

سرگذشت اثولوجیا

دکتر سید حسن احمدی*
حسن عباسی حسین آبادی**

چکیده

در این مقاله، به بررسی کتاب اثولوجیا و دیدگاه‌های مختلف در باب آن پرداخته شده است. اثولوجیا اثر بسیار مهم و تأثیرگذاری در جهان اسلام بوده است؛ به همین علت پژوهش درباره محتوا و سرگذشت آن برای شناخت عمیق فلسفه در جهان اسلام ضروری به نظر می‌رسد.

این کتاب به عنوان یکی از منابع فلسفه یونان وارد جهان اسلام شده و همواره مورد توجه متفکران بزرگ جهان اسلام همچون کنندی، فارابی، ابن سینا، سهروردی، میرداماد، ملاصدرا، ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی و سایر حکمای مسلمان بوده است. اثولوجیا حداقل از دو جهت در جهان اسلام مؤثر بوده است: (۱) منشأ پدید آمدن شروح، تعالیقی و رسالاتی بوده است؛ (۲) از نظر محتوا بر مباحث الاهیات بالمعنی الاعم، الاهیات بالمعنی الاخص و علم النفس تأثیرگذار بوده است.

اثولوجیا در جهان اسلام همواره به عنوان اثری از ارسطو با تفسیر فرفورئوس صوری شناخته می‌شد، اما برخی تحقیقات اخیر نشان می‌دهد که این کتاب برگرفته از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم افلوطین است. آنچه امروزه مسلم است این است که اثولوجیا به لحاظ محتوا برگرفته از آراء افلوطین است. این مقاله درصدد است تا اثبات کند اثولوجیا ترجمه و تألیفی آزاد است و منشئی دوگانه از آراء افلوطین و ارسطو دارد، به نحوی که محتوای آن از افلوطین و روش آن از برهان ارسطویی است و به قصد تدریس گردآوری شده است.

واژگان کلیدی: اثولوجیا، حلقه کندی، نهضت ترجمه، آملیوس، تاسوعات افلوپین.

مقدمه

واژه اثولوجیا معرب کلمه θεολογία یونانی است. که از دو واژه θεός به معنی ایزد و λογος به معنی عقل، شناخت و کلام گرفته شده است. بنابراین واژه θεολογία به معنی ایزدشناسی است. در فلسفه یونان این اصطلاح را افلاطون در توصیف ایزدان و پیدایش عالم توسط آنها به کار برده است (Jaeger, p. 47). ارسطو نیز از پیروان هسیود و همه کسانی که به ایزدان و مسائل مربوط به آنها پرداخته‌اند تحت عنوان متأله θεολογοι یاد کرده است. ارسطو با تقسیم فلسفه نظری به ریاضیات، طبیعیات و فلسفه اولی، قسم سوم یا فلسفه اولی را که به موضوع جواهر مفارق می‌پردازد الهیات θεολογική نام نهاده است (Ibid, p.47). فلاسفه مسلمان با پذیرش تقسیم بندی ارسطو و تکمیل آن الهیات را به دو شاخه عام و خاص تقسیم کردند؛ الهیات در معنی عام به وجود و عوارض ذاتی آن و الهیات در معنی خاص به وجود خداوند و ذات و صفات آن می‌پردازد. واژه اثولوجیا در ابتدای رساله اثولوجیا به معنی معرفه الربوبیه به کار رفته است. ابن سینا اثولوجیا را دانشی در باب ربوبیت (فی الربوبیه) می‌دانست (ابن سینا، ص ۱) و ملاصدرا نیز الهیات بالمعنی الاخص را همان معرفت ربوبیه در نظر گرفت (ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۳۳، ج ۸، ص ۲۶۱). در جهان اسلام منظور از اثولوجیا به عنوان یک علم همان علم یا معرفت ربوبیه است و منظور از اثولوجیا به عنوان یک کتاب همان رساله‌ای است که به ارسطو منسوب بوده است.

اثولوجیا رساله‌ای است که در عصر ترجمه نزد متفکران اسلامی به ارسطو منسوب بوده است (بدوی، افلوپین عند العرب، ص ۳). این رساله چنین آغاز می‌شود:

میر نخست از کتاب ارسطوی فیلسوف که در یونانی اثولوجیا نامیده می‌شود با تفسیر فُرفوریوس صوری... (همانجا).

این نشان می‌دهد که اثولوجیا به ارسطو منسوب بوده است. این اثر در قرن سوم هجری قمری به دست عبدالمسیح بن عبدالله بن ناعمه الحمصی (۷۸۰-۸۴۰ میلادی) به عربی برگردانده شده است (همانجا).

ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی مقدمه‌ای بر اثولوجیا افزوده و آن را برای احمد فرزند معتمد بالله خلیفه عباسی آماده کرده است. اثولوجیا بخشی از مجموعه وسیع‌تری بوده که برای

تدریس موضوع الاهیات نوشته شده و شاید مقدمه واحدی برای کل مجموعه نگاشته شده است.

باید گفت که شاید مصحح کتاب نیز کندی بوده است، البته چنین واقعیتی به لحاظ تاریخی در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، چراکه همان‌طور که نویسنده *اثولوجیا* ارسطو نبوده ممکن است که نویسنده مقدمه و مصحح آن نیز کندی نبوده باشد. دلیل دیگر بر تشکیک فوق این است که محتوای مقدمه با متن رساله *اثولوجیا* هماهنگ نیست.

از اواخر قرن نوزدهم، به یاری کوشش‌های پژوهشگر فرانسوی *والتین روزه* آشکار شد که *اثولوجیا* در واقع ترجمه، تلخیص و تألیفی برگرفته از رساله *تاسوعات افلوپین* بوده است؛ به عبارت دقیق‌تر بخش‌هایی از *تاسوعات* چهارم، پنجم و ششم محتوای این اثر را شکل می‌دهند (Rose, p.843-846). امروزه در اینکه *اثولوجیا* ترجمه و برگرفته از آراء افلوپین است تردیدی نیست، اما اینکه آیا نظر *والتین روزه* راجع به منشأ بودن خود *تاسوعات افلوپین* برای این کتاب تنها نظر در این باب است یا اینکه دیدگاه‌های دیگری هم در این باب وجود دارد، در ادامه مقاله بدان می‌پردازیم.

در باب زبان، متنی که از آن کتاب *اثولوجیا* تهیه شده ابتدا تصور می‌شد که این رساله از متن یونانی به عربی برگردانده شده، اما پس از مقاله پژوهشگر آلمانی *باومشتارک* (Baumstark, pp.349-843) با عنوان "در باب تاریخ آغاز کتاب *اثولوجیا* ارسطو" این گمان مطرح شد که کتاب توسط *یوحنا الافامی* از زبان سریانی به عربی ترجمه شده است. *یوحنا راهبی مسیحی* در اسکندریه و مدرس فلسفه و منطق بوده است. اکنون به ارائه این پرسش‌ها می‌پردازیم:

- ۱) نظر محققان درباره بخش‌های مختلف این کتاب چیست؟ آیا بخش‌های مختلف کتاب از یک منبع جمع‌آوری شده یا از منابع مختلف اخذ شده‌اند؟
- ۲) جایگاه *اثولوجیا* در عصر ترجمه یا سده‌های نخستین تمدن اسلامی کجا بوده است؟
- ۳) علت انتساب *اثولوجیا* به ارسطو چه بوده است؟
- ۴) اگر *اثولوجیا* در یک مجموعه همراه *مابعدالطبیعه* ارسطو ترجمه شده، چرا آن را پس از *مابعدالطبیعه* آورده‌اند؟
- ۵) دلیل اهمیت *اثولوجیا* در مباحث الاهیات بالمعنی الاخص چه بوده است؟

۱) در پاسخ به پرسش نخست، باید گفت که کتاب متشکل از سه بخش مجزی است (Henry, pp.35-67)

الف) بخش اول مقدمه رساله است که از آن کندی است و سبک نگارش آن با سبک سایر بخش‌های رساله متفاوت است. شرح و بررسی مقدمه/ثولوجیا از اهمیت خاصی برخوردار است چرا که: اولاً، در مقدمه با نام کندی به عنوان سفارش دهنده این متن برمی‌خوریم. ثانیاً، هدف تعلیمی این رساله برای ترجمه آشکار می‌شود. اصولاً بسیاری از متون ترجمه شده در عصر ترجمه با سفارش خلفا، درباریان، وزرا و دانشمندان نامی صورت می‌گرفته است. ثولوجیا نیز به سفارش کندی و برای استفاده تعلیمی پسر خلیفه عباسی ترجمه شده است. ثالثاً، شباهت‌های مفهومی و محتوایی زیادی میان مقدمه/ثولوجیا و مقدمه متن ترجمه شده مابعدالطبیعه ارسطو به چشم می‌خورد. گذشته از اهمیت دو نکته قبلی، سعی اصلی در این قسمت تأکید بر نکته سوم و تحلیل، بررسی و نتیجه‌گیری از آن است.

