ص ۲۷۰، ۲۵۷، ۱۳۵) از این دفتر یاد کرده‌اند. لونیس شیخو در *الکتبة النصرانیة* (ص ۱۰) و البیرابونا در *تاریخ الادب السریانی* (ص ۵۰۷) از آن نامی نبرده‌اند. زرکان در کتاب *فخرالدین الرازی* (ص ۸۳) درباره این ترجمه سریانی «الرومانیة» نوشته است.

باری بخش شعر آن را که چند سطر است با گزارش رازی بر آن، مارگلیوس در *آنالکتا اریانتالیا* در لندن در ۱۸۸۷ چاپ کرده است. بخش طبیعی آن در تسع رسائل ابن سینا، چاپ ۱۲۹۸ استانبول و ۱۳۲۶ قاهره، دیده می شود.

حلمی ضیاء اولکن همه آن را از روی دو نسخه اونیورسیتته ۴۷۵۵ نوشته ۵۸۸ هـ ق و احمد ثالث ۳۴۴۷/۱۵ در رسائل ابن سینا در استانبول در ۱۹۵۳ با دیباچه ای فرانسوی و ترکی چاپ کرده است.

عبدالرحمن بدوی هم آن را در بنیاد علمی فرانسوی آثار خاوری قاهره در ۱۹۵۴ از روی چند نسخه متن و گزارش رازی چاپ کرده است. او از نسخه های ۳۲۶۸/۲ و ۳۴۴۷/۱۵ احمد ثالث و ۴۴۸ حمیدیه و ۹۷۷/۷ واتیکان یاد می کند، همچنین از نسخه ۳۸۷ قاهره که زرکان (ص ۸۳) می گوید آن *عیون الحکمة* نیست و دفتر دیگری است نوشته محمد دوانی در ۸۷۸ هـ ق. بدوی دیباچه گزارش رازی را هم در این چاپ آورده است.

استاد دانشمند شادروان مجتبی مینوی هم آن را با همکاری استاد دکتر یحیی مهدوی در تهران در ۱۳۳۳ هـ ش از روی نسخه ۳۲۶۸/۱ احمد ثالث نوشته ۵۸۰ هـ ق با سنجش با نسخه ۴۷۵۵ (۸۸۹) اونیورسیتته نوشته ۵۸۸ هـ ق (ص ۴۴-۸۹) چاپ عکسی کرده است. نسخه دومی از روی نسخه ای نوشته شده بود که گویا خود بهمنیار آن را از گفته یا املاء ابن سینا نوشته است.

در فهرست دانشگاه نگارنده (۳: ۳۱۲) از *عیون الحکمة* یا *رسالة التوحید* امام رازی در ۲۰ برگ نوشته سیدحیدر آملی (ش ۱۰۲۲/۵) یاد شده است که در دیباچه آن عبارت «الشراعی الالهیة والقواطع الدینیة علی آراء العقلاء ذی الشریعة» آمده و پس از آن باید «الاصول الفقهیات» باشد، و دفتری است عرفانی.

در کتابخانه های مجلس (۴: ۹، ش ۲۷۰۲) و ملک (فهرست عربی، ج ۱، ص ۳۷۸، ش ۴۶۴۴) رساله ای است به نام *عیون الحکمة* که به نوشته آقای دکتر مهدوی (ص ۱۸۵) دفتری است دیگر.

ابن الخطیب امام فخرالدین محمد تبرستانی رازی (۵۴۳-۶۰۶ هـ ق) گویا نخستین کسی است که گزارشی بر *الاشارات والتنبیها* ابن سینا به نام *الانارات* نگاشته و در آن روش خرده گیری پیش گرفته است. او در ج ۱/۵۹۷ هـ ق، به خواهش یکی از بزرگان، گزیده ای از آن به نام *لباب الاشارات* فراهم کرده است. پس از وی چندین گزارش بر *الاشارات* نوشته و برخی هم بر او خرده گیری کرده و به ابن سینا یاری داده اند، از این گزارشها در *کشف الظنون*

چلبی (الاشارات) و فهرستهای بروکلن در سرگذشت ابن سینا و رازی (فهرست نامها) و عثمان ارگین و اب قنواثی (ص ۹) و یحیی مهدوی (ص ۳۵) و دیباچه ترجمه فرانسوی اشارات از گواشن (۷۲-۷۴) و دیباچه علی نقی منزوی برای اشارات چاپ ۱۳۳۹ هـ ش تهران (ص ۲۴-۳۰) و سخن من در فهرست الهیات دانشگاه تهران، چاپ ۱۳۴۵ هـ ش، تهران، (ص ۴۷۲-۴۷۷) بررسی شده است.

دانشمندی می شناسیم به نام حکیم الملك جبرئیل حسینی که دفتری دارد به نام لوح محفوظ و در آن نیمه دوم اشارات را از روی سه گزارش خواجه طوسی و امام رازی و ابوالقاسم بن ابی بکرلیشی سمرقندی به فارسی گزارش کرده است. نسخه‌ای از آن در دیوان هند لندن است، به شماره ۲۲۰۱ در فهرست اته نوشته ۱۰۳۵ در ۱۹۳ برگ، و در آن تنها نمط یکم بخش دوم دیده می شود. این سمرقندی در سال ۸۸۸ هـ ق زنده بوده و ادیب متکلم است (کحاله، ۸: ۱۰۳). گمان نکنم گزارشی بر اشارات داشته باشد، شاید گزارش شمس الدین سمرقندی را خواسته باشند. باید نسخه را دید و داوری کرد.

جز امام رازی سه دانشمند دیگر هم می شناسیم که پیش از وی بر اشارات خرده گرفته اند: ۱. افضل الدین عمر بلخی فرید غیلانی که در حدود العالم، ساخته ۵۲۳ هـ ق (دانشگاه ۲۶۹۶-۲۶۹۹-سنا، ۲: ۲۴۵) سخت به ابن سینا تاخته است و در آن می گوید که می خواهم «التنبیه علی تمویهات کتاب التنبیهات» بنویسم (دانشگاه، ۷: ۲۶۹۸).

۲. امام شرف الدین محمد مسعودی مروزی بخارایی فیلسوف ریاضی گزارنده الخطبة الغراء ابن سینا. او در ۵۲۳ یزدگردی (۵۴۹ هـ ق) تا ۵۸۲ هـ ق زنده بوده است (فهرست فیلمها ۱، فهرست نامها) و اوراست المباحث و الشکوک و الشبه علی الاشارات (ش ۱۱/۴۸۵۱ ایاصوفیا) که همان غیلانی در حدود العالم از آن یاد کرده، و خود امام رازی در گزارش اشارات به برخی از آنها پاسخ گفته است، چنانکه از گزارش طوسی بر اشارات (۱: ۱۲۸ و ۱۳۷) برمی آید، زرکان از همینجا پنداشت که آن دفتری است جداگانه (ص ۷۸، ش ۳۱). در فهرست مهدوی (ش ۳۶) و دیباچه نگارنده بر تبصره ساوی (ص ۴۱ و ۶۱ و ۷۱) پاره‌ای از این مطلبها آمده است.

۳. امام ابو الفتح محمد شهرستانی اشعری باطنی شیعی (۵۴۸-۶۴۷ هـ ق) که گذشته از المصارعة در المناهج والبیانات نیز بر اندیشه ابن سینا خرده گرفته است، و دفتری هم داریم به نام اعتراضات الشهرستانی علی کلام ابن سینا ارسلها الی القاضی عمر بن سهل ملتیساً جوابها، من اجوبة ابن سهل که پرسشهایی است درباره نجات ابن سینا، و نسخه‌ای از آن در

کتابخانه روان کوشکو، شماره ۲۰۴۲/۲۲،۲۳ (فهرست قرطای، ۸۹۷۴) و در مجموعه پرونتا در کابل که من آن را در راهنمای کتاب (۱۰:۶۳۳) شناسانده‌ام هست. همین ساوی در نهج‌التقدیس به خرده‌گیری ابوالبرکات بغدادی بر سخن ابن سینا دربارهٔ زمان و آگاهی کلی خداوند از جزئیات نیز پاسخ گفته است (دیباچه تبصره ساوی، ۴۱، فهرست فیلمها، ۱:۴۳۷ و ۳۴۱، نامه آستان قدس، ۶۴:۲۸، گفتار نگارنده دربارهٔ شهرستانی).

