

«ترجمهٔ اسفار اربعه» در بوقهٔ نقد

عباس فتحی

چکیده

اسفار اربعه نام کتابی است که صدرالمتألهین نگاشته است؛ کسی که او را «رئیس حکما و فلاسفه الهی» لقب داده‌اند. این کتاب از چنان عظمتی برخوردار است که بسیاری از حکما و علمای بزرگ از درک آن ابراز عجز کرده‌اند. بالتبع، ترجمهٔ آن کار ساده‌ای نیست. این کار به سه امر وابسته است: ۱. آشنایی کامل با زبان علمی عربی؛ ۲. آشنایی کامل با فلسفهٔ اسلامی و تاریخ فلسفهٔ اسلامی، بخصوص آشنایی کامل با فلسفهٔ صدرائی و توانایی کشف رموز و اصطلاحات آن؛ ۳. ذوق عرفانی و آمادگی روحی خاص. در غیر این صورت، نباید وارد این میدان شد.

این مقال به نقد و بررسی کتاب ترجمهٔ اسفار اربعه، اثر محمد خواجوی می‌پردازد. این اثر نه تنها نتوانسته است معانی عالی و زیبای اسفار را منتقل کند، بلکه به عکس، جملات مغلوط و درهم، خواننده را از اصل کتاب دور می‌کند.

کلیدواژه‌ها

اسفار اربعه، ذوق عرفانی، ارتسام، نقد عرش، حصر عقلی، تناقض.

مقدمه

اسفار اربعه کتابی است که صدرالمتألهین نگاشته؛ همو که «رئیس حکما و فلاسفه الهی» لقب گرفته است. اسفار از چنان عظمتی برخوردار است که بسیاری از حکما و علمای بزرگ از درک آن ابراز عجز کرده‌اند. بدین روی، طبیعی است که ترجمه آن کار ساده‌ای نباشد. این کار به سه امر وابسته است: ۱. آشنایی کامل با زبان علمی عربی؛ ۲. آشنایی کامل با فلسفه اسلامی و تاریخ فلسفه اسلامی، بخصوص آشنایی کامل با فلسفه صدرانی و توانایی کشف رموز و اصطلاحات آن؛ ۳. ذوق عرفانی و آمادگی روحی خاص.

مأصدرا در مقدمه اسفار می‌گوید:

«قد اشرت فی رموزه الی کنوز من الحقائق لایهتدی الی معناها الا من عتی نفسه بالمجاهدات العقلية حتى یعرف المطالب، و نبهت فی فصوله الی اصول لایطلع علی مغزاها الا من آتعب بدنه فی الرياضات الدینیة، لکیلا یدوق المشرب، و قد صنتته لایخوانی فی الدین و رفقانی فی طریق الکشف و الیقین، لانه لاینتفع بها کثیر الانتفاع الا من أحاط باکثر کلام العقلاء، و وقف علی مضمون مصنفات حکماء...»

در غیر این صورت، نباید وارد این میدان شد.

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز گر نداری تو سپر واپس گریز

اما چندی است کتابی تحت عنوان ترجمه اسفار اربعه از محمد خواجوی منتشر شده است. با دیدن عنوان آن، خوش حال شدم و به خواندن آن راغب، اما محتوای آن غیر متظره نمود؛ چرا که در آن جملات ساده فلسفی و اصطلاحات ابتدایی فلسفه درست معنا نشده است، چه رسد به معانی متعالی اسفار! کلمات آن گویی از روی قاموس، لغت به لغت (و گاهی هم غلط) معنا شده‌اند. در موارد بسیاری، کلمات و یا حتی جملاتی در آن کم و زیاد شده که معنا را دگرگون و گاهی متناقض با اصل نموده است. حتی بعضاً جملات ساده عربی، درست معنا نشده است. این اشکالات به حدی است که بعید است بتوان یک جمله بی‌اشکال در آن پیدا کرد. مطلب دیگر

اینکه اغلاط و ویرایشی بسیاری سرتاسر آن را دربرگرفته است که نشان می‌دهد در آن دقت کافی مبدول نشده است.

بنابراین، کتاب مزبور نه تنها نتوانسته است معانی عالی و زیبای اسفار را منتقل کند، بلکه به عکس، با جملاتی مغلوط و درهم، خواننده را از آن دور می‌کند و آنچه می‌نماید چهره‌ای است که در آینه خرد شده دیده می‌شود. از آن‌رو که متون فلسفی و بخصوص اسفار، از استوانه‌های عقاید اسلامی است و بد نمایاندن آن به عقاید اسلامی لطمه می‌زند، این جانب لازم دیدم برخی از این اشکالات را به مثابه مشتئی از خروار، در معرض دید و قضاوت ارباب حکمت و فهم قرار دهم تا خود اظهار نظر کنند و اگر قضاوتی ناصواب داشته‌ام مرا نیز آگاه نمایند.

به نظر می‌رسد نوشته مورد بحث از متن عربی اسفار چاپ بیروت استفاده کرده باشد؛ از آن‌رو که شماره صفحات عربی مطابق با آن است. اینک بیان شواهد:

۱. اغلاط و ویرایشی: این نوشته از یک ویرایش ساده برخوردار نیست. در هر بندی از آن، چندین غلط و ویرایشی و تاپیی می‌توان یافت که یک مورد عمده عدم نقطه‌گذاری است و جملات تفکیک نشده‌اند. بدین روی، هر بند آن، حتی اگر بیست سطر بیشتر باشد، فقط یک جمله است، در حالی که یک بند گاهی چند جمله است که باید با نقطه از یکدیگر تفکیک شوند، وگرنه خواننده سردرگم می‌شود.

نکته دیگر در فصل‌بندی‌هاست. اسفار نوشته است: «الفصل الاول فی ...»، «الفصل الثانی فی ...»، «الفصل الثالث فی ...»، اما این عناوین در کتاب مزبور تبدیل شده است به: «۱- فصلی در ...»، «۲- فصلی در ...»، «۳- فصلی در ...» چنان‌که ملاحظه می‌شود، این تقسیم‌بندی علاوه بر اینکه از لحاظ منطقی غلط است - زیرا فصل را از تقسیم خارج کرده و یک شماره به تقسیم اضافه کرده است - ترجمه اصل هم نیست، بلکه ترجمه این عبارت است: «الاول فصل فی ...»، «الثانی فصل فی ...»، «الثالث فصل فی ...» ترجمه صحیح فصول اسفار چنین است: «فصل اول در ...»، «فصل دوم در ...»، «فصل سوم در ...»

همچنین کلمه «شیء» در سرتاسر این نوشته «شی» نوشته شده است و ما نمی‌دانیم غلط

تاییدی است یا اشتباه معنوی. به هر حال، این نوشته اغلاط تاییدی و ویرایشی بسیاری دارد که یک ویرایش ساده هم می‌توانست از این‌گونه اشکالات جلوگیری کند.

۲. در ترجمه: «و هذا فاسد» (ص ۸۳) نوشته است: «و این باطل و تباه است.»

در اینجا، اولاً کلمه «تباه» اضافی است و «باطل» به خوبی مقصود را می‌رساند. ثانیاً، «تباه» یعنی نابود، نه باطل که منظور متن است. ثالثاً، این کلمه مناسب یک متن فلسفی نیست و زیبایی آن را از بین می‌برد.

۳. عنوان منهج سوم اسفار چنین است: «فی الاشارة الى نشأة اخرى للوجود غير هذا المشهود و

ما ينوط به، و فيه فصول» (ص ۲۶۳)

اما کتاب مزبور در ترجمه آورده است: «در اشاره به نشأه و گونه دیگری از وجود، غیر از این‌گونه مشهود و آنچه بدان ارتباط و بستگی دارد، و در آن فصل‌هایی است.»

در این نوشته، اولاً کلمه «نشأه» ترجمه نشده است. ثانیاً، در جایی که کلمه «نشأه» بعینه آمده «گونه» اضافه است. ثالثاً، «نشأه» یعنی: «مرتب» و نه «گونه». «گونه» معنای آن را مخدوش می‌کند؛ چون «گونه» یعنی نوع، و در فلسفه اسلامی ثابت شده که وجود چون جنس و فصل ندارد، نوع ندارد. اما این نوشته چنین می‌نماید که وجود چند نوع دارد که یک نوع آن در این منهج بیان می‌شود؛ همچنین «بستگی» اضافه است و «ارتباط» کاملاً معنای مورد نظر را می‌رساند.

ترجمه صحیح به نظر چنین است: «در اشاره به مرتبه دیگری از وجود که غیر از این مرتبه مشهود است و آنچه به آن ربط دارد، و در آن چند فصل است.»

۴. در صفحه ۲۶۳ جمله ذیل از قلم افتاده است: «أنا قبل ان نخوض فی اقامة الحجج علی هذا

المقصود، و الکلام علیها و فیها، ثم لهد لك مقدماتین.»

از این افتادگی‌ها موارد متعددی وجود دارد.