زیمرمان (Zimmerman, pp.110-240) مقدمه رساله را التقاطی از عبارات برگرفته از مابعدالطبیعه ارسطو می‌داند. آدامسن (رک. Adamson) معتقد است ارتباطی کامل میان این مقدمه و مقدمه مابعدالطبیعه ترجمه شده به عربی وجود دارد. وی معتقد است میان بخش اول این مقدمه و قسمت متناظر با آن در مقدمه مابعدالطبیعه ترجمه شده به عربی، تناظری جمله به جمله وجود دارد.

در بندی از مقدمه، تناظری میان محتوای آن و محتوای ترجمه عربی تفسیر بر منطق ارسطو نیز دیده می‌شود. هر اندیشه‌ای که در ذهن مقدم باشد، در عمل، در نهایت به دست می‌آید و آنچه در عمل اولی است مقصود نهایی است. آن طور که اشترن (Stern, pp. 52-234) بیان می‌کند، این گفته معروف منسوب به ارسطو اولین بار در ترجمه آثار منطقی ارسطو توسط ابن مقفع در نیمه دوم قرن دوم هجری / هشتم میلادی دیده می‌شود.

اما در قسمت بعدی مقدمه/ثولوجیا ایده دیگری مطرح شده است که آشکارا نشان می‌دهد خود کندی این مقدمه را نگاشته است نه اینکه بعدها به او نسبت داده شده باشد. در آنجا (ثولوجیا، ص ۴) غایت هر تخصصی، وصول حقیقت و غایت هر عملی، تحقق (نفاذ) آن عمل است. زیمرمان و دانکونا کستا (رک. D' Ancona Costa, Was Ist Philosophie im

Mittelalter خاطر نشان می‌سازند که این مفهوم در متافیزیک ارسطو کتاب *آلفای صغیر* آمده است (a1993b20) :

چرا که غایت هر شناخت نظری حقیقت است و [غایت] هر شناخت عملی فعل است (رک. Aristotle).

قسمت بعدی مقدمه، اشاره‌ای به علل اربعه است و علت هیولی، صورت، فاعل و تمام را نام می‌برد (تولوجیا، ص ۴) و می‌گوید که پیشتر به آنها پرداخته شده است و افاضل فلاسفه آن را مطرح کرده‌اند. این قسمت نیز می‌تواند تأثیری از *مابعدالطبیعه* ارسطو باشد آنجا که در قسمت 988b20 اشاره می‌کند قدما علل اربعه را به صورت یکجا مطرح نکرده‌اند و فهمی غیرنظام‌مند از آن داشته‌اند.

نکته جالب در این قسمت این است که از علت غایی با عنوان تمام (همانجا) یاد می‌شود. همین مفهوم در اثر خود کندی (رک. الکندی) در باب فلسفه اولی با عنوان علت متمم یاد می‌شود و همین مفهوم در ترجمه و گردآوری عربی در کتاب *النفس ارسطو* نیز با عنوان علت تمامیه یاد شده است (رک. ارسطو).

قسمت بعدی مقدمه اولین ارجاع مستقیم به *مابعدالطبیعه* (Metaphysics; op, cit:A31983b1. philosophy, p. 47-88) ارسطوست که در واقع اشاره غیر مستقیمی به کتاب *النفس ارسطو* نیز می‌باشد.

نیمه اول مقدمه اشاراتی به آراء ارسطو و برگرفته از آثار ترجمه شده اوست، اما نیمه دوم مقدمه آشکارا ملهم از عبارات افلوپین است، به ویژه آنجا که در مورد اقایم صحبت می‌شود (تولوجیا، ص ۳)؛ عقل، نفس، طبیعت و عالم محسوس و جسمانی. همان گونه که دانکونا کستا اشاره کرده است (Porphyry) اینکه در این قسمت طبیعت به عنوان اقنوم جداگانه ذکر شده است تنها می‌تواند مشتق از نه گانه‌های افلوپین باشد (V.2.10 Enneads).

علاوه بر این شکل عبارت پردازی عربی مصنف مقدمه نشان می‌دهد که او با ترجمه عربی آثار افلوپین آشنا بوده است. اصطلاحاتی از قبیل ائیت، عالم عقلی، نفس کلی و نفس مجرد که در مقدمه به کار رفته است عیناً در متن *تولوجیا* نیز توسط مترجم استفاده شده است.

همچنین اصطلاحاتی وجود دارند که به عنوان تعابیر جدید در ترجمه ظاهر می‌شود از قبیل واژه الفاعل که ترجمه ویژه مترجم برای واژه (λογος) یونانی است یا استعمال واژه علت العلی

برای خداوند. بنابراین قسمت اول مقدمه کاملاً رنگ و بوی ارسطویی و بخش دوم آن حال و هوای افلوپینی دارد. گویی مصنف مقدمه سعی دارد آراء افلوپینی در مجموعه افلوپین عربی (یعنی *اثولوجیا*)، نامه‌ای در باب علم الهی و گفته‌های شیخ یونانی) را با ارجاع به آراء ارسطو توجیه و تبیین کند. این فرضیه می‌تواند چنین باشد که افلوپین از خلال فلسفه ارسطو تفسیر و تبیین می‌شود. آدامسن (Adamson, p.35) ادعا می‌کند که گویی نویسنده مقدمه شخصی است با گرایش‌های ارسطویی که آراء افلوپین را از خلال مفاهیم ارسطویی فهم و تفسیر می‌کند؛ اما نگارنده بر آن است که بالعکس مصنف حتی اگر، خود آگاهانه دست به چنین عملی زده باشد، فرایند تفسیری دقیقاً خلاف این فرضیه اتفاق افتاده است. وی در واقع مفاهیم فلسفه ارسطو را از خلال فلسفه افلوپین هضم کرده و توجیه می‌کند حتی اگر از نظر وی افضل فلاسفه ارسطو باشد و خود قصد عملی عکس این را داشته باشد. وی علت العلل ارسطو را از خلال نظریه صدور مطرح می‌کند و از طریق اقامیم سه گانه افلوپین به آن می‌پردازد. بعدها به این فرضیه و صحت و سقم آن در فصل بعدی از خلال تحلیل آراء خود *اثولوجیا* در باب نفس بیشتر خواهیم پرداخت.

احتمال دیگر در باب نویسنده مقدمه این است که، شاید نویسنده مقدمه، همان مترجم افلوپین عربی و *اثولوجیا* باشد. سبک نوشتاری مقدمه آشفته‌تر از آن است که بتوان آن را از آن کندی دانست و بنابراین نویسنده این مقدمه همان مترجم *اثولوجیا* یعنی ابن ناعمة حمصی باید باشد.

بخش دوم جدولی است که در آن رئوس مطالب ذکر شده است. در رسالات فلسفی یونان ابتدای هر رساله بخشی تحت عنوان رئوس و مسائل (*κεφάλαια καὶ ἐπιχειρήματα*) می‌آمده است. این قسمت احتمالاً برگرفته از تفسیر فروریوس بر آراء افلوپین است چرا که عنوان یونانی اثر فروریوس همان رئوس و مسائل است و در متن *اثولوجیا* نیز رئوس المسائل ترجمه شده است (بدوی، *افلوپین عند العرب*، ص ۲۵). محقق معاصر عبدالرحمن بدوی اشاره می‌کند که علاوه بر مطلب بالا آغاز *اثولوجیا* نیز با عنوان "تفسیر فروریوس الصوری" با توجه به متن رئوس مطالب آشکار می‌سازد که این بخش از آن فروریوس است، چرا که با کلمات فی (*Περί*) و آن (*ὅτι*) آغاز می‌شود که دقیقاً ترجمه کلمات فروریوس و شامل صد و چهل و دو مسئله است.