امام رازی در دنبال همین دانشمندان است که در نگارشهای خود مانند شرح الاشارات و المباحث المشرفیه و المحصل والملخص بر اندیشهٔ ابن سینا خرده گرفته است. در برابر او خواجه طوسی مانند ابن کمونه و قطب رازی به این گونه خرده‌گیری‌ها پاسخ گفته است. او در تلخیص المحصل هم به ابن سینا یاری داده است. ماکس هرتن (Max Horten) در «الهیات نظری و تحقیقی اسلام از امام رازی (۱۲۰۹) و خرده‌گیری طوسی بر آن، ترجمهٔ متن اصلی آن با گزارش و با یک پیوست: فهرست واژه‌های فلسفی، هیلدس هایم، ۱۹۶۷»^{*}، تلخیص المحصل طوسی را به آلمانی برگردانده و در آن از نگارشهای چندین دانشمند بهره برده است. در فرهنگ فلسفی عربی و آلمانی پایان آن که بسیار سودمند است و در دنبال واژه «صاحب...» نام آنها را آورده است مانند: اِبکارایجی، بلفهٔ ابهری، تنقیح رازی، ذخیرهٔ دوانی، روضهٔ شهرزوری، زبدهٔ میانجی و جز اینها.

امام رازی گویا تنها کسی باشد که بر عیون الحکمة گزارشی دارد و چنانکه خواهیم دید آن را پس از شرح الاشارات نگاشته است. او در دیباچه می‌گوید که من نزدیک به سی سال است دست به کار نگارش زده‌ام. گویا او در بیست و پنج سالگی کار نگارش را آغاز کرده و شاید در پنجاه سالگی میان ۵۹۰ و ۵۹۵ هـ ق بدین گزارش دست یازیده و شاید هم تا ۶۰۰ هـ ق بدان می‌پرداخته است. او آن را چنانکه در دیباچه می‌گوید برای شاگرد خود حکیم محمدبن رضوان بن منوچهر ملک شروان نوشته است. این منوچهر پادشاه شروان در ۵۳۰-۵۵۵ هـ ق فرمانروا بوده است (یادداشت‌های قزوینی، ۵:۲۱۵).

عنوانها در این گزارش «قال الشیخ» است برای ابن سینا و «التفسیر» برای سخن خود رازی و در نسخه در برخی جاها برای خود رازی «قال رضی الله عنه» آمده که پیداست از نویسندهٔ آن است. در گزارش سخن ابن سینا «اذا قیل انه قادر...» (ص ۵۹ متن در چاپ

* Dei Spekulation und Positive Theologie des Islam nach Razi (1209) und ihr kritik durch Tusi (1273) nach originalles uberstzt und erlaütet mit einem Anhang: verzeignis philosophischer Temini in Arabichen. Hildesheim 1967.

بدوی آمده است: «قال رضی اللہ عنہ: و لقد كتب الى بعض اكابر الملوك كتاباً فقلت: الاحتياط في الاعتراف بالاختيار وتسليم التكليف...» (برگ ۲۹۴ پ، نسخه ۴۸۷۳ دانشگاه که من آن را خوانده‌ام) اینجا گوینده خود رازی است درباره پاسخی که او به تعزیت نامه بهاء الدین یا تاج الدین، پادشاه بامیان، در مرگ محمد فرزند خود رازی داده است و آن درده فصل است به نام زاد المعاد یا زیارة القبور او که برای محمد بن سام بن الحسن در چهار فصل نوشته است (منزوی، ۷۹۶ و ۱۱۸۶؛ زرکان، ۷۹ و ۱۲۶ ش ۳۵ و ۱۲۰؛ مایل، ۲۶۸ و ۳۰۴ و ۳۱۶ ش ۵ و ۸۴ و ۱۳۷).

رازی در این گزارش یاد می کند از: فیثاغورس (۱۰۹ پ)، امام افلاطون الهی (۱۰۹ پ، ۱۶۲ ر)، ارسطاطالیس و حکیم کبیر ارسطو (۱۰۷ ر و پ، ۱۶۲ ر)، ابن الهیثم مصری (۷۷ پ)، غزالی و سخن او درباره جدل فقها (۸۶ پ)، متکلمان با خرده گیری بر آنها (۱۱۸ پ)، قدما و متأخران و چگونگی مناظرات و جدل آنان (۸۹ پ)، ذوالنون و دعای او (۳۰۱ پ).

همچنین یاد می شود در آن از ابن سینا و کتاب الحدود او (۲۶۲ پ) و اشارات (۱۰۵ پ) و اضحویه (۱۰۰ ر) و الشفاء (۶۱، ۱۰۷، ۱۱۳، ۲۰۵ پ) او، و دو گونه تقسیم و آنچه ابن سینا درباره آن در نگارشهای دیگر خود آورده است (۲۷۲ پ). رازی در آن یاد می کند از نگارشهای خود:

۱. الهدی (۲۰ ر) بدین گونه: «وهذا بحث غامض و لنافیه دقایق ذکرنا فی کتاب الهدی». زرکان (۹۲، ش ۴۵) می نویسد که در نسخه من (۱۷۵ ر و ۲۶۲ پ) دوبار از آن یاد شده و او آن را «کتاب کبیر» خوانده است. عبارتی که او برای جای دوم می آورد درباره المطالب العالیة است نه الهدی، چنانکه خواهیم دید.

۲. همین شرح عیون الحکمة (۲۴ ر) که درباره آن در جای دیگر (۱۵۲ ر) چنین می گوید: «لنافی ابطال هذا المذهب دلائل کثیرة و یکفیتنا فی هذا المختصر هذا القدر».

۳. الملتخص (۶۷، ۱۸۲، ۱۹۴، ۲۱۱، ۲۹۹ پ) که آن را پیش از ۵۸۲ هـ ق نزد غیلانی می خوانده اند، و او آن را در روز آدینه، ۵ شوال ۵۷۹ ساخته است (زرکان ۹، ش ۴۲؛ مایل، ۲۸۸، ش ۲۴).

۴. المباحث المشرقیة (۱۸۱ ر).

۵. السر المکتوم (۱۸۳ پ).

۶. المطالب العالیة که در منطق و طبیعی و الهی و اخلاق است و بایستی درده بخش باشد،

و بازبین نگارش اوست، و گویا آن را به پایان نبرده است. چندین تاریخ در آن دیده می شود که بازبین آنها بامداد روز دوشنبه، چهارم رجب ۶۰۵ است، در خانه اش در کوی ماخونان، در شهر گرگانج خوارزم (نشریه کتابخانه مرکزی، ۱۱ و ۱۲؛ ۹۱۶؛ مایل، ۲۹۲ ش ۲۷؛ زرکان، ۹۴ ش ۴۷). او در این گزارش از منطق همین المطالب العالیة والملخص یاد می کند و کاوش از مختلطات را بدان دو باز می گرداند (۶۷) و می گوید «هاهنا وجوه کثیرة فی الإشکالات ذکرناها فی الكتاب الکبیر المسمی بالمطالب العالیة» (۲۸۰ پ) و باز هم می گوید: «لنا علیه أسئلة اخرى ذکرناها فی الكتاب الکبیر» (۱۳۱ پ) که از این هم باید همان المطالب العالیة خواسته شده باشد. پس دفتر بزرگ او المطالب العالیة است نه الهدی که زرکان پنداشته است.

۷. شرح الاشارات (۲۹۱ ر) که الاشارات فی شرح الاشارات اوست و آن را نزدیک ۵۸۲ هـ ق نزد غیلانی بلخی می خوانده اند، و اینجا عبارتی از آن خواسته شده است که در چاپ مصر (۲: ۷۱) می بینیم (زرکان: ۸ ش ۳۶؛ مایل، ۲۸۹ ش ۲۶).

۸. الخلق والبعث که زرکان (۷۱ ش ۱۷) از نسخه ۸۱۶ کوپرولوی آن یاد می کند و عبارت «ابحاث دقیقه غامضة ذکرنا فی الخلق والبعث» را که در نسخه او (۲۶۰ ر) و نسخه ما (۲۷۷ پ) آمده است می آورد.

۹. الأربعین فی اصول الدین که برای پسرش محمد ساخته است (زرکان، ۶۷، ش ۸؛ مایل، ۲۸۲، ش ۱۷) که درباره آن می گوید: «لنا فی هذا الموضوع اشکالات ذکرناها فی سایر الكتب لاسیما فی کتاب الأربعین» (۲۸۶ پ).

۱۰. الجبر والقدر (۲۷۷ پ) که زرکان (۷، ش ۱۴) از آن یاد کرده است.

از گزارش عیون الحکمة چندین نسخه نشان داده شده است:

۱. آصفیه هند ۹، نیرنجات.

۲. کتابخانه امپروزیانا در میلان که بروکلن و زرکان از آن یاد کرده و شماره آن را ۳۲۱

نوشته اند. من در فهرست گریفینی آن را نیافتم.

۳. دانشگاه ابردین (Aberdeen) که در فهرست نسخه های سده های میانین از آن یاد شده

است.