۵. در ترجمه «ذکر تنبیهی و تعقیب تحصیلی» (ص ۳۳۶) نوشته است: «بیانی هشداردهنده و

دنبال‌کردنی آموزشی» (ص ۳۲۶)

اشکالات این جمله کوچک از این قرار است:

الف. «تنبيه» در جاهای گوناگون به معانی متفاوت آمده است (آن هم در عنوان‌ها): مثلاً، در اینجا «هشدار»، ولی در ص ۳۲۸ «آگاهی»، در حالی که یک کلمه باید یکسان معنا شود.

ب. «هشدار» کلمه مناسبی نیست و «بیداری» بهتر است.

ج. «دنبال کردن» در یک متن فلسفی در معنای «تعقیب» مناسب نیست، بلکه همان «تعقیب» زیباتر و روشن‌تر است و در نهایت، می‌توان آن را «پی‌گیری» ترجمه نمود.

د. «تحصیل» به معنای آموختن نیست، بلکه به معنای به دست آوردن و رسیدن است. «تحصیل علم» به معنای آموختن است، ولی چون در فارسی به خاطر کثرت استعمال، مضاف‌الیه آن - یعنی «علم» - حذف و به معنای «آموختن» استعمال می‌شود، تصور شده که تحصیل به معنای آموختن است!

ترجمه جمله مزبور چنین است: «تذکری بیداری بخش و تعقیبی رساننده به مقصود.»

ه. در اسفار آمده است: «ارتساماً اولیاً» (ص ۸۳) که آن را به «ارتسام نخست» تبدیل کرده است.

اولاً، «ارتسام» باید ترجمه می‌شد که به معنای «نقش بستن یا ادراک» است. ثانیاً، «ی» نسبت حذف شده و «نخستین» مناسب‌تر است. ثالثاً، کلمه «نخست» معنای «اولی» را نمی‌رساند؛ زیرا «اولی» یعنی «بدیهی»؛ مفهومی که ادراک آن نیازمند مفهوم دیگری نیست، ولی «نخست» اولی عددی است و در مقابله دوم قرار دارد.

۷. «نقد عرشی» (ص ۳۰۲) را چنین معنا نموده است: «نکته‌چینی کردن عرشی (الهامی)». (ص ۲۹۶) «نقد» را «نکته‌چینی»، و «عرشی» را «الهامی» ترجمه کردن از ابداعات است! «نقد» یعنی: «بررسی و خردگیری» و «عرشی» یعنی «آسمانی». شاید بهترین ترجمه آن «نقدی آسمانی» باشد.

۸. در اسفار آمده است: «فَعَرَّفَ الممتنع بِأَنَّهُ لیس بممكنٍ ثُمَّ عَرَّفَ الممكنَ بما لیس بممتنعٍ، و

هذا دورّ ظاهر.» (ص ۸۳)

برای ترجمه می‌خوانیم: «و ممتنع را چنین تعریف کردند که ممکن نیست و سپس ممکن را چنین تعریف کردند که ممتنع نیست و این دو راست و ظاهر.» (ص ۸۳) شاهد در جمله «و این دو راست و ظاهر» است که اولاً، غلط تاییی دارد و باید چنین باشد: «و این دور است و ظاهر.» ثانیاً، اشکال مهم در اضافه کردن «و» است که اصطلاح منطقی «دور» صریح را غلط کرده است. منظور اسفار «دور صریح» است. از این رو، ترجمه درست آن چنین است: «و این دور صریح است.»

۹. در اسفار آمده است: «فهذه الاشياء يجب أن يؤخذ من الامور البئنة، فانَّ الانسان لا يتصور بعدَ الوجود و الشيئة العاميين، مفهوماً اقدم من الضروري و اللأضروري...» (ص ۸۳)

این جمله چنین معنا شده است: «اینها چیزهایی است که لازم است از امور بین و واضح گرفته شود؛ زیرا انسان پس از مفهوم وجود و شئیت عام، مفهومی دیرینه و جلوتر از "ضروری" و "لاضروری" تصور نمی‌کند.» (ص ۸۴)

این جمله متضاد با متن است. «اخذ» در اینجا به معنای «گرفتن» نیست، بلکه به معنای «فرض کردن» و «قرار دادن» است. عبارت «يجب ان يؤخذ من الامور البئنة» باید ترجمه شود به اینکه «لازم است جزء امور بین (بدیهی) قرار داده شود.» بر اساس این نوشته، اموری بین و بدیهی وجود دارند که مفاهیمی مانند «ضرورت» را باید از آنها گرفت؛ در حالی که به عکس، منظور اسفار این است که این مفاهیم اولی و بدیهی هستند و از مفاهیم دیگر گرفته نمی‌شوند. این یک نمونه واضح از ترجمه کلمه به کلمه است که می‌بینیم تا چه حد معنا را تغییر می‌دهد.

ترجمه «بین» به «واضح» مورد دیگری از ترجمه عامیانه مفاهیم فلسفی است. علاوه بر آن، آوردن خود کلمه «بین» در ترجمه و سپس ضمیمه کردن کلمه‌ای دیگر یعنی «واضح» برای روشن تر شدن آن، اطناب است. همچنین کلمه «اقدم» به «دیرینه و جلوتر» ترجمه شده که صحیح نیست؛ زیرا علاوه بر آنکه مناسب یک متن فلسفی نیست، دیرینه و جلوتر تقدّم زمانی و کهنگی را می‌رساند ولی «اقدم» تقدّم رتبی را. باید به راحتی ترجمه می‌شد: «مقدم بر ضروری و

لاضروری.»

۱۰. اسفار می نویسد: «و ان اشتیهت ان تُعَرَّفَ شیئاً من هذه المعانی الثلاثة، فلیتأخَذِ الواجبَ بیناً بسنفسه...» (ص ۸۴) این جمله معنا شده به اینکه: «و اگر تمایل داری که چیزی از این معانی سه گانه (واجب و ممکن و ممتنع) را بدانی، وجوب را هویدا و آشکار و واضح به نفس خودش بگیر.» (ص ۸۴)

واضح است که «شیئاً من» به معنای «چیزی از» نیست، بلکه به معنای «هر کدام» یا «یکی از» است و باید چنین ترجمه می شد: «هر کدام از این معانی سه گانه.»

مهم تر اینکه بحث اسفار در این قسمت، تعریف مواد ثلاث است؛ یعنی شناساندن، نه شناختن، ولی در اینجا «تَعْرِفُ» خوانده شده و سخن خود را به مَلْأَصْدَرًا نسبت داده است. از نظر مَلْأَصْدَرًا، این مفاهیم - چنان که اسفار در همین نقل قول توضیح می دهد - بدیهی هستند و نیاز به این ندارند که کسی آنها را بشناساند و علاوه بر آن، اصلاً غیر قابل تعریفند. بدین روی، از حکیمی همچون مَلْأَصْدَرًا شایسته نیست که از یک سو، این مفاهیم را بدیهی و غیر قابل تعریف بداند، اما از سوی دیگر، بگوید: «اگر می خواهی این مفاهیم را بشناسی...»

دیگر اینکه «بِئِنَّ» اصطلاحی فلسفی است و مادام که برای آن معادلی انتخاب نشده، خودش واضح تر است. علاوه بر آن، آوردن سه کلمه «هویدا»، «آشکار» و «واضح»، علاوه بر عامیانه کردن یک اصطلاح فلسفی، اضافه گویی است و زیبایی متن را از بین می برد.

اشکال دیگر در ترجمه «بنفسه» به «به نفس خودش» است که این رسا نیست. «بنفسه» یعنی: «خود به خود»؛ یعنی بدون نیاز به غیر. بهتر است در ترجمه، همان «بنفسه» آورده شود. در نهایت، اگر لازم شد در حاشیه توضیح داده شود. ترجمه صحیح چنین است: «اگر خیلی مایل بودی که هر کدام از این معانی سه گانه را تعریف کنی، پس باید وجوب را بین بنفسه (خود به خود آشکار) بدانی...»

۱۱. اسفار در ادامه بحث «مواد ثلاث» و در توضیح نظر بعضی فلاسفه، می نویسد: «فوجدوا أنّ لا مفهومَ کلیّاً الاّ و له الاتصاف باحدٍ منها فحکموا اولاً بأنّ کل مفهوم بحسب ذاته، اما ان یقتضی

الوجود، او یقتضی العدم، او لا یقتضی شیئاً منها، فحصل الاقسام الثلاثة: الواجب لذاته و الممكن لذاته و الممتنع لذاته، و اما احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود و العدم جميعاً فیرتفع بأدنی الالتفات.» (ص ۸۴)

این متن تبدیل شده است به: «یافتند که هیچ مفهوم کلی نیست، جز آنکه دارای اتصاف به یکی از آنهاست. لذا، نخست حکم کردند که هر مفهومی به حسب ذاتش، یا اقتضای وجود دارد و یا اقتضای عدم و یا اینکه اقتضای هیچ یک از این دو را ندارد. در نتیجه، اقسام سه گانه واجب به ذات خود و ممکن به ذات خود و ممتنع به ذات خود حاصل گشت، و یا احتمال اینکه شیئی اقتضای وجود و عدم - هر دو را - داشته باشد، پیدا شد که با کوچک ترین توجهی برطرف گردید.» (ص ۸۵)

این جمله شبیه رمان است و اشکالات عدیده‌ای دارد؛ از جمله اینکه: «واجب لذاته»، «ممکن لذاته» و «ممتنع لذاته» را با «واجب بذاته»، «ممکن بذاته» و «ممتنع بذاته» یکی پنداشته، در حالی که کاملاً مغایرنند. در این نوشته، مکرر مفاهیم «لذاته» و «بذاته» و «فی ذاته» یکسان معنا شده است. بدین روی، لازم است در اینجا قدری توضیح داده شوند:

وجود تقسیم می‌شود به: «فی ذاته» و «فی غیره». «فی ذاته» یعنی: وجودی که مفهوم استقلالی دارد و در مقابل وجود رابط است که «فی غیره» باشد. «فی ذاته» خود دو قسم است: «لذاته» و «لغیره». «لذاته» یعنی: موجودی که در تحقق، نیاز به موضوع ندارد؛ مثل جوهر. «لغیره» یعنی: وجودی که در تحقق، نیاز به موضوع دارد؛ مانند عرض. به عبارت دیگر، عرض واسطه در ثبوت - یعنی حیثیت تعلیلیه - می‌خواهد، ولی جوهر، نه.