یکی از مهم‌ترین شواهدی که برخی مواقع باعث ایجاد این تصور شده است که شاید *اثولوجیا* و سایر آثار افلوپین به زبان عربی نوشته فروریوس باشد، رئوس مسائلی است که پس از مقدمه و پیش از شروع متن *اثولوجیا* آورده شده است. این رئوس شامل ۱۴۲ مسئله است که فروریوس ادعا کرده برای نه‌گانه‌ها تهیه کرده است. البته این ادعا توسط زیمرمان (Zimmerman, p.121) مورد تردید قرار گرفته است. زیمرمان همانند آدامسن (رک. Adamson) اعتقاد دارد که مقدمه نوشته‌کننده است و همچنین زیمرمان ادعا می‌کند که رئوس مسائل از منشأ خود افلوپین به زبان عربی^۱ اتخاذ شده است. اما آنچه که قطعی به نظر می‌رسد این است که این رئوس ریشه در نه‌گانه‌های افلوپین دارند و از نه‌گانه‌های چهارم قسمت چهارم برگرفته شده‌اند. البته مشخص نیست که آیا آنها با ارجاع مستقیم از متن یونانی برگرفته شده‌اند یا یادداشت‌هایی بر متن عربی و ترجمه شده می‌باشند.

پرسش اساسی این است که این رئوس برای چه هدفی آورده شده‌اند؟ در مورد اینکه این رئوس از چه منبعی برگرفته شده‌اند می‌توان ادعا کرد که جملات آن به اصل یونانی نه‌گانه‌ها نزدیک‌ترند تا ترجمه‌ای که از آن جملات در خود *اثولوجیا* یا گفته‌های شیخ یونانی و یا رساله در باب علم الهی وجود دارد و این نشان می‌دهد که از متن اصلی یونانی نه‌گانه‌ها ترجمه شده‌اند. اما برعکس برخی جملات وجود دارند که ترجمه آنها در *اثولوجیا* یا گفته‌های شیخ یونانی و یا رساله در باب علم الهی به متن اصلی یونانی نه‌گانه‌ها نزدیک‌تر است و در رئوس مسائل ترجمه دورتری نسبت به متن یونانی وجود دارد. در مورد این دوگانگی دو فرضیه می‌توان طرح نمود:

۱ب) شاید رئوس مسائل *اثولوجیا* و متون آن و گفته‌های شیخ یونانی و رساله در باب علم الهی که با عنوان متون افلوپین به زبان عربی شناخته می‌شوند جداگانه تهیه شده‌اند، ولی متن منبع آن دو یعنی رئوس مسائل و *اثولوجیا* متون یونانی جداگانه‌ای نبوده است.

۱ب) رئوس مسائل و متن *اثولوجیا* و دیگر آثار افلوپین به زبان عربی براساس متون مختلفی ترجمه شده‌اند. دیدگاه اخیر توسط لوئیس (رک. Lewis) ابراز شده است. وی معتقد است متون افلوپین به زبان عربی براساس نه‌گانه‌های افلوپین و رئوس مسائل *اثولوجیا* براساس رئوس مسائل فروریوس (*κεφαλα*) است. آدامسن (Adamson, pp.44-45) اعتقاد دارد که برای توجیه اختلاف میان رئوس مطالب *اثولوجیا* و متون افلوپین به زبان عربی از حیث ترجمه نیاز نیست به

فرضیه لوئیس متوسل شویم، بلکه می‌توان فرض کرد که هم رئیس مطالب و هم متن از یک منبع واحد یعنی قسمت چهارم نه گانه چهارم ترجمه شده‌اند ولی هر دو خطاهای ترجمه‌ای دارند.

هدف از نگارش رئیس مسائل چه بوده است؟ آیا برای اینکه قبل از متون افلوپین به زبان عربی آورده شوند و معرف همه بخش‌های آن باشند؟ به نظر می‌رسد رئیس مسائل همان‌طور که از عنوان "مسئله" پیداست ترجمه واژه یونانی $\alpha\pi\ \omicron\rho\iota\alpha\iota$ باشد که در واقع بیان‌کننده مسائل اساسی است که افلوپین در ابتدای نه گانه چهارم، قسمت چهارم در مورد نفس خاطر نشان کرده است. این مسائل پرسش‌هایی پیرامون نفس هستند نه عناوینی که به صورت گزاره‌های خبری بیان شده باشند. افلوپین آنها را به صورت پرسش مطرح کرده است، چرا که آنها بیان‌کننده مسائلی پیرامون مبحث نفس هستند. از اینجا آشکار می‌شود که این رئیس مسائل تنها پیرامون نفس هستند، پس می‌باید رئیس مسائل مطرح شده در رساله *اثولوجیا* باشند نه رسالات دیگری که تحت عنوان افلوپین به زبان عربی می‌شناسیم؛ رئیس مسائل تنها متعلق به *اثولوجیا* می‌باشد، به خلاف مقدمه که می‌تواند مقدمه‌ای کلی برای هر سه رساله افلوپین به زبان عربی باشد.

رئوس مسائل ترجمه جمله به جمله قسمت مذکور از نه گانه چهارم نیستند، بلکه ترجمه چند جمله یا حتی یک بند از متن اصلی یونانی می‌باشند، چرا که هدف از آوردن آنها فشرده کردن مسئله و پرسش اصلی داخل در متن اصلی بوده است؛ پس هدف نهایی از آوردن رئیس مسائل خلاصه کردن مباحث مطرح شده در متن *اثولوجیا* بوده است نه اینکه صرفاً به عنوان معرفی یا مقدمه‌ای برای آنها باشد، از همین روی به صورت پرسش و بحث مطرح شده است و نیز از همین روی ترجمه‌های موجود در متن *اثولوجیا* از عبارات مشابه در نه گانه چهارم طولانی‌تر از ترجمه همان عبارات در رئیس مسائل است چرا که متن *اثولوجیا* همان پرسش‌ها را به طور مفصل مطرح و پاسخ داده است.

رئوس مسائل همان مسائل و مباحث موجود در *اثولوجیا* را به صورت غیر مستقیم بیان می‌کنند؛ اما صرف‌نظر از این نگاه کلی مهم‌ترین مسائل فلسفی را که به طور ویژه می‌توان در رئیس مسائل یافت عبارت‌اند از:

مفهوم جهل فراتر از مفهوم معرفت عنوان شده است (مسئله ۱۶ و ۱۱۷).

در مسئله ۴۴ جاودانگی و زمان دو ویژگی عقل و نفس مطرح شده‌اند (اثولوجیا، ص ۱۱). این تصور به خوبی با تصور خدا که فراتر از جاودانگی و نفس و خالق هر دو است مرتبط می‌باشد که در متن اثولوجیا نیز بدان اشاره شده است. همین مسئله در نه گانه پنجم، قسمت سوم، بند دوم نیز آمده است. در مسئله ۴۶، نفس به عنوان سازنده زمان مطرح شده (همانجا) که در متن اثولوجیا نیز آمده است.

در مسئله ۵۱ (همان، ص ۱۲) واژه "کلمات الفواعل" مشاهده می‌شود که برگردان واژه یونانی (λογος) افلوپین است.

در مسائل ۱۰۹ و ۱۱۰ (همان، ص ۱۶) واژه نفس البهیمیه که شاید برگرفته از واژه یونانی (αλλογοσφιχη) در نه گانه چهارم، قسمت چهارم بند بیست و هشتم باشد. این نفس به عنوان "تمام" یا کمال بدن گفته می‌شود که دقیقاً دفاع از نظریه نفس ارسطوست که به طور مفصل در میمر سوم آورده می‌شود. تمرکز بر بروز و ظهور مراتب پایین‌تر نفس تا مسئله ۱۱۲ و ۱۱۴ و نفس الطبیعیه (همانجا) ادامه پیدا می‌کند. این تکثر و گونه‌گونی فلسفی بازتاب گونه‌گونی آراء افلوپین و ارسطو در متون افلوپین، به زبان عربی نیز دیده می‌شود و دلیل دیگری است بر اینکه نویسنده رئوس و متون افلوپین به زبان عربی یک شخص بوده است.