۴. دانشگاه الازهر مصر ۵۴۱ که شاید در مجلد هفتم آن از آن یاد شده باشد.

۵ تا ۹. استانبول، احمد ثالث، ش ۲۵۷۳، نوشته ۹۱۲ و ش ۳۲۴۶ که تنها طبیعی است و

ش ۳۲۵۰ نوشته محمد بن ابراهیم فارسی در ۸۷۱ هـ ق (قرطای ۶۶۷۴-۶۶۷۶) و امانت

- خزینه ۱۶۹۶ از سده ۸ و راغب پاشا ۸۵۸.
۱۰. اسکوریال ۶۲۸، نوشته ۲۰ شعبان ۶۳۷، و کامل (فهرست درنیورگ، ص ۶۳۳).
۱۱. برلین We 1252 نوشته نزدیک ۱۰۰۰ هـ ق (فهرست اهلورث، ۴: ۳۸۲، ش ۴۳-۵).
۱۲. اوقاف بغداد ۹۶۲ که در فهرست طلس (۱۰۹) یاد شده و جبوری (۲: ۲۸۸) هم می نویسد که آن نسخه کهن است.
- ۱۳ و ۱۴. بوهار هند ۳۱۷ به نسخ ریز خوش ۱۰۹۷ و ۱۳۱۸ به چند نسخ و آشفته.
- ۱۵ تا ۱۸. تهران شماره ۲۶۰ ج از سده های هشتم و نهم و کامل است، و شماره ۳۱۵ ج نوشته ۱۳۴۸ که تنها منطق است، و شماره ۳۲۴ ج نوشته ۱۰۹۱ (همه در کتابخانه دانشکده الهیات) و شماره ۴۸۷۳ نوشته یوسف بن محمد عبدالکافی قزوینی در روز سه شنبه نهم ربیع الثانی ۶۷۴ (دانشگاه تهران) که عکسی از آن در دسترس نگارنده است.
۱۶. تهران محمدامین خنجی که نسخه ای کهن است و در مجله معهد المخطوطات (۳: ۱) سال ۱۹۵۷، ص ۵۹، ش ۳۲ از آن یاد شده است.
- ۱۷ و ۱۸. تهران، مجلس، شماره ۱۸۶۳ نو نویس و آغاز منطق و شماره ۱۸۶۴ از سده های هفتم و هشتم و کامل (۵: ۳۱۰).
۱۹. دیوان هند لندن ۴۷۸ که گویا در فهرست Lothe از آن یاد شده باشد.
۲۰. رامپور هند که به نوشته فهرست بهار نسخه کهن است.
۲۱. مسجد احمدیه طنطا در مصر.
۲۲. کیمبریج ۸۸۰ به نام شیرازی به نستعلیق بی تاریخ (ذیل فهرست دستی براون، ص ۱۴۵).
۲۳. لندبرگ ۵۵۸ نوشته گویا پیش از ۶۰۶ هـ ق همان شماره Or918 لیدن (فهرست وورهوتو، ص ۳۹۴).
- ۲۴ و ۲۵. لیدن Or521,712 (ش ۱۴۴۷ و ۱۴۴۸ فهرست) به نوشته وورهوتو (۳۹۴). این دو نسخه یکی در ۶۵۷ دومی در ۶۱۹ هـ ق نوشته شده است.
۲۶. مشهد، آستان رضوی ۷۷ (۱: ۵۴) تنها منطق است و به نستعلیق پیش از رجب ۱۰۶۷ (فهرست فیلمها، ۱: ۳۴۳، ف ۱۴۰۲ و ۲۰۵۰).
۲۷. منچستر ۳۸۰ (۳۱۰) نوشته احمد بن حاج عبدالرحمن بن ابی بکر بن عثمان عفانی فخر همدانی در ربیع رشیدی تبریز، در روز دوشنبه ۲۹ جمادی الاولی، ۷۷۳.
۲۸. وین ۱۵۲۲ نوشته پایان شوال ۶۳۷، در ۱۷۴ برگ.

در فهرست عربی پاریس از شماره ۵۸۰۲ به نسخ ۶۰۱ در مراغه در ۶۸ برگ و ناقص یاد شده که گزارش اشارات است.

بدوی (ص ۱۰) نسخه ۳۸۷ حکمت طلعت قاهره را که در ۵۰۰ صفحه و ۲۴۹ برگ است و محمد دوانی در ۴ محرم ۸۷۸ آن را نوشته و با دو نسخه دیگر در بیست و یکم ربیع الثانی ۸۷۸ سنجیده شده است به شمار آورد. زرکان (ص ۸۳) می نویسد که آن گزارش عیون الحکمة نیست و بدوی هم آن را ندیده و در چاپ متن هم از آن بهره نگرفته است. من نمی دانم چرا آن در فهرست آقای دکتر مهدوی (۱۸۵) در شماره نسخه های عیون الحکمة آمده است. بنگرید به: بروکلن ۱: ۴۵۵ و ذیل ۱: ۸۱۷، ش ۲۳، دیباچه انگلیسی مناظرات رازی، ۲۰۱، فهرست زرکان، ۸۲ ش ۲۷؛ سرگذشت نامه مایل هروی، ۲۸۲، ش ۱۶، دائرة المعارف اسلامی، ۲: ۷۷۰، گفتار فتواتی، من به یازده مجلد فهرست اشکوری نگریستم، نشانی از این گزارش در آن ندیدم.

بروکلن (۱: ۴۵۵ و ذیل ۱: ۸۱۸) از گزارش رازی بر اشارات یاد کرده است. نسخه ای کامل از آن در مجلس هست، نوشته ۱۰۹۴ (۵: ۳۱۰، ش ۱۸۴۷).

امام رازی در نامه ای به صدرالدین علی بن حسین سرخسی نیشابوری (دانشگاه ۴: ۷۰۴، ش ۱۳/۱۰۳۵) می نویسد که من نسخه ای از شرح عیون الحکمة را همراه شیخ امام رکن الدین سیدالعلماء فرستادم. می خواستم خودم آن را بنویسم و پاکیزه سازم و بفرستم تا به آسانی بتوانید آن را بخوانید، ولی ناتوانی نگذاشت. دوستم یحیی شافعی مزدقانی نسخه ای پاکیزه برای خود ساخته بود، آن را از وی گرفتم و برای تو فرستادم. سرخسی این گزارش را که بدور رسیده بود ستوده و بر آن آفرین گفته بود.

این سرخسی شاگرد افضل الدین غیلانی شاگرد لوکری شاگرد بهمنیار آذربایجانی و استاد فریدالدین داماد نیشابوری استاد خواجه طوسی بوده است (دانشگاه ۳: ۱۶۲ و ۲۶۴). باری رازی در آغاز این گزارش می گوید که «عیون الحکمة دفتری است ارجمند که آن را از نوشته های گرانبها به شمار آوردند. درست بگویم صدفی است در بر دارنده مروارید کاوشهای گذشتگان. یکی از یاران بزرگوار من، شاگرد حکیم محمد بن رضوان بن منوچهر ملک شروان [که نامش در نسخه دانشگاه نیامده است] از من درخواست کرد تا دشواریهای آن را بردارم و گرهای آن را باز کنم. من از این کار سر برتافتم، چه آن مروارید را کسی هنوز نسفته است و بر این ستور هنوز کسی سوار نشده است، و هیچ دانشمندی از پیشینیان هنوز نتوانسته است به باز کردن سر بسته های آن دست یازد. پس من چگونه بتوانم در برابر این