«لذاته» خود بر دو قسم است: «بذاته» و «بغیره». «بذاته» یعنی: وجودی که وجود عین ذات اوست و در اثبات وجود، نیازمند هیچ واسطه‌ای نیست. به اصطلاح، مفهوم «وجود» برای آن، واسطه در عروض - یعنی حیثیت تقییدیه - نمی‌خواهد؛ یعنی واجب‌الوجود است و در وجود، به علت نیازی ندارد. «بذاته» یک مصداق بیشتر ندارد که همان «واجب‌الوجود» است. اما «بغیره» در

وجود، نیازمند علت است، که همه ممکنات را شامل می‌شود.

دیگر اینکه جمله «اما احتمال کون الشيء مقتضیاً للوجود و العدم جميعاً فیرتفع بادی الالفتات» به نحو شاعرانه‌ای تبدیل شده است به اینکه «و یا احتمال اینکه شیئی اقتضای وجود و عدم - هر دو را - داشته باشد، پیدا شد و با کوچک‌ترین توجهی برطرف گردید.»

در این جمله کوتاه، اشکالات ریز، ولی مهمی وجود دارد:

اول. این جمله می‌گوید: این احتمال که شیئی اقتضای وجود و عدم - هر دو - را داشته باشد، اول در نظر آنها پیدا شد، ولی بعداً مرتفع گردید. اما مسئله خلاف این است. متن آشکارا می‌گوید: این مسئله اصلاً پیدا نشد که بخواهد برطرف شود!

دوم. «اما» را «و یا» ترجمه کرده است که جمله را به قبل مربوط می‌کند، در حالی که آشکارا است «اما» در متن موردنظر، جمله را از قبل فصل می‌کند.

سوم. معلوم نیست کلمه «پیدا شد» از کجا پیدا شد؟!

چهارم. عجیب اینکه «یرتفع»، که مضارع است، به ماضی معنا گردیده و بدین سان، نظر ملاًصدراً به جای نظر دیگران بیان شده است!

به نظر می‌رسد ترجمه صحیح چنین باشد: «بدین سان، دریافتند که هیچ مفهوم کلی وجود ندارد، مگر آنکه دارای اتصاف به یکی از آنهاست. پس اولاً، حکم کردند به اینکه مفهوم به حسب ذات خود، یا اقتضای وجود دارد و یا اقتضای عدم، و یا اینکه اقتضای هیچ‌یک از آن دو را ندارد. پس اقسام سه‌گانه "واجب لذاته" و "ممکن لذاته" و "ممتنع لذاته" حاصل گشت. اما احتمال اینکه شیئی مقتضی وجود و عدم - هر دو با هم - باشد، با اندک توجهی رفع می‌شود.»

۱۲. اسفار در ادامه مطلب گذشته، می‌نویسد: «و هذا هو المراد من کون الحصر فی الثلاثة عقلیاً.» (ص ۸۴) این جمله تبدیل شده است به: «و این مقصود از منحصر بودن در معانی سه‌گانه عقلی می‌باشد.»

منظور اینجا «حصر عقلی» است که اصطلاحی فلسفی است و در مقابل استقرائی قرار دارد؛ یعنی شقّ دیگری قابل تصور نیست. علاوه بر این، گذشته از منطق و فلسفه، روشن است که

«عقلیاً» وصف «حصر» است، نه وصف «ثلاثه»؛ چون در این صورت، باید مؤنث می‌آمد؛ یعنی العقلیة. به هر حال، به نظر می‌رسد ترجمه صحیح چنین است: «و این مراد از عقلی بودن حصر در این سه [قسم] است.»

۱۳. در اینجا، نمونه دیگری از قرائت غلط و ترجمه عامیانه اصطلاحات را می‌بینیم. اسفار می‌نویسد: «وَأَنَّ لَفْظَ «الامكان» فِي استعمالات الجمهور مِنَ الناس يَقَعُ عَلَى مَا فِي قُوَّةِ سَلْبِ امْتِنَاعِ ذَاتِ الْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِ امْتِنَاعِ النِّسْبَةِ بَيْنِ طَرَفِي الْعَقْدِ. وَالامتناعُ هُوَ ضَرُورَةُ انْتِفَاءِ الْمَوْضُوعِ فِي نَفْسِهِ أَوْ ضَرُورَةُ عَدَمِ النِّسْبَةِ.» (ص ۱۴۹)

نوشته مذکور به عنوان ترجمه آورده است: «لفظ امکان در استعمال و کارگیری همگان بر آنچه که در قوه سلب امتناع دارای موضوع و یا سلب امتناع نسبت بین دو طرف عقد است، واقع می‌گردد و امتناع عبارت است از: ضرورت نابود شدن موضوع در نفس خودش، و یا ضرورت نبودن نسبت.»

این جمله کوتاه تمام اشکالات گفته شده را داراست، ولی ترجمه اصطلاحات در آن بیشتر قابل توجه است؛ چرا که با معانی فلسفی فاصله بیشتری دارد. اینک اشکالات آن:

الف. «استعمال و کارگیری» در ترجمه «استعمالات» آمده که «و کارگیری» اضافه است؛ زیرا «استعمال» برای خواننده فارسی زبان کاملاً آشناست و نیازی به اضافه کردن کلمه دیگری نیست.
 ۲. کلمه «کارگیری» صحیح نیست، «به کارگیری» صحیح است. از این گذشته، کلمه «کارگیری» در ترجمه «استعمال» غلط است؛ زیرا «کارگیری» به معنای استخدام است، نه «استعمال». ترجمه صحیح آن «کاربرد» است. معنای «کارگیری همگان» این است که «وقتی همه را به کار می‌گیریم!»
 ج. کلمه «من الناس» حذف شده و به معنا لطمه زده است. به علاوه، کلمه «همگان» مناسب نیست؛ چون «همگان» یعنی «همه مردم»، ولی در اینجا، منظور «عوام الناس» است که بخشی از همگانند.

د. جالب اینکه «ذات الموضوع» را «دارای موضوع» معنا کرده است! آیا نباید بپرسیم که در

کدام متن فلسفی، «ذات‌الموضوع» به معنای «دارای موضوع» است که این دومی باشد؟! «ذات» یک کلمه آشنا در فلسفه، حتی برای مبتدیان است. درست است که در کتاب لغت، «ذات» به معنای «دارا» آمده، اما در فلسفه معنای اصطلاحی دارد. «ذات» در فلسفه یعنی: «خود»، «جوهر»، «نفس»، «ماهیت» و مطابق آن در انگلیسی، «essence» است و نمی‌توان آن را تحت‌اللفظی معنا کرد؛ درست مانند اینکه بخواهیم «زمین خوردن» را در انگلیسی ترجمه کنیم به: eating the Earth یعنی خوردن زمین!

از اینها گذشته، ترکیب «امتناع دارای موضوع»، چه در متن فلسفی و چه در متن غیر فلسفی بی‌معناست؛ زیرا «دارای موضوع» مضاف و مضاف‌الیه است و جمله صفتی است برای «امتناع»؛ یعنی امتناعی که چنین صفتی دارد که دارای موضوع است.

هر کلمه «عقد» را باید «قضیه» ترجمه کرد.

و عجیب معنای «امتناع» است! در اصل آمده: «والامتناع هو ضرورة اتفاء الموضوع فی نفسه» که ترجمه شده است به: «امتناع عبارت است از: ضرورت ناپدید شدن موضوع در نفس خودش»! از فلسفه که بگذریم، جمله عربی صحیح معنا نشده و این به خاطر آن است که متن اسفار درست خوانده نشده است. «انتفاء» را از «فنی یفنی» گرفته، در حالی که از «نفی ینفی» است و تفاوت این دو آشکارتر از آن است که نیازمند توضیح باشد.