ج) بخش سوم متن اثولوجیا: عنوان اثولوجیا معرب واژه یونانی (θεολογια) است که به اثولوجیا تبدیل شده است. متن کتاب مشتمل بر ده میمر است و در بعضی از میمرها عناوین فرعی نیز دیده می‌شود. میمر نخست در باره نفس است و عنوانی فرعی دارد با نام کلامی

شبه به رمز در باب نفس کلی. میمر دوم و سوم نام ندارد. میمر دوم با پرسش از رجعت نفس به عقل و اینکه چه چیزی را در آنجا به خاطر می‌آورد آغاز می‌شود. میمر سوم با ماهیت جوهر نفس آغاز می‌شود. میمر چهارم با عنوان در شرف عالم عقل و حسن اوست. عنوان میمر پنجم در باب ذکر باری، آنچه که ابداع کرده. حال اشیا نزد اوست. عنوان میمر ششم قول در باب کواکب است. عنوان میمر هفتم در باب نفس شریفه است. عنوان میمر هشتم در باب صفت آتش است. این میمر عنوانی فرعی نیز دارد با نام در باب قوه و فعل. عنوان میمر نهم در باب نفس ناطقه و اینکه نامیراست. این میمر عنوانی فرعی نیز دارد که بابتی از نوادر است. میمر دهم در باب علت اولی و اشیایی است که از او ابداع

می‌شوند. این میمر سه عنوان فرعی دارد: بابی درباره نوادر. در باب انسان عقلی و انسان حسی. در باب عالم عقلی.

برای نخستین بار والتین روزه انتساب *اثولوجیا* به ارسطو را رد کرد و متن *اثولوجیا* را از نظر محتوایی ترجمه موسع یا ترجمه - تألیفی^۲ از تاسوعات چهارم، پنجم و ششم افلوپین دانست و به تطبیق این بخش‌های تاسوعات و متن *اثولوجیا* مبادرت ورزید (Rose, pp.843-846) با بررسی دقیق *اثولوجیا* و تاسوعات چهارم و پنجم و ششم می‌توان نظر روزه را در موارد متعددی تأیید کرد. ما در اینجا چند مورد از تطبیق‌های خود را برای نمونه ذکر می‌کنیم؛ به عنوان مثال در باب احد عین عبارت تاسوعات در *اثولوجیا* وجود دارد.^۳ در جایی دیگر عین عبارت *اثولوجیا* در باب واحد در تاسوعات نیز وجود دارد.^۴ نمونه دیگر در باب نفس است که عبارات *اثولوجیا* و تاسوعات یکی است.^۵ اما محقق برجسته پل آنری در مورد منبع مورد استفاده *اثولوجیا* نظر دیگری ارائه کرد؛ به عقیده وی رساله دارای اسلوب محاورات یا درس - گفتارهای شفاهی افلوپین است و برای این ادعای خود دلایلی نیز ارائه کرده است (Henry, pp.35-67). او رساله را درس‌های شفاهی افلوپین دانسته که احتمالاً شاگرد وی آملیوس (Amelius) آنها را یادداشت کرده است و این اتفاق پیش از جمع‌آوری فرفورئوس و نگارش تاسوعات بوده است. دلایل این مدعی عبارت‌اند از:

۱ج) سبک فلسفی کتاب بر اساس درس - گفتارهای شفاهی استوار شده است. عبارات زیادی از جمله «و لعل قائلای یقول...»، «فان قال قائل»، «فان یسأل سائل و قال...» و سپس «قلنا» یا «و نقول...» و «فان لِح احد فقال... قلنا» نشان می‌دهد که این رساله بر اساس درس - گفتارهای افلوپین و نه متن نه گانه‌های فرفورئوس بنا شده است. مورخان تاریخ فلسفه خصوصاً برای درس - گفتارهای افلوپین ذکر کرده‌اند؛ از جمله کمی جملات و ایجاز در کلام، توجه بیشتر به معنی و نه لفظ، بررسی فروض مخالف، بیان شکوک در بحث مورد نظر و دقت در اثبات شواهدی که از متون مختلف نقل شده است. در *اثولوجیا* نیز این خصایص بیش از نه گانه‌های جمع‌آوری شده توسط فرفورئوس مشاهده می‌شود.

۲ج) در تاسوعات که جمع‌آوری فرفورئوس است نظم تاریخی و زمانی درس‌های افلوپین وجود ندارد، بلکه فرفورئوس بر اساس موضوعات مختلف این رساله را جمع‌آوری کرده است؛

از این رو، مطابقتی میان نظم بخش‌های مختلف اثولوجیا و تاسوعات وجود ندارد، چرا که اصولاً مرجع ترجمه این رساله تاسوعات نبوده‌اند.

ا.ج ۳) فروریوس بیان می‌کند که افلوپین برای رسائل خود عناوینی در نظر نمی‌گرفته است؛ حال آنکه در اثر آملیوس عناوینی برای بیست و یک رساله‌ای که او منتشر کرد وجود دارد و این تشابه عناوین میان رساله آملیوس و اثولوجیا نشان‌دهنده مطابقت میان آن دو است.

ا.ج ۴) در میمر چهارم اثولوجیا (بدوی، *افلوپین عندالعرب*، ص ۶۱) جمله‌ای وجود دارد مبنی بر اینکه نویسنده بحث در آن موضع را مناسب همگان نمی‌داند. فولکمن (Folkman, p.13) این تعبیر را اشاره به عبارت یونانی (*φιλοσοφιαεσωτερική*) ارسطو می‌داند که در مقدمه رساله *مابعدالطبیعه* وی آمده و از این نظر اثولوجیا را به ارسطو نسبت داده است. اما آنری معتقد است این اشاره عیناً در تاسوعات یا نه گانه پنجم، مقاله دوم (Plotinus) آمده است و از این نظر آملیوس و افلوپین فلسفه را برای غیر اهل مناسب نمی‌دانستند (Henry, p.24).

به نظر نگارنده دلیل چهارم آنری دلیل محکمی نیست و فقط برای پاسخ به فولکمن آمده است و اثبات نمی‌کند که اثولوجیا از درس - گفتارهای افلوپین گردآوری آملیوس ترجمه شده است. نگارنده خود دلیل چهارمی اقامه می‌کند که نشان می‌دهد اینکه منشأ اثولوجیا درس - گفتارهای افلوپین گردآوری آملیوس است به واقعیت نزدیک‌تر است. این دلیل عبارت است از عناوینی فرعی که برخی موضوعات میمر را خلاصه می‌کنند؛ برخی میمرها دارای عناوین فرعی‌تری هستند که مطابقت آنها با نسخه‌ای از تاسوعات در بیژانس نشان می‌دهد که اثولوجیا از مرجع درس‌های شفاهی افلوپین که آن را آملیوس تحت عنوان (*Σλολιαεπιωνσυνσιων*) تعلیقات المجالس یا درس‌های شفاهی جمع‌آوری کرده بود ترجمه شده باشد نه از تاسوعات افلوپین که گردآوری فروریوس بوده است.

پس از بیان نظرات روزه و آنری حال پرسش این است که دیدگاه کدامیک به *اثولوجیا* نزدیک‌تر است؟ به نظر نگارنده تلاش روزه از آن جهت که برای نخستین بار به منشأ افلوپینی کتاب *اثولوجیا* پی برده و برای تأیید نظر خود به تطبیق *اثولوجیا* و تاسوعات هم پرداخته قابل تقدیر است، اما دیدگاه آملیوس به کتاب *اثولوجیا* نزدیک‌تر است. علاوه بر دلایل آنری می‌توان به این نکته نیز اشاره کرد که نگارنده با بررسی و تطبیق دقیق میان *اثولوجیا* و تاسوعات

چهارم، پنجم و ششم افلوپین به موارد بسیاری برخورده است که میان محتوای اثولوجیا و تاسوعات اختلاف وجود دارد؛ به عبارت دیگر مواردی در *اثولوجیا* ذکر شده که در تاسوعات وجود ندارد. برای نمونه می‌توان اشاره کرد که *اثولوجیا* در باب حضور اشیا در واحد سخن می‌گوید، اما تاسوعات از چگونگی صدور کثیر از واحد بحث کرده است؛^۶ یا در نمونه دیگری مطلبی در باب عقل در *اثولوجیا* وجود دارد که در تاسوعات متناظر با آن مطلبی وجود ندارد.^۷ پژوهش در این باب که اصل کتاب *اثولوجیا* به طور قطع از تاسوعات افلوپین یا از درس -گفتارهای اوست مقوله مستقلی است که از حوزه این مقاله خارج است، زیرا نگارنده معتقد است که هرچند ممکن است گردآورنده کتاب *اثولوجیا* از یکی از این دو منبع استفاده کرده باشد، ولی این کتاب در حوزه تمدن جدیدی جمع آوری شده که فلسفه را برای غایت خاص خود دنبال می‌کرده است. در تمدن اسلامی فلسفه صورتی متفاوت با تمدن یونانی به خود گرفته که کتاب *اثولوجیا* نیز در این چارچوب فکری جدید قابل بررسی است و باید توجه داشت که اگر پژوهشگری صرف نظر از قرار گرفتن این کتاب در حوزه تمدن اسلامی در پی این باشد که یکی از دو دیدگاه روزه یا آنری را اثبات نماید برای هر یک از دو دیدگاه شواهدی له و علیه آنها