دریای خروشان درآیم، و راه این ابر سنگین را ببندم. دیگر اینکه من همه این دفتر را سراسر نمی‌پذیرم و به خرد و بزرگ مسائل آن گرایشی ندارم، اگر با آن سازگاری کنم و چرب‌زبان باشم، چنان است که خواسته باشم بندگان خدا را به گمراهی بکشانم، و اگر آنچه را نمی‌پسندم آشکار کنم مرا رسوا خواهند ساخت، و سرزنش خواهند کرد. سوّم اینکه این دفتر بر پایه کج نهاده شده و نگارنده در آن به راه راست نرفته است. گذشته از این بسیار گزیده و کوتاه است و مردم آن را پر بار می‌دانند، چه نگارنده آن را نامور می‌پندارند، و همواره می‌کوشند که به راز آن راه یابند، و نهفته‌های آن را به روشنی ببینند. با کوتاه و کوچک بودن آن در گفتار، مسائلی که در آن هست همه کس بدان آشنا نیست، و زیانزد همگان نیست، و بخشها و بندهای آنچه در آن گنجانده شده است از هم جدا نیست، و عبارتهای آن روشن و باز نیست، و ناگزیر هرکسی آن را به دلخواه خویش تفسیر می‌کند، و خیالها می‌پردازد، و بر آن می‌افزاید، و آیندگان که نادان تر از آنانند این افزوده‌ها را از خود آن می‌پندارند. از این روی رخنه‌ها و لغزشها در آن رخ می‌دهد. من این گونه باژگونگی و دگرگونیها را در نگارشهای خود هم دیدم، و همواره می‌کوشم تا آنچه دیگران در نوشته‌هایم گذارده‌اند از آنها بزدايم. با اینکه سی سال پیش نیست که من دست به نگارش زده‌ام و چنین بر سر من آمده است، بر نگارشهای ابن سینا که بیش از صد و پنجاه سال از روزگارش می‌گذرد دیگر چه‌ها خواهد گذشت. این را گفتم تا بدانید که در این دفتر واژه‌های بسیار هست که درست نوشته نشده، و بسی نادرست است، و من گمان نمی‌کنم که آنها از ابن سینا باشد که خود بسیار هوشمند و تیزبین بوده است. پس دانستم که این واژه‌های نابهنجار و نسنجیده از او نیست، و از دیگران باید باشد، چنان که جالینوس دربارهٔ بسیاری از بندهای نگارشهای ابقراطیس چنین گفته است. درخواهندهٔ این گزارش که شاگرد من است با این همه بهانه‌ها، دست از درخواست خود برنداشت، و من ناگزیر به برآوردن خواهش بسیار سنگین او دست یازیدم، و این نامه را ساختم، که رهنوردان کوی خداشناسی را خود راهنماست، و آنان را در بیابان خداجویی به آنچه می‌خواهند خواهد رساند، و راه روشن را به آنها نشان خواهد داد. من خامه و کاغذ را از سرزنش و دشنام و نفرین دور برداشتم، اگرچه آنچه را که درست و راست است نهفته نگذاشتم، و آن را تا می‌توانستم سنجیده نشان دادم، و آنچه را که تباه می‌دانستم به اندازهٔ توانایی خود بی‌پایه و سست ساختم. کارم اگر درست باشد، از دهش خداوند است، و اگر نادرست است از خود من و از اهریمن است.»

از این دیباچه برمی‌آید که *عیون الحکمة* در دسترس دوستاران بوده، و از دگرگونی هم

بدور نبوده است. روی هم رفته رازی در این دفتر راهی را که در نگارشهای دیگر خود به ویژه در گزارش اشارات پیش گرفته است نرفته، و با ابن سینا و فیلسوفان دیگر سری سازگار داشته است. شاید هم آنچه را که خیام نیشابوری در سرزنش از ابوالبرکات بغدادی که به فرامرز پادشاه یزد گفته است، و آن را در *تتمة صوان الحکمة* بیهقی (ص ۱۱۰) می خوانیم شنیده، و شاید هم دیده یا به گوشش رسیده بود که غزالی تهافت نوشته و در برابر او این رشد (۵۲۰-۵۹۵) پس از ۵۷۵ *تهافت التّهافت* ساخته است (ص ۱۱) *دبیاچه* بوئیز بر تهافت-*التّهافت*) و او ناگزیر خواسته است که روش آشتی با ابن سینا پیش گیرد، به ویژه آنکه او سنجش گر و مانند غزالی ستیهنده است و می داند که اندیشه کلامی اشعری و معتزلی بیش از اندیشه فلسفی فارابی و ابن سینا پایه استواری ندارد. پس می توان بر همه اینها خرده گرفت. در هر دو دسته اندیشه کلامی و فلسفی پندار و گمان راه دارد، چرا اندیشنده تنها با یکی سرستیز داشته باشد.

باری این گزارش امام بسیار روشن است و خوب است کسی آن را نشر کند و با گزارش اشارات و دیگر نگارشهای او بسنجد، به ویژه آنکه در این دو به اندیشه های کلامی کمتر برخورد می شود، و می توان در آنها بسیاری از اندیشه های ناب فلسفی مشایی را یافت. اینک درباره چند مسأله فلسفی که در این گزارش آمده است کاوش می کنیم:

۱. در *عیون الحکمة* (ص ۱۱) و *الهدایة* (۷ پ) از بنیادها و پایه ها و مبادی برهان یاد می شود. قطب رازی در پایان *لوامع الاسرار* فی شرح *مطالع الانوار* پس از برشمردن آن بنیادها، از اولیات و وجدانیات و متواترات و مجربات و حدسیات، می گوید که: در هر يك از اینها دشواریها و خرده ها هست که امام رازی در آغاز *محصل* (ص ۱۲-۴۶ چاپ تهران؛ زرکان ۹۳ ش ۴۶؛ مایل ۲۸۰، ش ۱۴) و *ملخص* (برگ ۶۲-۶۴، ش ۲۵۶ دانشگاه تهران ۲۷۷:۳) درباره بیشتر آنها داد سخن داده است. رازی در *ملخص* می گوید که من سخن درباره این دشواریها و شبهات را در نهاییه به درازا کشانده ام و همه آنها را پاسخ گفته ام. او گویا از آن *نهاية العقول فی درایة الاصول* را می خواهد که زرکان (۷۶، ش ۲۸) و مایل (۲۹۸، ش ۴۰) از آن یاد کرده اند و نسخه آن در دانشگاه و فاضلیه مشهد و ملک و مرعشی قم هم هست (فهرست فیلمها، ۱: ۳۹۵؛ نشریه، ۶: ۴۲۰) یا *النهاية البهائية فی المباحث القیاسية* (زرکان ۱۰۲، ش ۶۰).

او در همین شرح *عیون الحکمة* (۷۳-۸۱ پ) از این بنیادها، محسوسات و اولیات عقلی و مجربات و حدسیات حسّی و عقلی و متواترات را برمی شمرد و از دشواریهایی که در آنها

هست سخن می گوید.

کاوش درباره این بنیادها بسیار ارزنده است و با کاوش درباره معیار یقین و باور پیوستگی دارد که در فلسفه فرنگی بهتر می بینیم، و در فلسفه ما در چندین جا می توان سراغ آن را گرفت. در کلام اشعری و معتزلی در بحث نظر و علم بدان نگاهی می شود. باید آنچه دانشمندان ما در این باره گفته اند یکجا گرد آورد و دید که با سخنان فیلسوفان اروپا چه پیوند و ماندگی و دگرگونی دارد. من در گفتارم درباره فریب گریزی اندکی بدان نگریده‌ام (زمینه ایران شناسی، چاپ ۱۳۶۴، ص ۲۴-۲۷).

۲. از سخنان ارسطو و ابوالبرکات بغدادی چنین برمی آید که در بُعد یا گستردگی و زمان و شمار و بخش پذیری چیزها و نیرو یا قوه و جنبش یا حرکت تنهایی و بی نهایت راه دارد. ارسطو در سماع طبیعی، گفتار سوم، فصل ششم، تعلیم یازدهم، بند 206a (ص ۲۵۰ ترجمه عربی کهن و ص ۱۰۳) ج ۱ ترجمه فرانسوی کارترون (Carteron) و ص ۲۴۴، ج ۱ ترجمه انگلیسی کرن فرد (Cornford) از بی نهایت سخن داشته و در جاهای دیگر آن هم آن را بررسی کرده (مانند ص ۲۰۲ و ۶۹۳ ترجمه عربی) همچنین در گفتار هفتم، فصل ۱، بند 242a21 (ترجمه عربی ۷۳۵، تریکو ۷۲:۲، انگلیسی ۲:۲۱۱) دلیلی ریاضی آورده است. در ترجمه عربی لطفی سید از روی ترجمه فرانسوی بارتلمی سنت هیلر در مجلد یکم آن ترجمه این گفتار نیست، ولی در ترجمه تفسیر بارتلمی از آن (ص ۱۶۵) هست. او در متافیزیک، دفتر لاتنا، فصل ۷، بند 1073a (تریکو ۶۸۵، تردنیک ۱۵۱:۲، بونیتس ۲:۲۵۷، راس ۲:۳۸۲) هم از آن یاد کرده است. در تفسیر ابن رشد در اینجا (۱۶۲۵ تا ۱۶۳۹) سخنان یحیی نحوی و تامسطیوس هم دیده می شود. در «الهیات» شفا ی ابن سینا (ص ۳۱۲) و «سماع طبیعی» آن (ص ۲۱۲) نیز یاد آن هست، و از دلیل تطبیق هم در آن یاد شده است. قنواتی در ترجمه فرانسوی «الهیات» شفا (ص ۳۹۱) و هرتین در ترجمه آلمانی (ص ۴۵۴) چیزی درباره ریشه این سخن نیاورده اند. در «الهیات» شفا ی ابن سینا (ص ۲۴۴) از تطبیق آشکارتر سخن رفته است، چنان که در نجات (ص ۲۴۴) آن را روشن تر می بینیم. در «الهیات» دانشنامه، فصل ۶ (ص ۵۸) نیز دلیل ریاضی تطبیق را می بینیم (ترجمه فرانسوی ماسه و آشنا ۱:۱۳۱، انگلیسی مروج ۴۴ و ۱۲۲)، در نجات (ص ۲۴۲) دلیل مسامتة و موازات آمده است، و همین را در الحکمة العروضية (نسخه اوپسالا، برگ ۶۶ پ، با افتادگی در نسخه) می خوانیم و فصل «نهایه و لانهایه» که در نجات هست در آن نسخه نیست.