ز. اشکال دیگر در ترجمه «فی نفسه» است. اینجا هم همان اشکال ترجمه «ذات» تکرار شده است. «فی نفسه»، «در نفس خودش» ترجمه شده، در حالی که معنای آن «فی حد ذاته» است؛ یعنی بدون ملاحظه غیر، و فقط با توجه به ذات آن.

ترجمه ذیل صحیح به نظر می‌رسد: «لفظ "امکان" در استعمال عامه مردم، به قابلیت سلب امتناع از ذات موضوع، یا سلب امتناع از نسبت بین دو طرف یک قضیه (موضوع و محمول) اطلاق می‌گردد. و "امتناع" ضرورت نبود موضوع با نظر به ذات آن، یا ضرورت عدم وجود نسبت [در قضیه] است.»

۱۴. اسفار در مورد تقسیمی نوشته است: «فلاول هو مفهوم الواجب لذاته.» (ص ۸۶) عبارت

مزبور چنین معنا شده است: «پس نخستین مفهوم واجب به ذات خودش است...»

اشکال مهم در ترجمه «لذاته» به «به ذات خودش» است. بر فرض که «به ذات خودش» ترجمه درستی باشد، ولی ترجمه «بذاته» است، نه «لذاته»! چنان‌که گفته شد، در این نوشته، «لذاته» و «بذاته» همیشه یکسان پنداشته شده و این خطای فاحشی است. ترجمه صحیح به نظر می‌رسد این باشد: «پس اولین [مفهوم] مفهوم "واجب لذاته" است...»

۱۵. اسفار معنای «امکان ماهیت» را توضیح می‌دهد به این‌که: «فامکان الماهیات الخارجة عن مفهومها الوجود عبارة عن لاضرورة وجودها و عدمها بالقياس الى ذاتها من حيث هي هي...» (ص ۸۶) این جمله را معنا نموده است به این‌که: «پس امکان ماهیات - که "وجود" از مفهوم آنها بیرون است - عبارت است از: "لاضرورت" وجود آنها در عدمشان نسبت به ذات آنها - از آن حیث که ذات آنهاست -...» (ص ۸۶)

«لاضرورت وجود در عدم» بی‌معنا و تناقض‌آمیز است. این‌گونه جملات نشان از سهل‌انگاری دارد، و گرنه فهمیدن اشکال آن نیاز به فلسفه‌دانی ندارد! اگر «امکان» لاضرورت وجود در عدم است، پس «غیر امکان» ضرورت وجود در عدم است! از این گذشته، جمله مزبور نشان می‌دهد که در خواندن دقت نشده؛ زیرا کلمه «و»، «فی» خوانده شده است. جملات بعد آشکارتر است.

اسفار در ادامه مطلب مذکور دربارهٔ امکان حکم بر ماهیات کلی، آورده است: «... فأنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الاشارة العقلية اليها بأنها ليست موجودة و لا معدومة في وقت من الاوقات، بل هي باقية على احتجابها الذاتي و بطونها الاصلی ازلاً و ابدأ، و ليست حقائقها حقائق تعلقية فيمكن الاشارة اليها و الحكم عليها بأنها هي و أنها ليست الا هي و أنها لا موجودة و لا معدومة، و لا متقدمة و لا متأخرة و لا مُصدِر و لا صادر، و لا متعلق و لا جاعل و لا معمول.» (ص ۸۷)

برای ترجمه نوشته است: «زیرا آنها تا تابناک به نور وجود نشوند، امکان اشاره عقلی به آنها

به اینکه فقط همانندند، نه موجودند و نه معدوم در هیچ وقتی از اوقات نمی‌باشد، بلکه آنها بر پوشیدگی و احتجاب ذاتی خویش و بطون اصلی خود - ازل تا ابد - باقی‌اند، و حقایق آنها حقایق تعلقی نبوده و امکان اشاره بدان‌ها و حکم بر آنها، که نه موجودند و نه معدوم، و نه مقدّمند و نه متأخر، و نه مصدرند و نه صادر، و نه متعلق‌اند و نه جاعل و نه مجعول، هست.» (ص ۸۸)

ملاحظه می‌شود که از قسمت آخر «بأنها هی هی و آنها لیست الاهی» افتاده و در قسمت اول، «بأنها هی هی» اضافه شده است، و جمله را نیز به صورتی متعارض با قبل آن - که دیدیم - و بعد آن - که در شماره بعد می‌بینیم - معنا کرده است. در اینجا نیز چون جمله جور در نمی‌آمده، یک «و» اضافه شده و از این‌رو، فعل «نیست» به «هست» تبدیل گردیده و تناقض مذکور پدید آمده است.

ترجمه صحیح از نظر ما این است: «آنها مادام که به نور وجود روشن نشده‌اند، اشاره عقلی به آنها، به اینکه آنها نه موجودند و نه معدوم، در هیچ زمانی از زمان‌ها ممکن نیست، بلکه آنها بر پوشیدگی ذاتی و پنهان بودن اصلی خود، از ازل تا ابد باقی‌اند، و حقیقت آنها حقیقت تعلقی نیست که اشاره به آنها و حکم به آنها ممکن باشد به اینکه: آنها همانند که هستند و هیچ چیز جز آنها نیست؛ و آنها نه موجودند و نه معدوم، و نه مقدّمند و نه متأخر، و نه صادرکننده و نه صادر شده، و نه متعلق، و نه جاعل و نه مجعول.»

۱۶. اسفار در ادامه مسئله فوق می‌نویسد: «و بالجمله لیست محکوماً علیها بحسب ذواتها ...»

(ص ۸۷) ترجمه شده است: «خلاصه آنکه به حسب ذواتشان، محکوم بر آن امور نیستند...» این نوشته مصداق بارز خطای فاحش در اصطلاحات فلسفی است. چنان‌که معلوم است در اوایل منطق، در مبحث «قضایا» می‌گویند: قضیه دارای سه جزء است: ۱. موضوع؛ ۲. محمول؛ ۳. نسبت حکمیه.

«موضوع» و «محمول» اصطلاح دیگری هم دارند. موضوع را «محکوم علیه» و محمول را «محکوم به» می‌گویند. از این‌رو، معنای جمله مزبور چنین است: «خلاصه آنکه ماهیات به حسب ذاتشان، محکوم علیه واقع نمی‌شوند.»

یا: «خلاصه آنکه ماهیات به حسب ذاتشان، موضوع [قضیه] واقع نمی‌گردند.»

آیا نباید بپرسیم چگونه می‌توان بدون شناخت یک اصطلاح ساده منطقی، به ترجمه اسفار پرداخت؟!۱۷

۱۷. علاوه بر جمله مزبور، که در آن «بِأَنَّهَا هِيَ هِيَ لَا غَيْرَ» را معنا کرده‌اند به: «آنها فقط همانندند» (ص ۸۸)، در مواضع زیاد دیگری هم «هی هی»، «همانندی» معنا شده، در حالی که معنای آن این است: «آنها فقط همانند که هستند، لا غیر.» اما این چه ربطی به «همانندی» دارد؟!۱۸

۱۸. اسفار می‌نویسد: «هَذَا طَوْرٌ وَرَاءَ طَوْرِ الْعَقْلِ، لِأَنَّ ادْرَاكَهَا يَحْتَاجُ إِلَى فِطْرَةٍ مُسْتَأْنَفَةٍ وَتَرْبِيحَةٍ ثَانِيَةِ» (ص ۸۷) که تبدیل شده است به: «این طوری آن‌سوی طور و حدّ عقل است؛ چون در ادراکش نیاز به فطرت و نهادی جدید و پژوهشی ثانوی دارد.»

اینجا که باید «طور» ترجمه می‌شد، نشده است. همچنین «قربحه» را «پژوهش» ترجمه کرده، که غلطی آشکار است. «قربحه» یعنی «ذوق»، و «ذوق ثانوی» ذوق و استعداد عرفانی است که پس از ریاضت و خودسازی کسب می‌شود، نه پژوهش و ادراک! ترجمه صحیح این است: «این مرحله‌ای است برتر از مرحله عقل؛ زیرا ادراکش نیازمند فطرتی جدید و ذوقی ثانوی است.»

۱۹. اسفار می‌نویسد: «فَكَمَا أَنَّ الْمَاهِيَاتِ الْغَيْرِ الْبَسِيطَةَ الَّتِي لَهَا حَدٌّ لَا يُمْكِنُ تَصَوُّرَهَا بِحُدُودِهَا وَ الْاِكْتِنَاهُ بِمَاهِيَاتِهَا الْأَبْعَدُ تَصَوُّرٌ مَا سَبَقَ عَلَيْهَا مِنْ مَقْوَمَاتِهَا الذَّاتِيَةِ...» (ص ۸۷) ترجمه شده است: «پس همان‌گونه که ماهیات بسیطی که دارای حدّی نیستند، تصور حدود و پی بردن به کنه ماهیات آنها پس از تصور آنچه از مقومات ذاتی آنها، که بر آنها پیشی دارد، امکان‌پذیر نیست...» این مورد عبرت‌انگیز است؛ چون «غیر» را جا انداخته و «لها حدّ» را «لا حدّ لها» خوانده و «الأ» را نیز سخاوتمندانه حذف کرده و به همین دلیل، صد در صد خلاف اصل معنا شده است! ترجمه صحیح این جمله باید چنین باشد: «پس همان‌گونه که ماهیات غیر بسیطی که دارای حد هستند، پی بردن به کنه ماهیاتشان ممکن نیست، مگر پس از تصور مقومات ذاتی آنها، که سابق بر

آنها هستند...»