می‌یابد و نظر نگارنده این است که آن پژوهشگر به دیدگاه قطعی دست نمی‌یابد؛ همان‌طور که در این مقاله به برخی از موارد در تأیید هر کدام از دو دیدگاه مذکور اشاره کردیم. به طور کلی باید اشاره کرد که *اثولوجیا* در جهان اسلام نگاشته شده و خود دارای

هویی مستقل است و صرفاً ترجمه‌ای از یک منبع فلسفه یونانی نیست. برای نمونه مفهوم احد در کتاب *اثولوجیا* با الفاظ دیگری مانند نورالانوار و باری معادل سازی شده که از مفاهیم دین مبین اسلام است.^۸

اما در باب محتوای *اثولوجیا* باید اشاره کرد که پیتر آدامسن (رک. Adamson) اعتقاد دارد *اثولوجیا* به همراه "رساله‌ای در باب علم الهی" و "گفته‌هایی منسوب به شیخ (حکیم) یونانی" همگی مجموعه آثار واحدی هستند که توسط حلقه کندی ترجمه شده‌اند. البته تحقیقات زبان-شناختی فراوانی در مورد سبک‌های مختلف ترجمه در دوران نهضت ترجمه انجام شده است و با توجه به تحقیقاتی که در مورد *اثولوجیا* و حلقه کندی صورت گرفته معلوم می‌شود مجموعه‌ای

که این آثار را به عربی ترجمه کرده اند قطعاً حلقه‌کنندی بوده‌اند؛ سبک و ماهیت ترجمه آزاد یا محتوایی^۸ که در سه رساله مذکور مشاهده می‌شود گویای آن است که همه آنها به یک مجموعه تعلق دارند؛ برای مثال در ترجمه لوئیس (رک. Henry) عباراتی که مستقیماً از متن یونانی مربوط به نه گانه‌ها یا درس-گفتارهای شفاهی افلوپین ترجمه شده با حروف ایتالیک مشخص شده و باقی عبارات با حروف معمولی یا رومن مشخص شده است. ابن ناعمه الحمصی که از حلقه اطرافیان و مترجمان کنندی بوده است در بعضی موارد از ترجمه لفظی فراتر رفته و عباراتی را افزوده یا فهم خود را تقریر کرده است. به نظر نگارنده نیز این خصوصیت نشان دهنده این نکته است که مترجمان این سبک برای تفهیم و آموزش مطالب اهمیت بیشتری قائل بوده‌اند نه برای ترجمه لفظی که صرفاً عبارات را طابق النعل بالنعل ترجمه می‌کند؛ شاهدی بر این مدعی این است که در متن *اثولوجیا* حتی اضافاتی نیز بر متن اصلی وجود دارد، اگر متن اصلی را نه گانه‌های افلوپین یا درس-گفتارهای وی با جمع-آوری شاگردش آملیوس بدانیم، که متن یونانی هر دو موجود است؛ مهم‌ترین و آشکارترین این اضافات که در متن تاسوعات یا رساله درس-گفتارهای افلوپین جمع‌آوری آملیوس وجود ندارد خود لفظ میمر است که برای تقسیم‌بندی فصول در *اثولوجیا* به کار رفته است. اصل این واژه سریانی است، اما توسط اعراب در قرن دوم هجری (نهم میلادی) نیز به کار می‌رفته است. بنابراین چنانچه

شیوه‌ای از ترجمه همراه با دخل و تصرف و حذف و اضافات و شرح در رساله *اثولوجیا* به کار رفته که به نوبه خود نشان دهنده حداقل نوعی از سبک ترجمه در عصر نهضت ترجمه است.

۲) در پاسخ به پرسش دوم از سؤالات آغازین این بحث باید گفت ترجمه رساله *اثولوجیا* نیز از این دست ترجمه‌هاست؛ شرح مطالب به ترجمه اضافه شده، در برخی موارد نظر *اثولوجیا* که امروزه می‌دانیم از آن افلوپین است با نظر دیگری درباره نفس جابه‌جا می‌شود که ما امروزه می‌دانیم آن نظر دیدگاه ارسطوست (*اثولوجیا*، میمر سوم، ص ۵۵-۵۴). این نکته نشان می‌دهد که مطالب نه برای ترجمه صرف، بلکه با ذهنیتی خاص و برای مقصدی از پیش تعیین شده تقریر شده‌اند. در مقدمه نیز بحث اقامیم مطرح شده که محتوایی افلوپینی دارد و بحث علل اربعه مطرح شده که محتوایی ارسطویی دارد (*همان*، مقدمه، ص ۷-۴) این نکته نشان می‌دهد که نویسنده مقدمه نیز ذهنیتی دوگانه مبتنی بر آراء ارسطو و افلوپین داشته است.

اثولوجیا نیز به همراه گفته‌هایی از شیخ یونانی و رساله‌ای در باب علم الهی آثاری بوده‌اند که به انضمام *مابعدالطبیعه* ارسطو در یک مجموعه قرار گرفته‌اند و هدف تألیف این مجموعه همان طور که نویسنده مقدمه بر رساله *اثولوجیا* بیان می‌کند تعلیم الهیات یا علم کلی بوده است (همان، ص ۶). بدین ترتیب آثار سه گانه مذکور در کنار *مابعدالطبیعه* ارسطو قرار گرفته و به عنوان مجموعه‌ای واحد تدریس می‌شده است. نویسنده مقدمه دوبار به کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو اشاره کرده است (همان، مقدمه، ص ۵). یک بار در باب علل اربعه توضیح می‌دهد که قبلاً در کتاب *مابعدالطبیعیات* همین مباحث توضیح داده شده است. بار دیگر اشاره می‌کند که مباحث مقدماتی پیشتر در کتاب *مطالعات فوسیتی* عنوان شده است. این نشان می‌دهد که *اثولوجیا* پس از *مابعدالطبیعه* ارسطو ترجمه شده و بسیاری مطالب که در آن به تفصیل مطرح شده در مقدمه *اثولوجیا* به اختصار عنوان شده است. همچنین مجموعه فوق به صورت متون درسی و به قصد تعلیم الهیات جمع‌آوری شده بود. دلیل دیگر بر این مسئله که *اثولوجیا* پس از *مابعدالطبیعه* جمع‌آوری شده ابتدای میمر نخست است؛ جایی که این گونه آغاز می‌شود:

اما بعد؛ قد بان و صح... (همان، ص ۱۸) اما بعد؛ آشکار شد که....

این نشان می‌دهد که *اثولوجیا* بلافاصله پس از متن *مابعدالطبیعه* در یک مجموعه انتخاب شده است. سفارش ترجمه این کتاب و قرار دادن آن در مجموعه‌ای در کنار *مابعدالطبیعه* ارسطو نشان دهنده هدف آشکار تعلیمی کندی و حلقه مترجمان او بوده است.

۳) در پاسخ پرسش سوم باید گفت آیا کندی و ابن ناعمه از مؤلف حقیقی متن مرجع اطلاع داشته‌اند؟ در همان شروع مقدمه، این اثر به فرفور یوس نسبت داده شده، یعنی اصل کتاب را از آن ارسطو دانسته‌اند و معتقد بودند که فرفور یوس آن را تفسیر نموده است و نهایتاً رساله *اثولوجیا* از نظر ایشان ترجمه‌ای از تفسیر فرفور یوس بر الهیات ارسطو عنوان شده است (همان، ص ۳).