در کتابهای فلسفی برای محال بودن نامتناهی چندین دلیل آورده اند که برخی از آنها

ریاضی است که یکی از آنها برهان سُلمی است برای دوساق مثلث، دیگری برهان مسامته و موازات در برابر بودن قطر کره با خط راست دیگر، از این دلایل یکی هم دلیلی است که برهان تطبیق خوانده می‌شود (غررالفوائد سبزواری، ۱۲۹ و ۲۲۲).

ابن سینا در اشارات (۷۰، ترجمه گواشن ۲۵۷) از دلیل زاویه یاد کرده که در دو گزارش رازی و طوسی (ص ۲۸ و ۳۱) از آن و دلیل تطبیق یاد شده است. در هدایه (۸پ و ۹پ) و عیون الحکمة (۱۹) از مسأله نامتناهی یاد شده و رازی در گزارش عیون الحکمة از برهان تطبیق سخن گفته است.

برهان سُلمی را در تحصیل بهمنیار (مابعدالطبیعة، مقاله ۱، فصل ۳، ص ۳۴۸) و ترجمه آن به نام جام جهان نما (همانجا، فصل ۱۱، ص ۲۶۱) هم می‌بینیم، در مقاله چهارم گزارش ابن باجه از سماع طبیعی ارسطو (برگ ۱۰ نسخه آکسفورد و برگ ۷ نسخه برلین) یاد مسأله تناهی هست.

ابوالبرکات بغدادی در طبیعی المعتبر فی الحکمة، فصل ۱۹ تا ۲۲ (ص ۸۰-۹۱) از تناهی سخن داشته و در فصل ۲۲ آن (ص ۵۵) دو دلیل زاویه و تطبیق را تباه نشان داده است، چنان که رازی در المباحث المشرقیة (۱: ۱۹۴ و ۱۹۷ و ۱۹۹) از دلایلهای تباهی نامتناهی به ویژه دو دلیل زاویه و تطبیق یاد کرده، و بر تطبیق خرده گرفته است. پس از او قطب الدین رازی در محاکمات چنان که سبزواری در غررالفوائد گفته است بر برهان سُلمی خرده گیری کرده است. میرداماد استرآبادی در قبسات (ج ۱، ص ۱۵۶ و ج ۲، ص ۲۳۰) گفته است که دلیل تطبیق بی پایه است، و نتوان بدان گرایید. او شاید از دو رازی پیروی کرده باشد. فیاض لاهیجی در شوارق الالهام (چاپ سنگی بی شمارش) سخن میرداماد را آورده و آن را سست دانسته است.

امام رازی و خواجه طوسی در تلخیص المحصل (ص ۲۱۷) گفته‌اند که هندوان جسم را نامتناهی می‌دانند و خود امام برای تباهی آن از دلیل تطبیق و مسامته و موازات یاد کرده است. در العلل و المعلولات طوسی که همراه تلخیص المحصل می‌بینیم از گونه‌ای تطبیق یاد شده است. در اسفار شیرازی (ص ۱۴۵) هم یاد این مسأله هست.

امام رازی در شرح الاشارات (۱: ۲۹) از اندیشه افلاطون درباره تناهی یاد می‌کند.
۳. ارسطو در متافیزیک، دفتر بتا، فصل ۴، بند 1001a27 می‌گوید آنکه به ذات و خود به خود یگانه است و هست، ناگزیر گوهر آن هم خود به خود یگانه است و هستی دارد (تفسیر ابن رشد، ۲۶۲، ترجمه‌های: فرانسوی تریکو، ۱۵۶ و آلمانی بونیتس ۱: ۱۱۳ و انگلیسی

تردنيك ۱: ۱۳۵ و تفسیر راس ۱: ۲۴۴) همچنین در دفتر زتا، فصل ۱۳، بند 1039a9 گفته شده است که از دو تا یکی پدید نگردد و از یکی دو چیز پیدا نشود، و این سخن از دموکریتوس است (ابن رشد ۹۷۰، فرانسوی ۴۲۸، آلمانی ۲: ۶۳، انگلیسی، ۱: ۳۸۱، راس، ۲: ۲۱۱) در دفتر لاند، فصل ۲، بند 1069b30 آمده است که یکی بسیار نیافریند (ابن رشد ۱۱۴۱؛ فرانسوی ۶۴۸، آلمانی ۲: ۲۳۹، انگلیسی ۲: ۲۷، راس ۲: ۳۵۲). همچنین در همین دفتر، فصل ۸، بند 1094a35 چنین یاد شده است که جتباننده نخستین و بی جنبش هم از رهگذر صوری و هم از راه شمار یگانه است، پس ناگزیر آنچه همواره جنبندگی دارد یکی خواهد بود، پس ناچار يك آسمان خواهیم داشت (ابن رشد ۱۶۸۳، فرانسوی ۶۹۸، آلمانی ۲: ۲۵۴، انگلیسی ۲: ۱۶۱، راس ۲: ۳۹۵).

ارسطو در فیزیك در پایان ۶: ۸ بند 260a19 نیز گفته است که از یکی جز یکی نباید *ex uno unum* (ترجمه‌های عربی ۸۷۴ و فرانسوی ۲: ۱۵۲ و انگلیسی ۲: ۳۳۵).

ابن میمون در *دلالة الحائرين*، در بخش ۲، بند ۲۲ (ص ۳۴۳ متن عربی و ۲: ۱۷۲ ترجمه فرانسوی مونک) چنین می گوید که «قضیه مجمع علیها من ارسطو و کل من تفلسف ان الشیء البسیط لایمکن ان یلزم عنه الا بسیط واحد». ارسطو و همه فیلسوفان گویند که از ساده جز ساده بر نیاید.

ژیلسن در *فلسفه سده‌های میانی* (ص ۳۷۳) درباره این دفتر می گوید که بهتر است آن را راهنمای سرگشتگان (*Guide des indécis, perplexes*) بنامیم نه گمشدگان (*Égarés*) که مونک نامیده است.

پروکلوس در بنیادهای خداشناسی، بند ۱۳۵ (ترجمه فرانسوی تروایار) و بند ۲۱ (ترجمه عربی با گزارش اندرس، ص ۲۱ و ۸۹ و ۳۳۶) از یگانه (اناس، انادس) و پیوند آن با یگانه سخن داشته است.

افلوطین در *نگانه‌ها* ۷.3.15-16 (ترجمه بریه ۵: ۶۹-۷۲) نیز گفته است که چگونه می شود که يك چیز ساده چند چیز بیافریند. چنین سخنی هم در میمردهم اتولوجیای دروغین (ص ۲۹۳، هامش قیسات میرداماد و ص ۱۳۴ چاپ بدوی) هست (فهرست دانشگاه، از نگارنده ۲۱۶: ۳) و در آن به قاعده ترتب در آفرینش اشارت شده است (فلسفه افلوطین بریه، ص ۱۴۰). فارابی در *عیون المسائل*، بند هفتم هم می گوید که نخستین آفریده یکی است و کثرت و بسیاری معلولات عرضی است.

ابن سینا در *شفا* (ص ۴۱۱) گفته است: «فان الواحد یفعل فی الواحد، کما علمت، واحداً

که در نجات (۶۶۳) هم نزدیک به این هست، ترجمه آن را در دفتر قنواتی (۱۴۶:۲) بدین گونه می بینیم:

Car l'un agit sur l'un, comme tu le sait, [en donnant] un [seulement]

و در دفتر هرتن (۶۱۱) چنین:

Dem das Eine Wirkt (nur) auf das Eine und bringt nur ein Einziges hervor, Wie du gesehen hast.

در «الهیات» دانشنامه (ص ۷۴ و ۱۱۱) چنین می خوانیم: «نشاید که از یک چیز جز یک معنی لازم آید، نشاید که از واجب الوجود به اول وجود جز یک وجود به حاصل آید.» ترجمه فرانسوی آن دو را در دفتر ماسه و آشنا (۱: ۱۴۴ و ۱۷۳) می بینیم، مروج نیز در ترجمه انگلیسی خود (ص ۵۴ و ۷۶ و ۱۳۴) آنها را آورده و گزارشی داده است.