۲۰. نمونه‌ای دیگر از عدم توجه به معنا: اسفار می‌نویسد: «و ایضاً لو اقتضى ذات ممکن ما اولویة وجوده و رجحانیه، لزم التّرجیح من غیر مرجّح؛ لِأَنَّهُ لَمَّا لم یکن قبل وجوده تَمیِزٌ و لا تَخَصُّصٌ، فحیث اقتضى ممکن ما اولویة وجوده و تَخَصُّصیه بمرتبۀ من مراتب الوجود و لا یقتضى ممکن آخر اولویة وجوده و تَخَصُّصیه بتلك المرتبۀ مع عدم تَمیِز شیءٍ منها عن الآخر لیطلائیهما فی تلك المرتبۀ، یلزم ما ذکرناه من التّرجیح بلا مرجّح و التَخَصُّص بلا مَخَصِّص» (ص ۸۹)

این عبارت چنین معنا شده است: «و نیز اگر ذات ممکن از ممکنات اقتضای وجود و برتری‌اش را داشت، برتری بدون برتری‌دهنده لازم می‌آمد، و چون پیش از وجودش تمیز و جدایی و تخصص و ویژگی وجود نداشته و اکنون ممکن از ممکنات اقتضای اولویت وجود خود و تخصصش را به مرتبه‌ای از مراتب وجود نموده و ممکن دیگری نه تقاضای اولویت وجودش را کرده و نه تخصصش را بدان مرتبه نموده - چون هیچ‌یک از آن دو (اولویت و تخصص) از هم امتیاز ندارند و هر دو در این مرتبه، باطل‌اند - لذا، برتری بدون برتری‌دهنده و تخصص بدون اختصاص‌دهنده لازم می‌آید.» (ص ۹۰)

اما به نظر می‌رسد ترجمه صحیح این باشد: «و نیز اگر ذات ممکن اقتضای اولویت وجود خود و رجحان آن را داشته باشد، ترجیح بلامرجّح لازم می‌آید؛ چون پیش از وجود ممکن، تمایز و تخصصی نیست. حال اگر ممکن اقتضای اولویت و تخصص وجود خود را در مرتبه‌ای از مراتب وجود داشته باشد، ولی ممکن دیگری اقتضای اولویت و تخصص وجود خود را در همین مرتبه نداشته باشد، در حالی که هیچ‌یک از آن دو [ممکن] - به دلیل آنکه هر دو در این مرتبه باطلند - تمایزی نسبت به دیگری ندارد، در این صورت، ترجیح بلامرجّح و تخصص بلامخصّص - که قبلاً گفتیم - لازم می‌آید.»

با قدری دقت، معلوم می‌شود که منظور از «آن دو»، «آن دو ممکن» است، نه «اولویت و

تخصص»!!

۲۱. نمونه دیگری در یک جمله ساده فلسفی: اسفار می‌نویسد: «و هذه الخاصّة من عوارض

الموجود بما هو موجودٌ لعمومه فی کلِّ موجودٍ.» (ص ۹۰) معنا شده است: «و این ویژگی از عوارض موجود - از آن روی که موجود است - می باشد؛ چون عموماً در هر موجودی هست.» (ص ۹۱)

«لعمومه فی کلِّ موجودٍ» یعنی: «چون در هر موجودی عمومیت دارد» یا «چون همه موجودات را شامل است.» پس «عموماً در هر موجودی هست» یعنی چه؟! ترجمه صحیح این است: «و این خاصیت از عوارض موجود است از آن نظر که موجود است؛ چون در هر موجودی عمومیت دارد.»

۲۲. اسفار می نویسد: «کل ما هو غیرُ الوجود وإن امکن أن یکون سبباً لصفة، و یکون صفتاً سبباً لصفة أخرى، لکن لایمکن أن یکون سبباً لوجوده...» (ص ۱۰۱) برای ترجمه نوشته است: «هرچه که غیر از وجود است امکان آن را دارد که سببی برای صفتی از صفات وجود باشد، و آن صفت هم صفتی برای صفت دیگر، ولی امکان ندارد سبب وجودش باشد...» (ص ۱۰۳) در همین فقرة کوچک اشکالات زیادی هست؛ از جمله:

الف. عبارت مهم «وإن امکن أن» حذف شده و در نتیجه، نوشته متناقض با متن گردیده است. این نوشته می گوید: «هرچه غیر از وجود است می تواند...» یعنی: «وجود نمی تواند سبب صفت واقع شود، ولی غیر وجود می تواند!» در حالی که متن به عکس، می خواهد بگوید: «وجود می تواند سبب صفت یا وجود واقع شود، ولی غیر وجود اگر - بر فرض - در مواردی بتواند سبب صفت واقع شود، نمی تواند سبب وجود شود.»

ب. این نوشته مانند جاهای دیگر، متن را غلط خوانده است؛ «لصفة» را «لصفت» خوانده و به همین دلیل، کلمه «وجود» را اضافه کرده و عبارت «ان یکون سبباً لصفة» تبدیل شده است به: «سببی برای صفتی از صفات وجود باشد.» در حالی که متن می گوید: «که سببی باشد برای صفتی»؛ یعنی نمی تواند سبب وجود باشد. در ادامه هم خود متن آشکارا می گوید: «لکن لایمکن ان یکون سبباً لوجوده.» ملاحظه می شود که ترجمه مذکور با متن تناقض دارد و این نشانه

سهل انگاری است.

ترجمه صحیح از نظر ما چنین است: «هرچه غیر از وجود است اگر ممکن باشد که سببی برای صفتی و صفت آن هم سبب برای صفت دیگری واقع شود، اما امکان ندارد سبب برای وجود آن گردد...»

۲۳. اسفار می نویسد: «و ما أشتع ما أوردّه عليه بعض الأعلام من أنّ دعوى عدم امتناع الجزئيات الغير المتناهية ممنوع...» (ص ۱۰۴) در این جمله، «آورده علیه» به «بیان داشته» و «ممنوع» به «باز داشته شده» تبدیل گردیده و جمله ذیل پدید آمده است: «چه نازیباست آنچه برخی بزرگان قوم بر این مطلب بیان داشته که: ادعای عدم امتناع جزئیات نامتناهی باز داشته شده است.» (ص ۱۰۶) «آورده علیه» یعنی: «بر آن ایراد گرفت»، و «ممنوع»، که یک کلمه شایع در فارسی است، یعنی: «غیر ممکن» و «ناصحیح»، نه «بازداشته شده». ترجمه آن جمله این است: «چه زشت است ایرادی که یکی از بزرگان بر آن وارد کرده و آن اینکه: اندیشه متنع نبودن جزئیات غیرمتناهی باطل است!»

۲۴. مآصدرا می گوید: «... بل الوجود حقيقة واحدة وليس اشتراكها بين الموجودات كاشتراك الطيعة الكلية ذاتية كانت او هريضية بين افرادها...» (ص ۱۲۰)

این جمله تبدیل شده است به: «... بلکه وجود یک حقیقت است و اشتراک آن (حقیقت) بین موجودات مانند اشتراک طبیعت کلی است بین افراد خود که خواه آن طبیعت کلی ذاتی باشد یا عرضی...» (ص ۱۲۲)

«حقیقة واحدة» باید ترجمه شود به «حقیقت واحد»، نه «یک حقیقت»، و مهم تر اینکه «لیس» را از قلم انداخته و یک «که» بی دلیل اضافه کرده است. هر سه مسئله موجب شده است معنایی نه تنها ناصحیح، بلکه خلاف اصل متولد شود.

ترجمه ذیل صحیح به نظر می رسد: «... بلکه وجود یک حقیقت واحد است و اشتراک آن در بین موجودات، مانند اشتراک طبیعت کلی - چه ذاتی باشد، چه عرضی - بین افراد خود نیست...» ۲۵. مآصدرا می گوید: «و لیعلم أنّ البراهین الدّالة علی هذا المطلب (الذی هو من اصول

المباحث الالهية) كثيرة، لكن تسميم جميعها يتوقف على أن حقيقة الواجب تعالى هو الوجود البحت القائم بذاته المُعَبَّرُ عنه بالوجود المُتَأَكَّد، وأنَّ ما يعرِضُهُ الوجودُ أو الوجودُ فهو في حدِّ نفسه مع قطع النظر عن ارتباطه وتعلُّقه بغيره ممكنٌ ووجوده كوجوده يستفاد من الغير.» (ص ۱۳۱)

معنای جمله درک نشده و به همین دلیل، ترجمه ذیل متولد گردیده است: «باید دانسته شود براهینی که دلالت بر این مطلب - که از اصول مباحث الهی است - دارند، فراوان است، ولی کامل کردن تمام آنها موقوف است بر اینکه حقیقت واجب تعالی عبارت است از: وجود بحت و نابی که قائم به ذات خودش بوده و از آن تعبیر به "وجود متأكد" می‌گردد. آنچه از وجوب و یا وجود عارض او می‌گردد، آن در حدّ نفس خود - با قطع نظر از ارتباط و تعلّقش به غیر - ممکن بوده و جویش مانند وجودش، مستفاد از غیر می‌باشد.» (ص ۱۳۴)

ملاحظه می‌شود که در اینجا، «واجب الوجود»، اولاً، تعلّق به غیر دارد؛ ثانیاً، ممکن الوجود است؛ و ثالثاً، وجود عارض آن می‌شود در حالی که تمام این بخش از اسفار برای نفی این سه مطلب است. این نوشته متأسفانه مطالبی را به مآصدر نسبت می‌دهد که از یک شاگرد ابتدایی فلسفه بعید می‌نماید.