چرا چنین انتسابی صورت گرفته است؟ در ابتدای مقاله گفته شد که اگر منبع اصلی *اثولوجیا* همان متن نه گانه‌های افلوپین با گردآوری فرفور یوس باشد چرا حلقه کندی آن را تفسیر الهیات ارسطو می‌داند؟ تا آنجایی که در چند کتاب مرجع پیرامون *اثولوجیا* تفحص کرده‌ایم به این پرسش با این رویکرد پراخته نشده است. چند فرض ممکن را می‌توان برای انتساب *اثولوجیا* به ارسطو در نظر گرفت:

۳ الف) از یک طرف مفهوم مرجعیت ارسطو به عنوان معلم اول و افاضل فلاسفه نزد متفکران مسلمان که در عصر گردآوری *اثولوجیا* شکل گرفته بود که در متن *اثولوجیا* نیز از او با عنوان افاضل فلاسفه یاد شده است (همان، ص ۵۴). از طرف دیگر، اعتقاد به واحد بودن حقیقت فلسفی و عقلی باعث می‌شد که حلقه‌کنندی و دیگر مترجمان، تمامی آراء عقلی معتبر را به ارسطو نسبت دهند؛ کما اینکه رساله در باب خیر محض نیز که در حلقه‌کنندی ترجمه شد و در واقع برگرفته از رساله *اصول الهیات* پرکلوُس است نیز در مجموعه متون تعلیمی کنندی قرار داشت. تمام این آثار به عنوان مجموعه واحد الهیات ارسطویی برای تعلیم علم کلی (همان، ص ۵) در نظر گرفته شده بود و آراء و نظریات مختلف این مجموعه هر چند مخالف نظریات ارسطو بودند و امروزه ما آنها را نظریات نوافلاطونی به شمار می‌آوریم نیز به ارسطو منتسب می‌شد. از آنجایی که فلاسفه جهان اسلام حقیقت فلسفه و دین را حقیقتی واحد و ارسطو را مرجع فلسفه می‌دانستند سعی داشتند تا ارسطو را الاهی جلوه دهند؛ به عبارت بهتر آنها ارسطو را حکیم الاهی می‌دانستند.

از طرف دیگر منطق ارسطو به عنوان ابزار و روش سنجش صحیح از خطا و حق از باطل پذیرفته شده بود؛ به گونه‌ای که منطق و استفاده از برهان در کتاب *اثولوجیا* مشهود است و آن را از آثار افلوپین متمایز می‌کند؛ به نحوی که در تاسوعات موارد بسیاری از تمثیل و اساطیر و خدایان و داستان‌های یونانی استفاده شده، ولی در *اثولوجیا* چنین مواردی دیده نمی‌شود و در همه موارد متکی بر استفاده از روش مناظره با اقوال مخالف بر اساس برهان است.^{۱۰}

۳ ب) این انتساب در واقع ریشه‌ای جدا از تفکر مسلمانان نیز داشت که به تفکر فلاسفه نوافلاطونی به ویژه حوزه اسکندریه باز می‌گردد. البته پیش از آن *فُرفوریوس* در حوزه روم نیز سعی در جمع کردن آراء ارسطو و افلاطون داشت. کتاب *ایساغوجی* وی در جهان اسلام ترجمه رساله او در باب کلیات خمس ارسطو بود یا *سیریانوس* که بر طبیعیات ارسطو شرح نوشته است. البته به خلاف مسلمانان نزد آنها مرجعیت از آن افلاطون بود؛ اما فلاسفه اسکندرانی و *آمونوس* تأثیر بسیاری در این زمینه داشتند؛ وی سعی کرد که الاهیات ارسطو را افلاطونی کند (شایگان، ص ۱۶۹-۱۶۸). *مسلمین فُرفوریوس* را صرفاً مفسر ارسطو می‌دانستند و متن منبع *اثولوجیا* یا همان تاسوعات را که گردآوری *فُرفوریوس* بوده نیز به همین

دلیل تفسیری بر اثر ارسطو فرض می‌کردند و سعی داشتند در متن اثولوجیا بین آراء رساله منبع و الهیات ارسطو سازش برقرار نمایند و در برخی موارد نیز به جرح و تعدیل مطالب دست بزنند. فهم نوافلاطونی از فلسفه ارسطو در برخی موارد *اثولوجیا* هم وجود دارد. *اثولوجیا* و نیز رساله در باب خیر محض آثاری نوافلاطونی هستند که در تاریخ اندیشه اسلامی به عنوان دو رساله مرجع مورد استفاده اندیشمندان مسلمان بوده‌اند و در عین حال آراء این دو رساله همگام و نیز به عنوان جزئی از فلسفه غالبی قرار گرفته که به ارسطو نسبت داده می‌شده است. به عنوان نمونه در کتاب *اثولوجیا* مفهوم کمال از ارسطو اخذ شده، ولی در آن تصرف شده و رنگ و مایه نوافلاطونی به خود گرفته است؛ بدین معنی که کمال از مفهوم صورت ارسطویی خارج شده و به معنی فاعل به کار رفته است (بدری، *اثولوجیا*، میمر سوم، ص ۵۵-۵۴).

نمونه دیگر مفهوم قوه و فعل در باب نفس است که به ظاهر مفاهیم ارسطویی است، اما در *اثولوجیا* رنگ و مایه نوافلاطونی به خود گرفته است (همان، میمر هشتم، ص ۱۲۰-۹۹). این دو نمونه و مواردی دیگر از این دست در کتاب *اثولوجیا* نشان می‌دهد که این کتاب مفاهیم ارسطویی را از خلال مفاهیم نوافلاطونی تبیین کرده است. در مجموع می‌توان گفت ارسطویی که مسلمانان می‌شناختند دقیقاً همان ارسطوی تاریخی نیست، بلکه او را از دریچه مفاهیم تفاسیر نوافلاطونی می‌شناختند و به همین علت آراء نوافلاطونی نیز به وی منتسب بوده است. جمع بین آراء افلاطون و ارسطو منحصر به جهان اسلام یا کتاب *اثولوجیا* نیست، بلکه در بین فلاسفه دوره یونانی‌مآبی نیز چنین امری مرسوم بوده است (رک. Routledge).

۴) در پاسخ پرسش چهارم باید چند مسئله را تحلیل کرد: *مابعدالطبیعه* ارسطو از جمله آثاری بود که در عصر ترجمه به زبان عربی ترجمه شد و دوازده کتاب از چهارده کتاب آن در قرن سوم هجری/نهم میلادی در دسترس مسلمانان بوده است. یوستاتیوس (اسطاط) که از مترجمان حلقه کندی بوده تمامی کتاب *مابعدالطبیعه* را ترجمه کرده بود (فخری، ص ۳۵).

نگاهی به کتاب *مابعدالطبیعه* نشان می‌دهد: ۱) مباحث آن امور عامه الاهیات هستند که البته به مبادی عالی موجود و جواهر مفارق که از جمله مباحث امور خاص الاهیات هستند نیز می‌پردازد. کتاب *لام مابعدالطبیعه* ارسطو به مباحث الاهیات بالمعنی الاخص پرداخته است (بدوی، *ارسطو عند العرب*، ص ۱۱-۱). ۲) مباحث به توحید در معنای دینی آن

نمی‌پردازد چرا که در تفکر یونانی به طور کلی و به طریق اولی نزد ارسطو اساساً مفهوم توحیدی از خداوند و خلقت عالم مطرح نبوده است.

به نظر نگارنده، انگیزه فلاسفه مسلمان از پرداختن به الاهیات، طرح مسائل مربوط به خدا، اثبات ذات و صفات او، علم الاهی، فاعلیت و اراده الاهی، خلقت عالم و معاد بوده است. به عبارت دیگر، هدف و انگیزه آنها پرداختن به الاهیات در معنای امور خاص بوده است. فلاسفه مسلمان وقتی با مباحث کتاب *مابعدالطبیعه* ارسطو مواجه شدند، مفاهیم توحید، خلقت و معاد را در آن مشاهده نکردند؛ بنابراین در آثار دیگری در جستجوی این مفاهیم برآمدند. از جمله آثاری که دربرگیرنده مفاهیم توحید، صدور عالم و بازگشت نفس به سوی مبدأ عالم است منبع رساله *اثولوجیا* بود. به همین دلیل حلقه کندی آن را ترجمه و تألیف کرد، مفاهیم شرک آمیز یونانی را از آن زدود؛ به عنوان مثال متن *تاسوعات* افلوطین در مواردی به خدایان و اساطیر یونانی اشاره کرده در حالی که هیچ کدام از آنها در متن *اثولوجیا* دیده نمی‌شود (رک. Plotinus) و متفکران مسلمان به واسطه مرجعیت ارسطو *اثولوجیا* را ادامه و تکمله *مابعدالطبیعه* ارسطو در نظر گرفتند. این کتاب از نظر مترجم و مؤلف آن اثری در باب ربوبیت بوده است. بنابراین می‌بایست آن را پس از الاهیات ارسطو که بیشتر به مباحث الاهیات عامه می‌پرداخت جای می‌دادند.