در نیروزیه ابن سینا (۱۳۵) و اشارات او (۱۳۰ و ۱۳۶، نیز ص ۴۱۸ و ۴۲۷ ترجمه گواشن) همچنین ماهیت وجود گواشن (۲۲۴-۲۴۴) و گزارش رازی و طوسی بر اشارات (۲: ۳۰ و ۴۴) از این قاعده کاوش شده است.

در الهدایة (۱۵) آمده است «فاؤل معلولاته بمشیتة الواحدة وحدانئ بالنسبة الیه» و در عیون الحکمة او (ص ۵۸): «وهناك فلاکثرة بل انما توجد الاشياء عنه من جهة واحدة» رازی (برگ ۲۹۲) گزارشی در اینجا نداده است.

غزالی در تهافت (ترجمه آقای حلبی، ص ۱۰۶) و ابن رشد در تهافت التهافت در مسأله سوم (۱: ۱۴۷ و ۱۷۴ و ۱۷۶ و ۱۷۹) از این قاعده سخن گفته اند. وان دن برگ در ترجمه انگلیسی تهافت التهافت، به ویژه در ص ۱۰۴، آن را روشن ساخته است که بسیاری آفریدگان (با اینکه آفریننده یکی است) یا برای این است که چندین ماده و مایه داریم یا اینکه چندین افزار نزد آفریننده هست یا میان او و آفریدگان میانجی هست. ابن سومی را ارسطو و ابن سینا و دیگران پذیرفته اند، همان که وان دن برگ (۲: ۶۳ و ۷۱) برای آن عبارت Gradual pluralization آورده و او آفرینش را Emanation خوانده است که در سخنان پروکلوس و افلوطین هم نزدیک به اینها را می بینیم.

ابن رشد در تلخیص مابعدالطبیعة نیز از این قاعده یاد کرده است. ابوالبرکات بغدادی در معتبر (۳: ۱۴۸-۱۶۸) از آن سخن داشته و در آن (ص ۱۴۰) از برهان ریاضی پسینیان یاد کرده است.

امام رازی در المباحث المشرقیة (۱: ۴۶۰-۴۶۶ و ۵۰۱:۲) و طوسی در تلخیص المحصل

(۱۰۵ و ۱۴۵) همچنین در سه گفتار خواجه طوسی درباره چگونگی پدید آمدن چند چیز از یکی و سازش آن با قاعده آفریده نشدن بسیار از یکی (Ex uno non fit nisi unum) که من به یاد بود هفتصدمین سال خواجه نصیر طوسی در ۱۳۳۵ هـ ش چاپ کرده ام درباره این قاعده کاوش کرده اند و من در دیباچه این یکی از ریشه آن سخن داشته ام، و طوسی در آنها برهان ریاضی آورده است.

در «قیس نهم» قیسات استرآبادی (۲۸۸ چاپ سنگی) و اسفار شیرازی موقف نهم، فن یکم، مجلد سوم، یاد این قاعده هست.

میرزا ابراهیم همدانی (سده ۱۱) درباره همین سخن ابن سینا و خرده گیری بر دبیران کاتبی قزوینی که بر گفتار او خرده گرفته است رساله الواحد لا یصدر عنه الا الواحد دارد که در ذریعه (۶:۲۵) و فهرست کتابخانه دانشکده حقوق از نگارنده (ص ۴۹۹) نشان داده شده است و نسخه ای از آن در دانشگاه (۲۰۲۱/۴) هم هست.

الاصول الآصفیة یا اصل الاصول داریم از رجب علی واحد تبریزی، در گذشته ۱۰۵۰ هـ ق، یا قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۳) یا نعیمای گیلانی یا طالقانی، در گذشته ۱۱۳۵ هـ ق، که در آن از این قاعده و چند اصل فلسفی دیگر گفتگو شده است (دانشگاه ۳: ۳۹۷، ش ۲/۸۸۰ و ش ۹/۵۸۹۰ و ۵/۷۰۷ نوشته ۱۰۷۱ هـ ق و ۷۵۰۶ و ۴/۸۷۴۲: مجلس ۵: ۴۸۰ ش ۱۱۷۱: سه سالار ۵: ۷۴۲ ش ۲/۱۳۸۲: منتخبات فلسفی کرین، ۱: ۲۴۴؛ ذریعه ۹: ۱۱۴۷).

در ذریعه (۷-۵: ۲۵) از رساله های ابن سینا که در آن را ترجمه کرده است، و خواجه طوسی که من چاپ کرده ام و در تلخیص المحصل چاپ آقای نورانی هم هست، و فتح الله شیخ الشریعة اصفهانی، در گذشته ۱۳۳۹، و نظر علی گیلانی (پیش از ۱۲۱۷)، و میرزا یدالله نظریاک کجوری در گذشته ۱۳۲۳ هـ ق یاد شده است.

این قاعده را در فلسفه مزدیسنايي و تنوی هم می بینیم و اصولیان متأخر نیز آن را در برخی از مباحث به کار برده اند.

۴. قاعده وجوب ذاتی و غیري که ارسطو و ابن سینا آورده اند. ابن رشد «مقاله فی الرد علی ابن علی سینا فی تقسیمه الموجودات الی ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته واجب بغیره والی واجب بذاته» دارد که ترجمه عبری آن در کتابخانه امپراطوری (ش ۳۵۶) هست، و ابن ابی اصیبه (۷۸:۲) و رنان (ص ۷۰ و ۳۴۴، ترجمه عربی آن ۸۴ و ۴۵۰) به گفته همواز آن یاد کرده اند (دیباچه نجات، ۹۳). مونک در فلسفه اسلامی و یهودی (ص ۳۵۸) روشن تر از

آن سخن داشته و پیدا است که از آن ترجمه عبری بهره برده است. ابن رشد در تفسیر مابعدالطبیعة (۱۶۳۲) چنین می نویسد: «ولذلك لا یصح ان یقال: ان ها- هناشیء ممکن من ذاته، ازلی و ضروری من غیره، کما یقولہ ابن سینا: ان الواجب منه ما هو واجب بذاته، و واجب بغیره الا فی حركة السماء فقط، و اما ان یوجد شیء هوفی جوهر ممکن و هو من قبل غیره ضروری الوجود، فلا یمکن ذلك، لان الشیء الواحد لا یمکن ان یکون من قبل جوهره ممکن الوجود و یقبل من غیره الوجود الضروري، الا لو امکن فیہ ان ینقلب طبعه» پس او می گوید که اگر چیزی را چیزی دیگر واجب کند، باید طبع او دگرگون شود. او در الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة (ص ۴۲) گفته است که آنچه ذات و گوهر آن ممکن و شایستی باشد آفریننده و کتنده آن نمی تواند آن را بایستی و ضروری گرداند و گرنه گوهر آن دگرگون می شود، و شایستی بایستی می گردد. در تهافت التهافت (ص ۱۹۸) آمده است: «اول من استنبط هذه العبارة هو ابن سینا، اعنی قوله: ممکن الوجود من ذاته واجب من غیره.» پس به گفته او ابن سینا نخستین کسی است که چنین گفته است. وان دن برگ (S. Van Den Bergh) در ترجمه انگلیسی (ص ۱۱۸) و گزارش آن (ص ۸۰) گفتگو درباره این قاعده را به گزیده خودش از الهیات ابن رشد (Epitome d. Met.de. Av.) باز می گرداند و می گوید که: «ابن سینا در این گفتار نخستین کس نیست، بلکه آن از ارسطوست که در متافیزیک، دفتر دلتا، بند 10 b 1015 گفته است که در میان چیزهای ناگزیر و ضروری برخی سبب آن را بیرون از خود دارند، و برخی دیگر علت ضرورت از خود آنهاست، و خود آنها هم سرچشمه ای برای ضروری بودن چیزهای دیگرند» (ترجمه های فرانسوی ۲۶۰ و آلمانی ۱۹۳:۱ و ۳۸۱ و انگلیسی ۲۲۵:۱، راس ۲۹۹:۱).

ترجمه این بند در تفسیر مابعدالطبیعة ابن رشد (۵۱۷) درست روشن نیست و چنین است: «فان لبعضها علة اخرى للمضطر، و لبعضها لاشیء، بل یکون اشیاء اخر باضطرار من اجلها» (نیز در میان تفسیر ابن رشد، ص ۵۲۱). او در اینجا درباره «واجب بالغیر» یا «من قبل غیره» ارسطو گفته است «عند قوم آتیه واجب و ضروری من قبل غیره.» نمی دانم چرا ابن رشد در تهافت این را از ابن سینا دانسته است نه از ارسطو، شاید می خواهد بگوید که وی نخستین کسی است که بدین سخن ارسطو برخورده و آن را پرورانده است.