ترجمه صحیح چنین است: «باید بدانیم براهینی که بر این مطلب - که از اصول مباحث الهیات است - دلالت می‌کند، بسیار است، اما تمامیت همه آنها متوقف بر این است که [اولاً،] حقیقت واجب تعالی، وجود ناب قائم به ذات خود است که از آن به "وجود متأكد" تعبیر می‌شود، و [ثانیاً،] آنچه وجوب و یا وجود بر آن عارض می‌گردد، به خودی خود و بدون در نظر گرفتن ارتباط و تعلّقش به غیر خودش، ممکن است و وجوب آن مانند وجودش مستفاد از غیر است.»

۲۶. اسفار نوشته است: «أنَّ من الصفات ما لها وجودٌ في الدَّهنِ والعينِ جميعاً سواءً كان وجوده انضمامياً كالبياض و هو ما يكون لها صورة في الاعيان، او انتزاعياً كالعمى، بمعنى أن يكون وجوده الموصوف في الخارج بحيث يفهم منه تلك الصفة.» (ص ۳۴۴)

نوشته مذکور «ما» را حرف نفی پنداشته و با آن «لها» را منفی کرده است. به علاوه، «العمى» را

نیز از قلم انداخته و در نتیجه، جمله مغلوط و تناقض آمیز ذیل را ارائه داده است: «بعضی از صفات هستند که نه در ذهن و نه در خارج وجودی ندارند، خواه وجودشان انضمامی باشد - مانند سفیدی - و آن چیزی است که در اعیان صورتی دارد، و خواه انتزاعی باشد؛ یعنی وجود موصوف در خارج به گونه‌ای باشد که از آن این صفت فهمیده می‌شود.» (ص ۳۲۵).

این، تناقض آشکار است که حتی بدون مراجعه به اسفار هم می‌توان آن را دید؛ چون اگر وجودی ندارند - نه در ذهن و نه در خارج - پس چگونه می‌شود که صورتی در اعیان یعنی خارج داشته باشد؟! نوشته مورد بحث اگر به جملات بعدی خود توجه می‌نمود، این تناقض صورت نمی‌گرفت.

از این گذشته، این یک اصل کلی است که «ثبوت شیء لشیء و فروغ ثبوت المثبت له.» حال اگر در خارج و در ذهن وجودی ندارند، چگونه می‌توان بر آنها حکمی نمود؟!.

ترجمه‌ای که صحیح به نظر می‌رسد این است: «همانا بعضی صفات هستند که هم در ذهن وجود دارند و هم در عین، چه وجودشان انضمامی باشد - مانند سفیدی؛ صفتی که صورتی در اعیان (خارج از ذهن) دارد - و چه انتزاعی - مانند کوری، به این معنا که وجود موصوف در خارج به گونه‌ای است که این صفت از آن فهمیده می‌شود.»

نمونه‌های دیگری از عدم آشنایی با اصطلاحات و معانی فلسفی و ترجمه عامیانه آنها در چند مورد ذیل می‌آید:

۲۷. اصطلاح «معقولات ثانیه»: این اصطلاح در فلسفه وجود دارد که گاهی هم به «معقول ثانی» از آن تعبیر می‌شود. در اینجا، لازم است تا حدی توضیح داده شود: ذهن انسان در اثر تماس با اشیای جزئی، از آنها صورتی نزد خود می‌سازد که به آنها «مفاهیم جزئی» گفته می‌شود؛ مانند: زید، عمرو، بکر، ایران، تهران، اسفار، ملاًصدر، این درخت و آن درخت. سپس این مفاهیم را به واسطه قوه عاقله به مفاهیم کلی تبدیل می‌کند؛ مانند: انسان، درخت، کشور و کتاب. به این مفاهیم کلی، که مستقیماً از اشیای خارجی ساخته می‌شود «معقولات اولیه» می‌گویند. سپس از معقولات اولیه، مفاهیم کلی دیگری می‌سازد که به آنها «معقول ثانی» گفته می‌شود؛ مانند: نوع، جنس، فصل،

امکان، وجوب و امتناع. «معقولات ثانی»، خود دو نوعند: ۱. معقول ثانی منطقی؛ ۲. معقول ثانی فلسفی.

«معقول ثانی منطقی» به آن دسته از معقولات ثانی گفته می‌شود که فقط بر مفاهیم ذهنی اطلاق می‌شود و مصداق خارجی ندارد؛ مانند: کلیت و جزئیت. اما معقول ثانی فلسفی بر اشیای خارجی هم اطلاق می‌شود و فقط مخصوص ذهن نیست؛ مانند وجوب، امکان، امتناع. شاهد مثال را پس از دو مورد ذیل ارائه خواهیم داد:

۲۸. اصطلاح «عقد و عقود»: «عقد» اصطلاحی فلسفی است به معنای قضیه، و «عقود» یعنی قضایا. حاج ملّاهادی سبزواری می‌گوید:

و العقد و القضية ترادفاً اذ ارتباطاً و اعتقاداً صادقاً.^(۱)

ولی نوشته مذکور آن را «بسته شده» معنا کرده است! شاهد مثال این مورد هم پس از مورد ذیل ارائه خواهد شد:

۲۹. اصطلاح «قضایای حقیقیه، ذهنیه و خارجیّه»: در منطق، قضیه به یک اعتبار، تقسیم می‌شود به: حقیقیه، ذهنیه و خارجیّه. این بحث ساده از نظر نوشته مذکور پنهان مانده است. اینک شاهد مثال هر سه:

اسفار در یک فقره، «معقولات ثانیه» (به وجه اعم) و «معقولات ثانیه منطقی و فلسفی» را توضیح داده و رابطه آنها را با «قضایای حقیقیه و ذهنیه» بیان کرده و آن فقره این است: «و المعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذهنية، اذ ربما يكون مطابق الحكم و المحكى عنه بها نفس الحقیقیة بما هي لا بما هي معقولة في الذهن، و لا بما هي واقعة في العین كلوازم الماهیات - و ان كان ظرف العروض هو الذهن - فيصدق العقود حقیقیة كقولنا الماهية ممكنة و الاربعة زوج. و المعقولات الثانية في لسان الميزانيين تسم من المعقولات بهذا المعنى، لكن المعقودات بها لا تكون الا قضایا ذهنية كما علمت، بخلاف ما هي بالمعنى الاعم الدائر بين الفلاسفة، فان المنعقد بها من القضایا صنفان: حقیقیة و ذهنية صرفة.» (ص ۳۳۵)

نوشته مذکور در ترجمه آورده است: «پس معقولات ثانوی را به طور کلی لازم نمی‌آید که جز در عقود و صورت‌های ذهنی واقع نشوند، بسا که مطابق حکم باشند و حکایت‌کننده از آنها نفس حقیقت - از آن جهت که نفس حقیقت است و خودش خودش است - باشد، نه از آن جهت که معقول در ذهن است، و نه از آن جهت که در خارج و عین واقع است - مانند لوازم ماهیات - و اگرچه ظرف عروض ذهن است. در این صورت، عقود حقیقی صدق می‌کند؛ مانند اینکه می‌گوییم: ماهیت ممکن است و چهار زوج است. و معقولات ثانوی در زیان اصطلاح اهل منطق و میزان، بخشی از معقولات ثانوی به این معنا می‌باشند، ولی معقولات و بسته شده‌های بدان‌ها، همچنان که دانستی، جز قضایای ذهنی نمی‌باشند، برعکس آنچه - به معنای اعم - دایر و مرسوم بین فلاسفه می‌باشد؛ برای اینکه منعقد و بسته شده‌های بدان‌ها دو بخش‌اند: حقیقی و ذهنی صرف.» (ص ۳۲۶)

جمله مذکور معنای محصلی ندارد و اشکالاتی دارد؛ از جمله آنکه:

الف. صفت «بالوجه الاعم» متعلق به معقولات ثانیه و مقسم است، ولی این نوشته یک «را» اضافه کرده و مطابق کلمه عامیانه «به طور کلی» شده است.

ب. «عقد» را در سطر اول «صورت ذهنی» و چند سطر بعد «بسته شده» معنا کرده که هر دو غلط و تعجب‌آور است.