۵) به نظر نگارنده، فلاسفه مسلمان الاهیات بالمعنی اعم را از *مابعدالطبیعه* ارسطو، اما الاهیات بالمعنی الاخص را از نوافلاطونیان اخذ کردند؛ زیرا ساختار عالم از نظر نوافلاطونیان مبتنی بر وحدت انگاری (Monism) بود و مسلمانان با استفاده از چنین ساختار فلسفی می‌توانستند ذات، صفات و افعال خدا و بحث خلقت را تبیین کنند، درحالی که در آراء ارسطو چنین مباحثی وجود نداشت. استفاده از *اثولوجیا* نیز در همین جهت معنی‌دار می‌شود. همان‌طور که پیشتر ذکر شد فلاسفه مسلمان ارسطو را بیشتر از طریق تفاسیر فلاسفه نوافلاطونی و شارحان مشایی وی مانند اسکندر افرویدیسی می‌شناختند تا جایی که الاهیات بالمعنی اعم را که از *مابعدالطبیعه* ارسطو اخذ کرده بودند نیز از طریق تفاسیر نوافلاطونی و مشائیونی با تفکرات افلاطونی شناختند و مباحث ارسطو را به نحو افلاطونی شده درک کردند. شاهدهی بر این مدعی ابن‌رشد است. وی که مترجم زبان یونانی به زبان عربی و مفسر آثار ارسطو بود شدیداً با برداشت‌های مشائیون مسلمان از جمله ابن‌سینا از ارسطو مخالفت

می‌کرد، چرا که به نظر وی آنها آراء اصیل ارسطو را درک نکرده بودند (ابن‌رشد، ص ۷-۱؛
الاهوانی، ص ۷۹۵ و ۷۹۷).

خاتمه

در پایان باید اظهار داشت که کتاب *اثولوجیا* یکی از منابع فلسفی است که از عصر ترجمه به جامانده و به‌رغم انتساب آن به ارسطو امروزه اثبات شده که برگرفته از آراء افلوپین است که مسلمانان در راستای هدف تبیین عقلانی مبانی دینی خود آن را گردآوری کردند و به نظر نگارنده چون حجیت عقلانی را از آن ارسطو معلم اول دانسته، *مابعدالطبیعه* او را از بحث‌های الاهیات بالمعنی الاخص غنی نمی‌دانستند و از طرف دیگر به سبب شأن ارسطو در ذهن ایشان به عنوان حکیمی الاهی نمی‌توانستند تصور کنند که وی به مباحث الاهیات بالمعنی الاخص نپرداخته معذک به ترجمه آثاری از جمله *اثولوجیا* مبادرت نمودند که مناسب بحث‌های الاهیات بالمعنی الاخص مانند ذات و صفات و افعال خدا و بحث خلقت بود و بدین جهت *اثولوجیا* را در تکمیل *مابعدالطبیعه* ارسطو در یک مجموعه و منتسب به وی قرار دادند. به نظر نگارنده از آنجا که مسلمانان منطق ارسطویی را به عنوان روش صحیح عقلی پذیرفته بودند و در آغاز بحث‌های فلسفی خود به منطق می‌پرداختند بنابراین کتاب *اثولوجیا* از نظر روش رنگ و مایه ارسطویی به خود گرفت و همچنین از مفاهیم ارسطویی هم در کتاب *اثولوجیا* بهره گرفته شده است. از نظر محتوی مفاهیم وحدت انگارانه افلوپینی مانند احد، صدور و فیض که با توحید و الاهیات بالمعنی الاخص مسلمانان سازگاری داشت کتاب *اثولوجیا* بیشتر رنگ و مایه نوافلاطونی دارد. بنابراین ماهیت دوگانه کتاب *اثولوجیا* که نظر مختار راقم این سطور بر آن است از همینجا ناشی می‌شود: *اثولوجیا* از یک طرف با حجیت و اعتبار ارسطو به ویژه منطق وی روبه‌رو بوده و از طرف دیگر خلا مسائل الاهیات بالمعنی الاخص باعث شده که مسلمانان از آراء افلوپین استفاده کنند و به همین دلیل کتاب *اثولوجیا* گردآوری شده است؛ به عبارت دیگر این کتاب به لحاظ روش ارسطویی است یعنی از برهان استفاده کرده، اما به لحاظ محتوای افلوپینی است؛ حتی در مواردی که به نظر می‌رسد که در *اثولوجیا* از مفاهیم ارسطویی استفاده شده آن مطالب رنگ و مایه افلوپینی و نوافلاطونی پیدا کرده است.

توضیحات

۱. منظور منابعی است که در کتاب افلوطین عندالعرب آمده و شامل (۱) *اثولوجیا*؛ (۲) *رساله فی العلم الالاهی* و (۳) *قطعات متفرقه از شیخ یونانی* است. در دوره معاصر معلوم شده است که این آثار از آن افلوطین است بنابراین غربی‌ها از آنها به عنوان افلوطین عربی یاد می‌کنند، زیرا آنها افلوطین یونانی را با *تاسوعات* گردآوری فروریوس و درس-گفتارهای افلوطین گردآوری آملیوس می‌شناسند و از آنجا که سه *رساله* مذکور با آثار اصلی افلوطین به زبان یونانی اینهمانی ندارد و تفاوت‌های زیادی دارد بنابراین این سه *رساله* را به نام افلوطین عربی (Plotinus Arabic) می‌شناسند. منظور آدامسن از افلوطین عربی همین سه *رساله*‌ای است که در جهان اسلام وجود داشت، ریشه آنها از آراء افلوطین است ولی با آثار اصلی افلوطین متفاوت است (Adamson, pp.6-9).

2. Paraphrase

۳. عبارت *اثولوجیا* چنین است: واحد محض علت همه چیزهاست و هیچ یک از یک آنها نیست بلکه او مبدأ و شیء است و او اشیا نیست بلکه اشیا، همه در اوست و او در چیزی نیست، زیرا همه چیز از او پدید می‌آید و ثبات و قوام و بازگشتش به اوست.

عبارت *تاسوعات* چنین است: واحد همه چیز است و درعین حال هیچیک از چیزها نیست. زیرا اصل و مبدأ همه چیز نمی‌تواند خود آن چیزها باشد، بلکه او بدین معنی همه چیز است که همه چیزها از او و در تلاش رسیدن به او هستند؛ یا بهتر است بگوییم همه چیز هنوز در او نیستند بلکه خواهند بود (Plotinus, p.59).

۴. عبارت *اثولوجیا* چنین است: واحد حق که فوق تمام است چون شیء تام را پدید آورد، شیء تام به علت خود، روی آورد و چشم به او افکند و از او پر از نور و بهاء شد، در نتیجه عقل گردید، اما واحد حق هویت عقل را در نهایت سکون و بی حرکتی ابداع کرد....

عبارت *تاسوعات* چنین است: زیرا واحد حق، عقل را ابداع کرد در حالی که بی حرکت بود و عقل نیز نفس را ابداع کرد بدون اینکه حرکت کند. جز اینکه واحد حق، هویت

عقل را ابداع کرد و عقل صورت نفس را از هویتی که از واحد حق توسط هویت عقل ابداع شده بود ابداع کرد (Armstrong, Tr, Ennead V, P 59-61).

۵. عبارت *اثولوجیا* چنین است: و اما نفس، چون معلول معلول بود نمی توانست فعلش را بدون حرکت انجام دهد، بلکه نفس فعلش را با حرکت انجام داد و صنمی را ابداع کرد و فعل او به این دلیل صنم نامیده می شود ...

عبارت *تاسوعات* چنین است: ولی نفس در حال سکون پدید نمی آورد بلکه تصویر خود را در حالی می آفریند که حرکت می کند. مادام که به آنچه او را پدید آورده می نگرد از آن آکنده می گردد ولی همین که در جهت مخالف پیش می رود به عنوان تصویر خود نفس حساس و نباتی را پدید می آورد (Armstrong, Tr, Enneads V, P 61).

۶. عبارت *اثولوجیا* چنین است: اگر کسی بگوید: چگونه ممکن است که اشیا در واحد بسیطی که هیچ دوئیت و کثرتی به موجود او راه ندارد موجود باشند، می گوئیم: به این دلیل که او واحد محض و بسیط است و هیچ چیز در او نیست. پس چون واحد محض است تمام اشیا از او پدید آمده و چون هویتی از هویات نیست، هویت از او پدید آمد. عبارت *تاسوعات* چنین است: ولی چگونه ممکن است که از این واحد که خود بسیط است و اختلاف و ثنویت به او راه ندارد چیزهایی کثیر پدید آیند؟ بدینسان چون هیچ چیز در او نبود، همه چیز می تواند از او برآید؛ و برای اینکه هستی پدید آید، واحد خود نمی توانست هستی باشد بلکه تنها می توانست پدیدآورنده هستی باشد و هستی به اصطلاح نخستین دگرگونی است (Armstrong, Tr, Enneads, V, P 59).

۷. عبارت *اثولوجیا* چنین است: و می گوئیم و سخن کوتاه می کنیم: چون او چیزی از چیزها نبود، همه چیز از او منبجس شد؛ جز اینکه هر چند همه چیز از او منبجس شد لکن هویت نخستین یعنی هویت عقل ابتدا و بدون واسطه از او منبجس شد سپس همه هویت های اشیا که در عالم برین و عالم فرودین اند به واسطه هویت عقل و عالم عقلی از او منبجس شد.

در *تاسوعات* متناظر با این نکته مطلبی وجود ندارد.

۸. *اثولوجیا*، خداوند یا همان اقوم اول یا احد افلوپین را با عناوین مختلفی نام گذاری کرده است؛ نورالانوار، خیر محض، فعل محض، واحد محض، فوق تمام یا فوق کمال، انیت نخستین و باری، علت نخستین است. نگاه کنید به:

اثولوجیا، ص ۲۲ و ۱۱۹؛ ۲۶ و ۳۶؛ ۵۱؛ ۱۱۲ و ۱۳۴؛ ۵۶ و ۱۰۸؛ ۲۷ و ۵۱؛ ۲۷ و ۳۴ و ۵۱. تعبیر نور برای خداوند در آیه سی و پنجم سوره نور به کار رفته است. مفهوم خیر محض از تعابیر افلاطون است. نگاه شود به: Plato, *Republics*, VII, 504 E- 509 E. کلمه باری توسط کندی و مترجمان مسلمان برای خداوند به کار رفته است. برای کندی نگاه شود به:

رسائل الکندی الفلسفیه، تحقیق محمد عبدالهادی أبو ریده، مصر، دار الفکر العربی، مطبعه الاعتماد، ۱۹۵۰، ص ۱۸۳.

تعبیر واحد محض را خود مترجم *اثولوجیا* برای احد (۴۷) *تاسوعات* افلوپین به کار برده است.

تعبیر انیت نخستین را نیز مترجم در برابر ذات نخستین *تاسوعات* افلوپین به کار برده است.

فوق تمام یا فوق کمال نیز توسط مترجم برای مفهوم افلوپینی احد به کار برده است. علت نخستین و فعل محض مفاهیم ارسطویی است که در *تاسوعات* افلوپین نیز آمده است و مترجم در متن *اثولوجیا* از آنها استفاده کرده است.

9. Paraphrastic

۱۰. در *اثولوجیا* در اغلب موارد از برهان استفاده شده و همچنین شیوه ناظره و پاسخگویی این کتاب به اقوال گذشتگان و مخالفان بر برهان متکی است. برای نمونه مراجعه شود به: *اثولوجیا*، بدوی عبدالرحمن، ص ۲۹، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۳، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۷، ۵۸، ۶۱، ۶۵، ۷۱، ۷۴، ۷۸، ۷۹، ۸۲، ۹۰، ۹۷، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۲، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳. در این موارد از عباراتی نظیر فان قال قائل، فان سأل سائل و ان هذا فنقول

استفاده شده است. همه این موارد نشان دهنده حالت مناظره‌ای کتاب *اثولوجیاست* و به جز این موارد کتاب در همه نکات از برهان برای اثبات مطالب استفاده کرده است.

منابع

- ابن رشد، محمد بن احمد، *تلخیص مابعدالطبیعه*، به تصحیح عثمان امین، قاهره، ۱۹۵۸.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *المبدأ و المعاد*، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل، ۱۳۶۳.
- ارسطو طالیس، النفس، نقله الی العربیه الدكتور احمد فواد الاهوانی، دار احیاء الکتب العربیه، الطبع الثانیه، ۱۹۶۲.
- الاهوانی، احمد فواد، *ابن رشد، ترجمه غلامرضا اعوانی در کتاب تاریخ فلسفه در اسلام*، زیر نظر م.م. شریف، ج ۱، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- الکندی، *رسائل الکندی الفلسفیه*، تدوین م. ا. ه. ابوریاده، ج ۱ و ۲، قاهره، ۱۹۵۳-۱۹۵۰.
- بدوی، عبدالرحمن، *افلاطون فی الاسلام*، بیروت، و کاله المطبوعات، ۱۹۷۸.
- _____، *افلوپین عند العرب*، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق.
- _____، *افلاطون المحلثه عند العرب*، بیروت، و کاله المطبوعات، ۱۹۷۶.
- _____، *ارسطو عند العرب*، و کاله المطبوعات، الطبعه الثانیه، ۱۹۷۸.
- بلینوس حکیم، *سر الخلیقه و صنعہ الطبیعه لکتاب العلیل*، تحقیق اورسولا وایسر، معهد التراث العربی، حلب، جامعه حلب، ۱۹۷۹.
- شایگان، یگانه، *انتقال فلسفه یونانی به عالم اسلامی*، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، در کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی*، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لمان، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۶ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۳ ق.
- عباسی حسین آبادی، حسن، *نقد و تکمیل کتاب سیر منطق در جهان اسلام*، نوشته نیکلاس رشر، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، میراث یونان و اسکندریه و خاور زمین، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

گوتاس، دیمیتیری، فکر یونانی، فرهنگ عربی: زمینه‌های اجتماعی - سیاسی نهضت ترجمه در خلافت عباسی (قرن دوم تا چهارم هجری)، ترجمه فرهاد مشتاق صفت، تهران، کتاب روز، ۱۳۸۰.

- Adamson, Peter *The Arabic Plotinus, A philosophical Study of Theology of Aristotle*, Duckworth, London, 2002.
- Andress G. and P.Kurk, *The Circle of Al-Kindi*, G. Endress, Research, Leiden, Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, School CNWS, 1997.
- Aristotle, *Metaphysics*, translated by D. Ross, Great Books, London, 1956.
- Baumstark, A., *On the Beginning History of Othologia of Aristotle*, Deutche Literatur Zeitung, 1880.
- D'Ancona Costa, C., "Porphyry, Universal soul and The Arabic Plotinus," Arabic Sciences and.
- _____, *Was Ist Philosophie im Mittelalter*, edites by J. A. Aer tsen ans A.Speer, Miscellanea Medivalia, Berlin, 1998.
- Folkman, Peter, *Enneads and Theology of Aristotle*, Paideia, 1924.
- Henry, Paul, "Vers la reconstitution de l'enseignement oralde plotin", Academie Royale de Belgique, *Bulletinde la Classe des letters*, t.XX , 8, Séance du 7 Juin Bruxelles, 1937.
- _____, Translated by G. Lewis, Oxford University Press, London, 1959.
- Jaeger, Werner, *Humanism and Theology*, Marquette University Aristotelian Society, 1943.
- Lewis, G.L., *A Re - examination of the So - Called "Theology of Aristotle"*, Unpublished D.Phil, Thesis, Oxford, 1949.
- Plotinu, *Enneads*, Translated by A. H. Armmstrong, Loab, 1966-1988.
- Rosé, Valentine, *Deutsche Literatur Zeitung*, Berlin, 1883.
- Routledge, *Encyclopedia of Philosoph*, Routledge, 2000.
- Stern, S. M., "The First in Thought Is the Last in Action": The History of a Saying Attributed to Aristotle", *Journal of Semitic Studies* 7, 1962.
- Zimmerman, F. W., *The Origins of the So - called Ttheology of Aristotle*, in Kraye et al. 1986.

پرتال جامع علوم انسانی