عبارات «واجب بالغیر» و «وجوب بالغیر» را در الهدایة (۱۴) و عیون الحکمة (۵۵) و المبدأ والمعاد (۲-۴) و النجاة (۵۴۷) و «الهی» شفا (۴۰ و ۴۱ و ۴۷) و اشارات (۱۱۲) و گزارش رازی (۲۱۹:۱) و ترجمه گواشن (۳۷۶) و ماهیت و وجود او (۱۶۰) می بینیم، در

مقاصد الفلاسفة غزالی (۵۴) هم هست، ولی در تلخیص الهیات ابن رشد ندیدم. ابوالبرکات بغدادی (۲۲:۳) وجود غیرى را پذیرفته است، چنانکه در المباحث المشرقیة (۱: ۴۷۷) و المحصل (۹۷ و ۱۱۹) هم هست. رازى در شرح عیون الحکمة (۱۲۷۴) می گوید که: «در واجب ذاتی خود ذات در هستی پذیرفتن بسنده است، ولی در واجب غیرى خود آن بسنده نیست و نیاز به چیزی دیگر دارد. پس نمی شود که يك چیز هم واجب ذاتی و هم واجب غیرى باشد، وگرنه باید ذات آن هم بسنده باشد و هم نیازمند، و این خود محال است.» امام در اینجا هیچ خرده گیری نمی کند.

۵. درباره دانایی و آگاهی آفریننده از جزئیات، در پایان فصل ششم، مقاله هشتم «الهیات» شفا (ص ۳۶۲ مصر و ۵۹۱ تهران) و پایان فصل ۲۰ مقاله دوم نجات (ص ۵۹۹ چاپ نگارنده) چنین می خوانیم: «و نحن سنبین هذا من ذی قبل بزیادة کشف، فنعلم کیف یعلم الغیب، و یعلم من هناك ان الاول من ذاته کیف یعلم کل شیء، و ان ذلك لانه مبدأ شیء او اشیاء حالها و حرکاتها کذا، و ما ینتج عنها کذا الی التفصیل الذی لاتفصیل بعده، ثم علی الترتیب الذی یلزم ذلك التفصیل لزوم «التعدية والتأدية»، فیکون هذه الاشیاء مفاتیح الغیب.»

من در اینجا گذشته از دو نسخه چاپی شفا، به نسخه ۱۰۸۵ ملک نوشته در بغداد در بیست و یکم ربیع الثانی ۵۰۹، برگ ۱۳۹ پ و نسخه ۴۳۵ بادلیان نوشته ۵۶۱ هـ ق و نسخه ۱۱۷ آنجا نوشته دهه سوم جمادی الاولی ۶۰۴ و نسخه ۲۷۱۰ نور عثمانیه نوشته عبدالکافی تبریزی در روز یکشنبه ۲۵ شوال ۶۶۶ گ ۳۳۰ و ۸۲۳ داماد ابراهیم نوشته در مدرسه اورخان تبریز در ۶۹۷ برگ ۵۴۵ رو پ هم نگرستم که با هم یکی نیستند و آن را به ساختی که می بینید در آوردم.

علی عرضی سباهانی در ترجمه «الهی» شفا چنین می نویسد: «از اینجا معلوم می شود که اول تعالی که مبدأ المبادی و مسبب الاسباب است از ذات خویش به چه سان علم دارد، و به مبادی و اسباب اشیاء و احوال حرکات آنها، و به چگونگی تواند مسببات را از اسباب معلومه در نزد ذات او، و تفصیل و تولد و ترتیب صدور اشیاء همه را از جانب خویش می داند، و اشیاء در نزد ذات او هر یکی کلید علم دیگر است، و این اشیاء مفاتیح علم به غیب و به غایب اند، و علم او را از راه مبدأ ذات او محیط است مر شاهد و غایب را، و غایب و شاهد نزد علم او یکسانند، و هر ذره را چنانکه پدید است و پدید می آید در مرتبه خویش می داند، و این بر ارباب عقول هویدا و ظاهر است، و مضایقه در این باب بلادت و سفاقت است» (برگ ۲۶۷ ر ۲۵۱ دانشگاه و برگ ۳۷۸ عکس ۵۳۸ نسخه مجلس که در دیباچه نجات، ص ۹۵ از آنها

یاد کرده‌ام).

اسفرائینی در شرح نجات (برگ ۱۴۴، فیلم ۲۶۸۵؛ دیباچه نجات، ص ۹۷) می‌گوید که دانایی خداوند زمانی نیست و او همه چیزها را از کلی و جزئی می‌داند، چون او از سبب آگاه است، پس از مسبب هم آگاه خواهد بود. او چیزی بیش از این نمی‌آورد. سخن در اینجا بر سر دو واژه «تأدیة» و «تعدیة» است که ابن سینا به کار برده و گنگ است. قنواتی (۲: ۱۰۰ و ۲۲۲) و هرتن (۵۲۸) از آن به سادگی گذشته‌اند. یوسف کرم در ترجمه لاتینی نجات (ص ۱۲۵) در برابر آن دو «per modum illationis, a priori, et inductionis, a posteriori» آورده و در ترجمه لاتینی شفا «secundum posterioritatem et prioritatem» دیده می‌شود. گواشن در فرهنگ نامه زبان فلسفی ابن سینا (ص ۴ و ۲۱۶) «تأدیة» را با استقراء (induction) و «تعدیة» را با قیاس (deduction) برابر دانسته، و همان عبارت بالا را گواه آورده است.

واژه «تأدی» در اشارات (ص ۱۴۰)، همان رسیدن در ترجمه فارسی (ص ۲۳۰) نیز ترجمه گواشن (۴۵۸)، آمده، دورازی و طوسی در گزارشهای خود چیزی در این باره نگفته‌اند. دردو گزارش رازی و طوسی (ص ۷۷) از «تأدی» بی میانجی یا میانجی یاد شده است. گواشن در بازشناسی گوهر و هستی در اندیشه ابن سینا (۲۷۵-۲۷۷) درباره این مسأله و درباره قیاس و استقراء در آگاهی خداوند کاوش کرده است.

لویی گارده در اندیشه دینی ابن سینا (۷۸) سخن را به درازا کشانده و در تفسیر «تأدیة» مانند یوسف کرم در ترجمه نجات از تعریفات گرگانی بهره برده است و سرانجام گفته که تفسیر «تعدیة» و «تأدیة» به «قیاس» و «استقراء» درست نیست چه دانایی خداوند مانند آگاهی مردمی نیست که به این دو افزار به دست آید.

ابن سینا در اشارات (نقط ۷، ص ۱۳۷، نیز گواشن ۴۵۱) و رازی و طوسی (۲: ۶۹-۷۷) از آگاهی خدا و دور بودن آن از کثرت و چندینی یاد کرده‌اند.

در عیون الحکمة (۲۵۸) و گزارش رازی بر آن (برگ ۲۹۱) هم از دانایی خدا با نبودن چند سویگی و دگرگونی (کثرت و تغیر) سخن رفته است. چنان که در هدایة (۱۴ پ) عبارت «ادراك الجزئی کلیاً» را می‌بینیم.

رازی در المباحث المشرفیة (۲: ۴۷۵-۴۸۵) و او و طوسی در تلخیص المحصل (۲۷۷-۲۹۲) نیز این کاوش را دارند. در اینجا سخن ابوالبرکات بغدادی هم به یاد می‌آید. سخن ما بر سر دو واژه «تأدیة» و «تعدیة» است. دیدیم که ابن سینا خود «تأدیة» را در جای

دیگر هم به کار برده است، و این همان گذشتن از دانسته‌ای به دانسته دیگر است که ابن سینا در کاوش از دانایی آفریننده در شفا (۴۰۲ و ۴۰۳) عبارت «عقلاً منتقلاً من معقول الی معقول» را برای آن آورده است (نیز ترجمه‌های قنواتی ۳۱۶ و ۱۳۸ و هرتن ۵۹۶). او در *عیون الحکمة* (۱۰) «القسمۃ المؤدیة الی العلة» آورده است. در «قیاس» شفا (م ۱ ف ص ۴) آمده است که قیاس تألیفی است که با آن در ذهن تصدیقی پدیدار گردد و آن را به سوی آن بکشاند (تأدیة). می‌دانیم که در تعریف قیاس واژه «لزوم» هم به کار برده‌اند که بدان نزدیک است. پس «تأدیة» ای که ابن سینا به کار برده همان قیاس (deduction) است.