۳. «مَحکِی» را، که اسم مفعول و به معنای «حکایت شده» است، اسم فاعل «مَحکِی»، یعنی «حکایت‌کننده» پنداشته که همین یک اشکال به تنهایی، به جای همه اشکالات دیگر کارایی دارد. د. کلمه «بها» حذف شده است.

ه. نفس حقیقت «مَحکِی عنه» (حکایت شده) است، ولی «حکایت‌کننده» معنا شده.

و. «لوازم ماهیات» به «در خارج واقع است» تعلق یافته، در حالی که به «نفس حقیقت بما هی» تعلق دارد.

ز. «قضایا به صورت حقیقیه صدق می‌کنند» را ترجمه نموده است به: «قضایای حقیقی صدق می‌کنند»، که نه تنها ربطی به معنای جمله ندارد، بلکه جمله‌ای است بی‌معنا.

ح. «فَأَنَّ» را، که نتیجه است به صورت دلیل، «برای اینکه» معنا کرده.
ط. «قضایا دو بخش‌اند» غلط است، باید بگوید: «دو نوع» است یا «دو صنف» یا «دو گونه» است.

با توجه به توضیحات ارائه شده، معنای جمله فوق روشن است: «و معقولات ثانیه - به وجه اعم - لازم نیست که فقط در قضایای ذهنیه واقع شوند؛ زیرا چه بسا که مطابق حکم است و آنچه این معقولات از آن حکایت می‌کند نفس حقیقت است، از آن نظر که خودش خودش است،^(۲) نه از آن نظر که معقول در ذهن است و نه از آن نظر که واقع در عین است؛ مانند لوازم ماهیات، اگر چه ظرف عروض فقط ذهن باشد. پس در این صورت، قضایا به صورت حقیقیه صدق خواهند کرد؛ مانند اینکه بگوییم: "ماهیت ممکن است" و "چهار، زوج است." و معقولات ثانیه در اصطلاح منطقیان، قسمی از معقولات به این معناست، اما قضایای متشکل از آنها - چنان که دانستی - فقط قضایای ذهنی است، به خلاف معقولات به معنای اعم، که مرسوم بین فلاسفه است. پس قضایایی که از آنها تشکیل می‌شود دو نوع است: حقیقیه و ذهنیه صرف.»

۳۰. اصطلاح «واحد بودن مفهوم عدم»: عنوان فصل ۵ ص ۳۴۸/سفار این است: «فی أنَّ العدم مفهوم واحد» یعنی: «در اینکه مفهوم عدد واحد است»؛ یعنی مفهوم عدم گرچه ظاهراً در جاهای گوناگون متمایز به نظر می‌رسد، ولی در واقع، مفهومی واحد و یکسان است؛ به عبارت دیگر، مشترک معنوی است. ولی در این نوشته آمده است: «در اینکه عدم یک مفهوم بیش نیست.»

۳۱. اصطلاح «بتی» و «غیر بتی»: این اصطلاح مربوط به قضایای حقیقیه است. قضیه حقیقیه دو نوع است: «بتی» و «غیر بتی». «بتی» آن است که مصادیق واقعی محقق یا مقدر داشته باشد؛ مثل: «انسان حیوان ناطق است» یا «جیوه فلز است». قضیه «غیر بتی» آن است که موضوعش از ممتنعات باشد؛ مانند: «شریک الباری ممتنع» و «اجتماع التقیضین محال».^(۳)

اما چون در قاموس لغت گفته‌اند «بتی یعنی: قطعی»، نوشته مذکور قضیه «بتی» را «قضیه

قطعی» و «غیر بتی» را «غیر قطعی» ترجمه کرده است! (از جمله در صفحات ۳۰۴ و ۳۰۵) در حالی که قضایای غیر بتی مثل «شریک الباری ممنوع» از قطعی ترین قضایا هستند. برای مثال، در اسفار می‌خوانیم: «فَقَلِّمَ أَنَّ هَذَا الْقَضَايَا وَنظَائِرُهَا حَمَلِيَّاتٌ غَيْرُ بَتِّيَّةٍ وَ هِيَ وَ انْ كَانَتْ مَسَاوِقَةً لِلشَّرْطِيَّةِ لَكِنَّهَا غَيْرُ رَاجِعَةِ إِلَيْهَا.» (ص ۳۱۳)

نوشته مذکور برای ترجمه می‌نویسد: «پس دانسته شد که این قضایا و نظیر اینها حملیاتی غیر قطعی هستند؛ و آنها اگرچه مساوی و برابر با (قضایای) شرطی هستند، ولی بازگشت بدان‌ها ندارند - همچنان که این پندار پیش آمده است...» (ص ۳۰۵)

«غیر راجعه الیها» یعنی: نمی‌توان آنها را به قضایای شرطی تبدیل کرد. حال کدام مساوی بودن است که نمی‌توان آنها را به صورت شرطی در آورد؟!

ترجمه صحیح به نظر چنین است: «پس دانسته شد که این قضایا و نظایر آنها قضایای حملی غیر بتی هستند و این قضایا گرچه مساوی شرطیه هستند، اما به آنها باز نمی‌گردند.»

۳۲. اصطلاح «مساوقه»: برای کسی که اندکی عربی بداند (و نیاز به فلسفه نیست) واضح است که «مساوق» یعنی همراه و همپا و هرگز به معنای «مساوی» نیست و معادل انگلیسی آن concomitance است؛ مثلاً، اعداد زوج و فرد مساوقند، ولی مساوی نیستند. در منطق، به دو قضیه که موارد صدق یا اطلاق مشابهت داشته باشند و یا پا به پای هم تغییر کنند، «مساوق» می‌گویند. موضوع جمله مزبور اصلاً نفی مساوی بودن قضایای غیر بتیه با قضایای شرطیه است و تذکر می‌دهد که قضایای غیر بتیه در قوه شرطیه هستند، ولی شرطیه نیستند و نمی‌توان آنها را به صورت شرطیه در آورد.

نکته مورد نظر در ترجمه جمله ذیل است: «فی مساوقه الوجود للشیئیة» (ص ۷۵) به اینکه: «در مساوق (برابر بودن) وجود با شیئیت.» (ص ۷۴)

۳۳. اسفار می‌نویسد: «فكون "الف ب" لیس مفهومه و لا مفاده هو وجود "ب" فی نفسه و لكن للموضوع، کوجود الاعراض و الصور لموضوعاتها و محالها حتی یستلزم وجوده فی نفسه، بل انما هو اتصاف "الف" بـ "ب"، ای الرابطة بینهما، فیجوز ان یتصف الموضوع بامرٍ عدمی مما له ثبوتٌ بنحو

من الانحاء و ان لم يكن في الخارج بل في الذهن. و قد عُلِمَ أنَّ الانهائية الحاصلة من تضاعيف لحظات الأنفهام و خطرات الاوهام غير ممتنعة، لِإِنِّتَاتِهِ بَانْتِباتِ المَلاحِظَةِ، اذ ما لم يَلخَطْ حاشيتا الحكم و لم يعقل بالقصد لم يحصل الرَبْطُ بينهما ليحكم بشبوته ... للموضوع او المحمول.» (ص ۳۲۸)

نوشته مذکور برای ترجمه آورده است: «پس الف بودن ب مفهوم و مفادش این نیست که آن وجود ب "فی نفسه" است، ولی برای موضوع، مانند وجود اعراض و صور برای موضوعات آنها تا وجود آن فی نفسه لازم آید، بلکه عبارت است از: اتصاف الف به ب یعنی: رابط بین آن دو. پس جایز است که موضوع به امری عدمی که هیچ نوع ثبوتی ندارد اتصاف یابد، اگرچه در خارج نباشد و در ذهن باشد. و دانسته شد "لانهایت"، که حاصل از دو چندان شدن نگرش‌های فکری و خطور کردن‌های وهمی می‌باشد، غیر ممتنع است، به واسطه قطعی بودنش به قطعی بودن نگرش؛ چون مادام که دو حاشیه و دو ناحیه حکم ملاحظه نشده و با عزم و قصد تعقل نگردیده، ربط بین آن دو حاصل نمی‌شود تا حکم به ثبوت آن برای موضوع و یا محمول شود.» (ص ۳۲۰)

اشکالات این نوشته روشن است؛ از جمله:

الف. در جمله اول، موضوع و محمول اشتباه شده است؛ زیرا «کون الف ب» یعنی: «ب بودن الف». از این رو، باید ترجمه شود: «ب بودن الف» یا «بودن الف ب». خود مآصدرا در جمله بعد گفته است: «فاذا قلنا الف ب فقد عقلنا مفهوم ثبوت ب ل الف.» مثلاً، وقتی می‌گوییم «سقراط فانی است»، این جمله یعنی «فانی بودن سقراط»، نه «سقراط بودن فانی»!

ب. «مما له ثبوت» را «ما له ثبوت» خوانده و جمله ساده و واضح «به نحوی ثبوت دارد» را به ضد خود، یعنی «هیچ ثبوتی ندارد» تبدیل کرده است.

ج. «تضاعيف» دو چندان نیست! با تضعیف اشتباه شده است.

د. «خطور کردن‌های وهمی» غلط است و «توهّمات وهم» صحیح است.

هـ. «انبئات» از «بت» به معنای «بریده شدن» است.