«تعدیة» ای که او گفته است به روش «نقل» در استقراء (induction) و تمثیل نزدیک است که گرگانی در تعریفات گفته است «نقل الحکم من الاصل الی الفرع بمعنی جالب الحکم» (ترجمه لاتینی نجات کرم، ص ۱۲۵). در معیار العلم غزالی (ص ۱۰۵) درباره تمثیل آمده است «ان یوجد حکم جزئی معین واحد فینقل حکمه الی جزئی آخریشابه بوجهما». اینکه ابن سینا در اینجا گفته است که خدا به گونه‌ای کلی از جزئیات آگاهی دارد نه به روش جزئی، ابن رشد نیز بدان نگریسته و «مقاله فی انه هل یعلم الله الجزئیات» ساخته است که رنان (۷۰، ترجمه ۸۴) از روی فهرست اسکوریال از آن یاد کرده است و گویا در دست هم نباشد.

۶. افلاطون در تیمائوس (بند ۴۲) گفته است که جانهای نیکان در روز رستاخیز به ستارگان خویش می‌پیوندند و جانهای بدکرداران به ساخت زنان در می‌آیند و به کالبدهای جانوران می‌روند. در نوامیس او (بند ۹۰۳ و ۹۰۴) هم نزدیک به این سخن هست. در البدء والتاریخ مقدسی (۱۳۰:۲) از گفته یحیی نحوی از افلاطون آورده شده که جان گوهری است خود به خود پایدار و اندیشه و زندگی ذاتی اوست و پس از مرگ اگر نیک بود شاد می‌ماند و اگر بدکار بود سرگشته می‌ماند و تا روز رستاخیز پیرامون گور خویش می‌گردد. در گزیده صوان الحکمة سجستانی (ص ۲۸۴، چاپ بدوی، و ۱۱۴ چاپ دونلیپ) می‌خوانیم که کندی چنین اندیشه‌ای را از افلاطون دانسته است.

ابن سینا در اضحویه (ص ۱۲۵) از ثابت بن قرة حرّانی چنین سخن را آورده. مهران در ترجمه‌ای که از نط هشتم اشارات (ص ۹، رسائل عرفانی ابن سینا) کرده است با یادی از ثابت حرّانی سخن ابن سینا را در این زمینه گزارش گونه‌ای از حدیث «اکثر اهل الجنة البلهاء» دانسته است (اندیشه دینی ابن سینا، از گارده، ص ۱۰۰).

در المبدأ والمعاد، مقاله سوم، فصل پانزدهم (ص ۱۱۴) و رساله فی النفس و بقائها، فصل

۱۵ (ص ۱۵۲، چاپ اولکن در شماره دوم رسائل ابن سینا، در ۱۹۵۳، در استانبول) و در اشارات نمط هشتم، بند هفدهم (ص ۱۴۹، چاپ تهران)، همچنین در ترجمه فرانسوی گواشن از آن (ص ۴۷۸) و ترجمه فارسی آن (ص ۲۴۳، چاپ انجمن آثار ملی در ۱۳۳۲ هـ ش، تهران) آمده است که آنان که جانی ساده دارند و پرهیزگارند پس از مرگ به جرمی آسمانی می پیوندند. این سخن را او از دانشمندی که گزافه نمی گوید می آورد. خواجه طوسی در گزارش این بند گوید که این سخن فارابی است. شهرستانی در مسأله دهم گزیده فلسفه ابن سینا که در الملل و النحل گذارده است (ص ۲۴۷، چاپ سنگی) و رازی در گزارش اشارات (۲: ۹۷) درباره نخستین گوینده این سخن چیزی نگفته اند. در نجات (ص ۶۹۵، نیز دیباچه آن، ص ۸۶) و «الهیات» شفا (ص ۴۳۱) هم این گفتار هست. مترجم لاتینی شفا و فتواتی در ترجمه شفا (۲: ۲۱۶۴) و کرم در ترجمه لاتینی نجات، ص ۲۴۱) هم چیزی نگفته اند، ولی هر تن در ترجمه آلمانی آن (ص ۶۴۷) می نویسد که در نسخه C که من از آن بهره بردم این سخن از فارابی دانسته شده است.

ابن سینا در نمط نهم اشارات گزیده آنچه را در شفا و نجات گفته است آورده و او با اینکه در شفا و نجات معاد جسمانی را از راه نقل پذیرفته است، گویا در اضحویه، چنانکه دیباچه نگار آن گفته است، آن را تنها روحانی می داند.

او در پایان الهدایة و عیون الحکمة (ص ۵۹ و ۶۱) از لذت حسی و روحی و از شدت لذت و الم با جدایی از بدن یاد کرده است.

رازی در پایان گزارش خویش، زیر عنوان «فی تقریر المعاد الروحانی» در باب چندین مسأله کاوش کرده و درباره لذت و چیستی آن داد سخن داده و در جایی هم به المخلص خود باز گردانده است. این را هم می دانیم که او «تحقیق اللذات» دارد که آن را در هرات در ۶۰۴ ساخته است (ماخ ۲۴۸۶؛ زرکان ۷۸، ش ۳۲؛ مایل ۵۱۵، ش ۱۳۶) و بسیار سودمند است.

در تبصرة العوام (ص ۸) از رسیدن نفس به کره اثر یاد شده است.

۷. پیامبری و نبوت، که ابن سینا برای آن سه دلیل (روان شناسی و خردشناسی و اجتماعی) آورده است و آنها را در نفس و الهیات او می بینیم. در هدایة او (۱۵ پ- ۱۶ ر) گزیده آنچه را در دیگر دفترها گفته است می خوانیم. او در عیون الحکمة، در فصل ۱۶، بخش طبیعی که درباره انسان است از نیروهای علمی و عملی جان و گونه گون خردها سخن گفته است که در جاهای دیگر بنیاد و پایه دودلیل روان شناسی و خردشناسی پیامبری است. رازی در گزارش آن (برگ ۲۲۴-۲۴۲) با اینکه خرده هم گرفته آن را خوب روشن داشته است.

ابن سینا در *عیون الحکمة* به خود پیامبری نپرداخته است، ولی در *هدایة*، چنانکه گفتیم، دلیل اجتماعی را هم آورده است. اسفراینی در گزارش نجات آن را با هفت مقدمه ثابت کرده است که:

۱. انسان اجتماعی است.
 ۲. هر اجتماعی را دادوستد و همکاری می باید.
 ۳. در این یکی ناگزیر باید سنت و آیینی باشد که با عدالت همراه باشد.
 ۴. برای سنت و آیین و عدالت آیین گذاری می باید.
 ۵. آیین گذار هم باید با مردم بیامیزد و آنان را ره نماید.
 ۶. او هم ناگزیر باید یکی از مردمان باشد.
 ۷. او را هم باید معجزات و نشانه‌هایی باشد تا دیگران او را بشناسند و از او پیروی کنند. نوع مردم اگر بخواهند از میان نروند و بمانند به چنین انسانی سخت نیازمند خواهند بود. من در *دیباچه نجات* (ص ۸۶) در این باره سخن گفته‌ام.
- در *هدایة و عیون الحکمة* و گزارش آن در اینجا از تخیل و در *اضحویه* (۴۵ و ۵۰ و ۱۲۵) از تشبیه و تمثیل یاد شده است که در مبحث معاد و نبوت به گفته ابن سینا دخلی دارند، و آنها در تفسیر رمزها و اشارتها هم بی دخالت نیستند. ابن سینا در *اثبات النبوات* (ص ۱۲۴) گفته است که فیثاغورس و افلاطون و فیلسوفان و پیامبران یونانی «مرامیز و اشارات» داشته‌اند همان پرتگاهها (المهاوی) که به نوشته ابن سینا در همین جا ارسطو در نگارشهای خود گذارده تا همه کس بدان دست نیابند. او در *نجات* (۷۱۳) و «الهی» شفا (۴۴۳: قنواتی، ۱۷۷: ۲؛ هرتن، ۶۶۶) از رمزها و اشارتها یاد کرده است.
- این رمزها و مثلها هم، چنان که از سخنان ابن سینا برمی آید، برای کسانی است که در شمار توده ساده مردمند که از دانش و بینش به دورند، همانهایی که او در *اضحویه* (ص ۴۵ و ۴۹) درباره آنان «عرب عاربه، اهل الویر من العرب، غتم العبرائیین» و در «الهی» شفا (۴۴۵) و *نجات* (۷۱۶) «عامه» در برابر «خاصه» گفته است. شاید از اینجاست که شمس تبریزی در *مقالات* (ص ۲۰۰، چاپ موحد، و ص ۹۴، چاپ خوشنویس) می گوید که سخن خدای را برای عوام ذوقی است و برای خواص ذوقی دیگر.