و. «قصد» در اینجا، به معنای اراده و عزم نیست، بلکه منظور از «تعقل بالقصد»، تعقل به صورت یک مفهوم مستقل، یعنی به صورت وجود نفسی است.

ز. منظور از «دو حاشیه» دو ناحیه نیست، بلکه دو طرف قضیه یعنی موضوع و محمول است. ترجمه صحیح چنین است: «پس بودن الف ب» (ب بودن الف)، مفهوم و مفادش این نیست که «الف» وجود «ب» فی نفسه است، ولی برای موضوع - مانند اعراض و صورت‌ها برای موضوعات و محل خودشان - تا وجود آن فی نفسه لازم آید، بلکه مفهوم آن فقط اتصاف «الف» به «ب»؛ یعنی رابط بین آنهاست. پس جایز است موضوع به امری عدمی، که به نحوی از انحاء، حتی اگر نه در خارج، بلکه در ذهن ثبوت داشته باشد، متصف گردد. و نیز دانسته شد که عدم تناهی حاصل از انباشت تصورات فهم و توهمات وهم، که با قطع این ملاحظات قطع می‌شود، ممتنع نیست؛ زیرا مادام که دو طرف حکم ملاحظه نشود و به نحو استقلالی تعقل نگردد، ربط بین آن دو حاصل نمی‌شود تا به ثبوت آن برای موضوع یا محمول حکم شود.»

۳۴. اسفار می‌نویسد: «و الوجود مآ لا یقتضیه الماهیه کما عرفت، بل اللزوم قد یراد منه عدم الانفکاک بین شئین سواء کان مع الاقتضاء ام لا.» (ص ۱۰۶) معنا شده است: «و وجود همان‌گونه که دانستی - اقتضای ماهیت ندارد، بلکه اقتضای لزوم دارد؛ گاهی از آن اراده عدم جدایی بین دو چیز می‌شود، خواه با اقتضا باشد یا بدون اقتضا.»

ملاحظه می‌شود که این جمله کاملاً برعکس متن است. اسفار می‌گوید: «ماهیت اقتضای وجود ندارد»، ولی بر عکس، این جمله گفته است: «وجود اقتضای ماهیت ندارد!» این سهل‌انگاری را نشان می‌دهد. «مآ» را «ما» و «لا یقتضیه الماهیه» را «لا یقتضی الماهیه» خوانده و این اشکالات پیدا شده است.

ترجمه صحیح به نظر ما این است: «و چنان‌که دانستی، وجود از چیزهایی است که ماهیت اقتضای آن را ندارد، بلکه گاهی از "لزوم" عدم انفکاک بین دو شیء اراده می‌شود، چه با اقتضا باشد، چه بدون اقتضا...»

۳۵. حال ببینیم «جوهر عقلی» چه حکمی دارند؟ اسفار می‌نویسد: «و لیعلم هاهنا آن معنی

تولهم: أنّ کلیات الجواهر جواهرٌ لیس أنّ المعقول من الجواهر الذی یوصف بآنّه فی الذهن و له محلّ مستغن عنه، أنّه قد یزول عنه صور الجواهر العقلیة و یعود الیه، و یکون تلك الصور بحیث توجّد تارة فی الخارج لا فی موضوع و تارة فی الذهن فی الموضوع، کالمغناطیس الذی هو فی الکفّ، فإنّه بحیث یجذبُ الحدیدَ تارة کما اذا کان فی خارج الکفّ و لایجذبّه اخری کما اذا کان فیہ. فإنّ هذه مغالطة...» (ص ۲۸۰)

متن فوق تبدیل شده است به اینکه: «در اینجا باید دانسته شود که: معنای گفتار آنان که: کلیات جواهر جواهر است، این نیست که معقول از جوهری که توصیف می‌شود در ذهن باشد و دارای محل و بی‌نیاز از آن؛ چون گاهی صورت‌های جواهر عقلی از آن زایل شده و بازمی‌گردد، و این صورت‌ها به گونه‌ای هستند که گاهی در خارج "لا فی موضوع" یافت می‌شوند و گاهی در ذهن "فی الموضوع"؛ مانند آهنربایی که در مشت باشد، آن گاهی آهن را می‌رباید اگر در خارج مشت باشد - و گاه دیگر نمی‌رباید - اگر در مشت باشد...» (ص ۲۸۰)

این جمله معنای اسفوار را نمی‌رساند و حتی نشان می‌دهد که متن اصلی به طور صحیح خوانده نشده است. در نتیجه، آنچه مآصدرا به عنوان یک توهم بیان کرده و آن را «مغالطه» نامیده، به عنوان سخن خود مآصدرا بیان شده است! به دلیل آنکه این جملات ربطی به هم ندارد، برای ربط، کلمه «چون» اضافه شده، اما به جای درست کردن ابرو، چشمش را کور کرده است! به علاوه، جملاتی مانند «گاهی صورت‌های جواهر عقلی از آن زایل شده و باز می‌گردد» به رمان بیشتر می‌ماند تا فلسفه.

اگر کسی با مشرب صدرانی و حتی مقدمات فلسفه اسلامی کمی آشنا باشد، می‌داند که جوهر عقلی، بسیط است؛ یعنی مرکب از ماده و صورت نیست. حال چقدر بی‌معناست که بگوییم: صورت جوهر عقلی از آن زایل شده و بازمی‌گردد!

ترجمه صحیح این‌گونه است: «در اینجا، باید دانست معنای سخن حکما که می‌گویند: کلیات جواهر جوهرند»، این نیست که جوهر معقولی که وصف می‌شود به اینکه در ذهن است

و محلی دارد مستغنی از آن، چنین باشد که گاهی صورت جوهر عقلی از آن زایل می‌شود و سپس باز می‌گردد، و این صورت‌ها به گونه‌ای باشند که زمانی در خارج، «لا فی موضوع» یافته شوند و زمانی در ذهن، «فی الموضوع»؛ مانند آهنربایی که در کف دست قرار دارد و این‌گونه است که وقتی در خارج کف دست است آهن را جذب می‌کند و زمان دیگر که در کف دست باشد جذب نمی‌کند.»

در ادامه، ملاًصدرا می‌گوید: «يَأْنُ هَذِهِ مِغَالَطَةٌ...» اگر به همین جمله توجه می‌شد، چهره اسفار مخدوش نمی‌گردید.

۳۶. سرنوشت یکی از احکام وجود ذهنی: اسفار برای توضیح سخن حکما، پس از بیان مغالطه مزبور می‌گوید: «فالمعقول من الجواهر و ان كان عرضاً بحسب خصوص وجوده الذهني و كونه كلياً، و لکنه جوهرٌ عندهم بحسب ماهيته، فانَّ ماهيته ماهية شأنها ان يكون وجودها في الاعيان لا في موضوع.» (ص ۲۸۱)

نوشته می‌نویسد: «پس معقول از جوهر، اگرچه عرض باشد، به حسب خصوص وجود ذهنی و کلی بودنش است، ولی نزد آنان - به حسب ماهیتش - جوهر است؛ چون ماهیتش ماهیتی است که شأن آن این است که در اعیان باشد، نه در موضوع.» (ص ۲۸۱)

واقعاً چنین سخنی تناقض آمیز و خلاف منطقی می‌تواند سخن ملاًصدرا باشد؟! بر اساس این نظر، اولاً از نظر او، جوهر معقول عرض است! و به علاوه، عرض شأنش این است که در خارج و لا فی موضوع باشد! یعنی: عرض شأنش این است که عرض نباشد! و وجود ذهنی هم وجودش در اعیان باشد! بگذریم.

ترجمه صحیح از نظر ما این است: «صورت معقول جوهر، اگرچه در نظر آنها به حسب وجود ذهنی خاص خود و کلی بودنش، عرض است، اما به حسب ماهیتش، جوهر است؛ یعنی ماهیتش ماهیتی است که شأن آن، این است که وجودش در اعیان، لا فی الموضوع باشد.»

«شأن آن این است که وجودش در اعیان باشد، نه در موضوع» بسیار تفاوت دارد با «شأن آن این است که وجودش در اعیان لا فی موضوع باشد!»

۳۷. اسفار می نویسد: «فی آنَّ کُلِّ ممکن محفوظ بالوجوبین و بالامتناعین» (ص ۲۲۴) یعنی:
«در اینکه هر ممکنی محصور در دو وجوب و دو امتناع است.»

ولی تبدیل شده است به اینکه: «در آنکه هر ممکنی درنوردیده به دو وجوب و دو امتناع
است.» (ص ۲۲۱)

برای درک این جمله بدون معنا و مبهم، باید به اصل اسفار مراجعه کرد. حتی قاموس لغت
هم در اینجا کارایی ندارد!

بس کنم گر این سخن افزون شود خود جگر چبود که خارا خون شود.

بی‌نوشت‌ها

۱- مآهادی سبزواری، شرح منظومه منطق، ج سنگی، ص ۴۶.

۲- «بما می‌هی.»

۳- همان، ص ۴۶ به بعد.

منابع

- سبزواری، مآهادی، شرح منطق منظومه، ج سنگی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی