

ترجمه فرانسوی
«الهیات» شفای ابن سینا*

محمدتقی دانش‌پژوه

ابن سینا را نباید مانند پیکره‌ای پنداشت که هرچندگاه یک بار از درون دستگاه زمان‌سنج جهان‌نما (horloge cosmique) چهره می‌گشاید و نهان می‌شود، بلکه او همواره با کسانی که با تاریخ فلسفه باختری و خاوری سده‌های میانی سروکار دارند همراه است و در هر رشته‌ای چهره خود را نشان می‌دهد.^(۱) پس ما ناگزیر نیستیم که برای او سده یا هزاره‌ای بگیریم و یاد او را زنده بداریم. او گذشته از اینکه در پزشکی از سرآمدان بوده است، در فلسفه و دانش نیز خواجه‌گی و رهبری داشته است و خاوریان او را هم پزشک می‌دانند و هم فیلسوف و با قانون و شفای او هر دو سروکار دارند و او را با جالینوس و ارسطو برابر می‌دانند.^(۲)

می‌دانیم که شفای ابن سینا میان دانشمندان ما ارجمند بوده است، اگرچه برخی بر آن خرده گرفته‌اند که یکی از آنها ابوالبرکات بغدادی (۵۴۷-۴۵۷) است،

* Avicenne, *La Métaphysique du Shifâ'* Livres I à V, VI à X, Introduction traduction et notes, par Georges C. Anawati, Vrin. Paris. 1978, 1985.

* معارف، دوره دوم، ش ۳: ۶۱-۷۶ آذر و اسفند ۱۳۶۴.

ولی خیام نیشابوری (درگذشته ۵۱۵) که خود در پایان زندگی «الهیات» شفا را می‌خوانده است به عضدالدین فرامرز پادشاه یزد (زنده در ۵۱۶) در پاسخ پرسش او گفته است که بغدادی را یارای دریافت سخنان ابن‌سینا نیست تا چه رسد که بتواند بر وی خرده گیرد.^(۳) این دانشنامه بزرگ فلسفی را خود ابن‌سینا الشفاء خوانده است. همان که ماکس هُرتن (Max Horten) آن را *Das Buch der Genesung der Seele* (= نامه درمان جان) نامیده و گفته است که در آن دارو و درمان بیماران روان است و برترین دانش برای دلها (ص ۷۷۲)، همان که افضل‌الدین غیلانی سمرقندی (درگذشته نزدیک ۵۸۲) گفته است که ابن‌سینا آن را مانند دیگر نگارشهای خود چون *النجاة من غرق بحر الضلالات، الهدایة، الاشارات والتنبیها، المعاد، الحکومة، عیون الحکمة* به نامی نیکو نامیده و آنها را آشکارا به شاگردان آموخته است.^(۴) این دانشنامه شاید تنها دفتر فلسفی گسترده و کلانی باشد که ما از گذشتگان ایرانی خود به یادگار داریم و درست مانند نگارشهای افلاطون و ارسطو و افلوطین است. آنچه دیگران نگاشته‌اند، مانند *انموذج‌العلوم ابن هندو و التحصیل بهمنیار و بیان‌الحق بضمن‌الصدق* لوکری و *جمل‌الفلسفة ابن‌هندی و رسائل ابن‌باجه و گزارشها و گزینهای ابن رشد و مقاصد الفلاسفة غزالی و درة‌التاج شیرازی*، از نمونه کار او ساخته و پرداخته شده و یا خود گزارشی است بر نگارشی دیگر.

از اینجاست که شهرستانی در *الملل و النحل*^(۵) می‌گوید: «دانشمند سرآمد این گروه همان ابن‌سیناست و همگان به راه او رفته‌اند و روش او ژرف‌تر و استوارتر است». ابن‌خلدون در مقدمه^(۶) می‌نویسد که ابن‌سینا همه دانشهای هفتگانه فلسفی را در *شفا* گنجانده است. از این‌روست که ابن‌العبری مترجم

زبدۀ الاسرار ابهری / اشارات ابن سینا را به سُرّیانی برگردانده و زبدۀ العلوم گزیده‌ای به سُرّیانی دارد که در منطق و طبیعی و الهی است و باید گرفته از شفا باشد.^(۷)

باری شفا را نباید مانند گزارشهای ابن رشد و توماس آکویناس دانست که تنها سخن ارسطو در آن روشن گردد، بلکه او در آن اندیشه و پندار خویش را هم می‌آورد و بر مخالفان خرده می‌گیرد و شبهات فریبنده را تباه می‌سازد. این است که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم مسیحی در اروپا در برابر روش گزارشی ابن رشد روش سینایی هم پیدا شده که گروهی به راه آن می‌رفته‌اند.^(۸) در برابر آن روش ابن السّمح و ابن باجه و ابن طملوس و ابوالصلّت اندلسی است که به راه ابن رشد نزدیک است.

بخش بازپسین شفا گویا تنها نمونه‌ی درستی باشد از متافیزیک یا فراسوی گیتی ارسطو، همان دفتر یگانه و بی‌مانندی که از وی به ما رسیده و ما در روزگاران پیش هم با آن آشنا بوده‌ایم. چه «بود» مترجم کلیله و دمنه از پهلوی به سُرّیانی دفتر نخستین آن را که «آلفامگان Alfa Megan» باشد به نام «آلفامیگین» به سُرّیانی درآورده^(۹) و ناگزیر دانشمندان دانشگاه‌های ایرانی آن روزگار از آن آگاه بوده‌اند. از آنچه پیش از ابن سینا به زبان عربی ساخته‌اند و به ما رسیده است جز شش رساله کوچک نمی‌شناسیم، مانند ترجمه عربی الهیات تئوфраستوس (ثاوفرستوس) و رساله‌های کندی و ثابت بن قرّة و یحیی بن عدی و ابوحامد احمد اسفزاری، گذشته از گزارش یا گزین ابن رشد و عبداللطیف بغدادی از الهیات ارسطو.

«الهیات» شفا را که ابن سینا در برابر دو بخش طبیعی و تعلیمی «فلسفه نخستین و حکمت راستین و الهیات» خوانده است گویا نخستین بار علیرضای طرزهای پسز شمس‌الدین خلخالی در ۱۰۴۸ در کابل به فارسی درآورده، سپس علی بن محمد عریضی امامی اصفهانی، که گویا شاگرد میرداماد است و از او یاد می‌کند، آن را ترجمه کرده است، آن هم با فارسی روزگار صفوی که چندان دلچسب نیست.^(۱۱)

در چاپی که نخستین بار در تهران در سال ۱۳۰۳ ه. ق از «طبیعی» و «الهی» شفا شده است، در آغاز طبیعی پاره‌ای از حاشیه جمال‌الدین محمد خوانساری، مانند شماره ۱۸۹۷ مجلس (۵: ۳۹۰) و در «الهی» آن چهار حاشیه دیده می‌شود:

۱. از صدرای شیرازی که از آغاز «الهیات» است تا پایان فصل ۵، مقاله ششم.^(۱۲)

۲. از نظام‌الدین احمد علوی عاملی اصفهانی به نام مفتاح‌الشفاء و العروة الوثقی فی شرح الهیات کتاب الشفاء به نام شاه عباس در ۱۰۳۶، و او خود شفا را نزد میرداماد خوانده است و می‌گوید که می‌خواهم مروارید نهفته آن را بیرون کشم. این یکی از آغاز است تا انجام شفا.^(۱۳)

۳. از ملاّ اولیا، شاگرد آقا حسین خوانساری، که می‌گوید: می‌خواهم نازک‌کاری‌ها و درست‌اندیشی‌هایی را که در آن هست نشان دهم.

۴. از ملاّ سلیمان که شناخته نشد و پیداست که وی شفا را نزد استاد خوانده و با وی گفتگویی داشته است.

نگارنده در دیباچه نجات (ص ۷۵ و پس از آن) از دانشمندانی که از شفا گزین و گزارش کرده‌اند یاد کرده است. اینک از چند نسخه‌ای از «الهیات» شفا که برخی از حواشی را دارند نام می‌برم:

۱. شماره ۲۴۱ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که میرزای جلوه (درگذشته ۱۳۱۴ ه. ق) آن را درس گفته و درست کرده و حاشیه زده است.

۲. شماره ۲۴۲ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران که حاشیه میرداماد دارد از روزگار خود او با حاشیه همان احمد عاملی.^(۱۴)

۳. نسخه‌های مجلس تهران، شماره ۱۸۹۴ با حاشیه داماد و عاملی، شماره ۱۸۹۸، با حاشیه حسین خوانساری و صدرای شیرازی و قوام و فخرالدین و میرداماد و اولیا، شماره ۱۸۹۹ با حاشیه صدرا و پسرش ابراهیم، شماره ۱۹۰۰، با حاشیه عاملی و عبدالغفار رشتی گیلانی دو شاگرد میرداماد و شماره ۱۹۱۱ که میرزای جلوه آن را درس گفته است.^(۱۵)

۴. شماره ۸۳۳۱ مدرسه سپهسالار که در فهرست آنجا (۵: ۲۵۳) یاد شده است و حاشیه محمدباقر دارد که گویا داماد باشد یا محقق سبزواری.

۵. شماره ۸۸۶ کتابخانه آستان قدس رضوی یاد شده در فهرست آنجا (۴: ۲۰۱) با گزارش شفا در ۱۱ صفحه.

«الهیات شفا را سه ترجمه فرنگی است: یکی به زبان لاتینی که خانم سیمون وان ریت (Simone Van Riet) آن را بار دوم با دیباچه‌های فرانسوی بسیار

سودمند وربک (G. Verbecke) چاپ کرده است. و من در معارف (دوره دوم، شماره ۱، ص ۱۷۳) از آن سخن گفته‌ام.

ترجمه دوم به آلمانی از ماکس هُرتن که نخستین بار در بن در ۱۹۰۶ و دوم بار در ۱۹۶۰ در فرانکفورت چاپ عکسی شده است. او خاورشناس و مورخ و عربی‌دان و دانشمندی الهی به روش اسکولاستیک است و بررسیهایی درباره ارسطو و توماس آکویناس دارد و تلخیص المحصل رازی از طوسی را به آلمانی برگردانده که با فرهنگی فلسفی عربی به آلمانی در ۱۹۶۷ چاپ شده است و نیز تاریخ فلسفه اسلام نوشته و دو کتاب درباره صدرای شیرازی نگاشته است.^(۱۶) همچنین او را ترجمه‌ای است از شرح غازانی بر فصوص فارابی.

باری هُرتن در دیباچه ترجمه خود (ص ۵-۱۰) و نیز در سخن پایانی خود پس از حواشی (ص ۷۷۱) ابن سینا و قانون و شفای او را ستوده است. او در این ترجمه از این کتابها بهره برده است. مفتاح العلوم خوارزمی، تهافت الفلاسفه غزالی، نهایة الاقدام و الملل والنحل شهرستانی، حکمة الاشراق سهروردی، المحصل رازی، مفتاح العلوم سکاکی، الهدایة ابهری، حل مشكلات الاشارات طوسی، مطالع الانوار ارموی، الشمسیة کاتبی، صحائف سمرقندی، العقائد نسفی، التنقیح محبوبی بخاری، المواقف ایجی، المقاصد تفتازانی، کتابی از دوانی، شرح الفصوص غازانی، التعریفات گرگانی، کشاف اصطلاحات الفنون والعلوم فاروقی تهانوی.

ترجمه‌ای که هُرتن از «الهیات» شفا کرده است برابر است با متن. او کوشیده است که همه نکات آن را نشان دهد. ولی ترجمه او گاهی بسیار پیچیده است و مانند ترجمه فرانسوی روان نیست و دقیقاً با متن عربی مطابقت ندارد،

بلکه در آن گاهی برای روشن شدن مطلب گزارشهایی افزوده و در میان عبارتها گذارده شده است. گذشته از آنچه در میان دو کمانه آمده تا ترجمه روشن تر گردد، در برخی جاها به جای ضمائر مرجع آنها یاد شده است. بندسازی آن ساده است و مانند ترجمه فرانسوی موشکافی نشده که بتوان به آسانی همتای متن عربی را در هر بندی پیدا کرد.

در این ترجمه در زیر صفحات حواشی فراوانی آمده و در بسیاری از جاهای آن به متن متافیزیک و فیزیک و منطق ارسطو بازگشت داده شده است و از این نظر بهتر از ترجمه فرانسوی است، انگار که هُرتن همه نوشته های ارسطو را از بر داشته و همه بخشهای خود شفا را درست خوانده و در پیش چشم داشته است؛ هم ریشه اندیشه های فلسفی ابن سینا را در بسیاری از جاها به دست داده است و هم مواردی را که خود ابن سینا به گذشته یا آینده بازگشت داده است. قنواتی چنین کاری نکرده است. او در این دومی (بازگشتها) در برخی از جاها از حاشیه صدرای شیرازی کمک گرفته است.

هُرتن گاهی گفته های ابن سینا را به سخنان توماس آکویناس پیوند می دهد و می رساند که این فیلسوف مسیحی لاتینی زبان تا چه اندازه از ابن سینا بهره برده است. قنواتی هم در دیباچه ترجمه خود (ص ۳۶-۷۸) چنین بررسی ای دارد. هُرتن گویا شفای چاپ تهران را نداشته و در حواشی گاهی از نسخه - بدل های نسخه های خطی که در دسترس او بوده است یاد می کند. و این نسخه ها را که خود شناسانده؛ بنیاد کار خویش کرده است:

a. شماره ۴، گولیوس در لیدن، همان، شماره ۱۴۴۴، فهرست.

b. شماره ۸۴، گولیوس در لیدن، نوشته ۲-۸۸۱/۱۴۷۶-۷.

c. شماره ۲۲۹، مینوتولی در برلین، نوشته ۱۰۸۳/۱۶۷۲ با حاشیه‌های

صدرا و احمد عاملی.^(۱۸)

d. شماره ۴۷۷، دیوان هند، نوشته ۱۸۳۸/۱۲۵۴.

این ترجمه دیباچه‌ای دارد در ده صفحه با تاریخ دسامبر ۱۹۰۶ در بن. سپس متن ترجمه آمده است (از صفحه ۱ تا صفحه ۶۸۵). آنگاه ترجمه حواشی احمد عاملی و صدرای شیرازی است. از روی نسخه برلین (c) آمیخته با سخنان فاروقی تهانوی و گرگانی. در صفحات ۷۶۵ تا ۷۷۰ باز حاشیه‌هایی است از روی نسخه دیوان هند (d) که به گفته او به تاریخ فلسفه در سده نوزدهم در ایران کمک می‌کند. در هر دو دسته از این حاشیه‌ها به صفحات ترجمه بازگشت داده می‌شود. آنگاه جدولی دارد از مسائل منطقی و طبیعی و ریاضی و الهی که در متن «الهیات» شفا گنجانده شده است با ذکر صفحات ترجمه آلمانی، و همین خود گوناگونی مسائل الهی شفا را به‌خوبی می‌رساند. سپس جدول مطالب کتب ارسطو (۲۷۰ بار) با شماره بندهای آنها و نوشته‌های توماس آکویناس (۲۲۱ بار) با شماره بندها و صفحات آنها و نوشته‌های ابهری و احمد عاملی، گویا از کتابی به نام *اساس‌الایمان* (Die Begründung des Glaubens)، که در حاشیه صفحه ۷۶۳ آمده و خود عاملی آن را آورده است و هر تن می‌نویسد که آن را نشناختم. من به چاپ سنگی تهران در اینجا نگریستم و آن را نیافتم. باید نسخه خطی این حاشیه را دید و آن را یافت. همچنین نوشته‌ای اسکندر افرویدی و ابن رشد و ابن سینا در منطق و طبیعی و اشارات او و سخنان باومکر (Baumker) مسأله ماده در فلسفه یونانی و بروکلن و فخر رازی و فارابی به‌ویژه ترجمه شرح فصوص غازی از خود هر تن و سخنان تهانوی و گلدتسیهر و گرگانی و خوارزمی و قرآن

و صحائف سمرقندی و کتاب القدر را نگاه کرد. از همه اینها آنچه در حواشی زیر صفحات آمده با نظم و دقت بسیار یاد شده و خواننده می‌تواند به‌خوبی آنها را در جایش بیابد و جای آنها را هم در خود کتابها بشناسد.

قنواتی در دیباچه ترجمه خود (۲۶-۳۰) از هُرتن و کار او یاد کرده و گفته است که او در آن بسیار رنج برده و روشی پایدار داشته و این ترجمه برای کسانی که آلمانی خوب بدانند بسیار گرانهاست. او چهار بند از این ترجمه را با متن می‌آورد و با ترجمه فرانسوی خود می‌سنجد و می‌گوید که این دو یکی هستند، مگر در برخی جاها که در متن نسخه‌ها یگانه نباشند؛ آنگاه خواننده باید یکی را برگزیند.

ترجمه سوم از قنواتی به فرانسه در دوجلد چاپ پاریس در ۱۹۷۸ و ۱۹۸۵ که ترجمه‌ای است مانا روشن‌تر از ترجمه آلمانی و کمتر پیچیدگی دارد، چون خود قنواتی عربی‌زبان است و فرانسه را هم مانند زبان مادری خود می‌داند و در فلسفه هم دستی دارد. او در این ترجمه به‌خوبی بندسازی کرده و به بسیاری از آنها عنوان داده که در گوشه‌های درونی صفحات گذارده شده و باید از آنها در چاپ دیگر متن «الهیات» شفا بهره برد. در گوشه‌های بیرونی صفحه‌ها شماره صفحات و سطرهای متن چاپ مصر آمده و آغاز صفحات متن هم با خطی دوگانه راست نشان داده شده است که سنجش ترجمه با متن در هرجا با آن بسیار آسان است.

حاشیه‌ها و یادداشتها در پایان هر مجلدی آمده و در آنها شماره‌های صفحات و سطرهای متن نشان داده می‌شود. با آوردن عباراتی از ترجمه که روی آن در خود متن ستاره‌ای گذارده شده است و همراه با همتای آن به عربی به خط

لاتینی در آغاز حاشیه‌ها. او در این یادداشتها در بیشتر جاها از حاشیه‌های صدرای شیرازی و نوشته‌های خاورشناسانی مانند لویی گارده (Louis Gardet) و آرنالدز (Arnaldes) و فضل‌الرحمان بهره برده است.

او در دیباچه مجلد یکم سخن داشته است از:

۱. تاریخ نشر متن عربی، و چاپی که از آن در تهران در ۱۳۰۳ نخستین بار با حواشی احمد عاملی و اولیا . سلیمان و صدرای شیرازی شده است، با آوردن غلطنامه‌ای برای مجلد یکم، چاپ مصر در ۱۹۶۰ (ص ۲۲-۲۴)، همراه با ترجمه‌های لاتینی و آلمانی (ص ۲۶-۲۹).

۲. سرگذشت شفا در خاور و کاری که شاگردان ابن‌سینا کرده‌اند و خرده‌گیری‌های غزالی و ابن‌رشد و رازی بر آن با یادی از شهرستانی و ابن‌سبعین و ابن‌طفیل و ابن‌خلدون و از فلسفه اشراق و از میرداماد و صدرای شیرازی.

۳. سرگذشت شفا در باختر و کارهای گیوم دوورنی (Gu. d'Auvergne) و باکن (B. Bacon) و توماس آکویناس و نقد او در نه مسأله سینایی و دانز اسکوتس (Duns Scotus) در دیباچه «الهیات» شفا، چاپ مصر، هم پاره‌ای از این مطالب هست. استاد گرامی آقای دکتر یحیی مهدوی در مجله آینده (۸: ۲۸۶) در این باره به‌خوبی سخن گفته است.

قنوتی در آغاز مجلد دوم دیباچه کوتاهی گذارده و از تأخیر در انتشار آن پوزش خواسته و نوید داده است که مجلد سوم هم برای آن بنگارد و آنچه برای دریافت درست شفا می‌یابد در آن بگنجانند و فهرست واژه‌ها را بر آن

بیفزاید آنچنان که شایسته و ویژه آن باشد و می‌گوید که اکنون فهرست وان‌ریت بسنده است. شاید غلطنامه مجلد دوم، چاپ مصر، هم در آن گذارده شود. این را هم بگویم که من در برخی جاها شمارش فصلهای مقالات و جای آنها را در دو ترجمه آلمانی و فرانسوی با متن یکی ندیدم. پیداست که این چندگونگی از نسخه‌های گوناگون متن عربی است.

*

ابن سینا برای نگارش شفا به‌ویژه در «الهیات» گویا با ترجمه نارسا و تاریکی از متافیزیک ارسطو سروکار داشته است. اگرچه او نمونه روشنی از آن نشان نمی‌دهد، ولی دفتر «آلفای کوچک» که ابن‌عدی بر آن گزارشی نوشته و به چاپ هم رسیده است و متن عربی همین دفتر تا دفتر «یا» و «لام» که ابن‌رشد بر آن گزارش دارد و دفتر «لام» که ثامسطیوس و خود ابن‌سینا بر آن گزارشی دارند (ص ۱-۳۳ ارسطو عندالعرب) و دفترهای «تاء» و «باء» و «جیم» تا «زاء» و «لام» که در گزارش عبداللطیف بغدادی دیده می‌شود، همه اینها گواهند که ترجمه روزگاران عباسی اندیشه ارسطو را درست نمی‌رساند و گنگ و تاریک است و زبان عربی در آن زمان هنوز سخته و ساخته نبوده و نمی‌توانسته است آن اندیشه‌های باریک را در خود بپذیرد. متن گزارش ابن‌رشد و نیز متن یونانی آن هم جای‌جای افتادگی‌هایی دارد.

از این‌روی بود که استاد خواجه محمد اسعدبن علی‌بن عثمان یائینی رومی نقشبندی مدرس مدرسه ایا ایوب انصاری در قسطنطنیه و مترجم شفا (درگذشته ۱۱۴۳/۱۷۳۰) چون این ترجمه‌ها را آشفته دید و با اصل یونانی برابر نیافت، ناگزیر شد که خود متن ارسطو را نزد یکی از بندگان دولت عثمانی که درست با

آن آشنا بوده است بخواند تا آنچه ارسطو خواسته است دریابد. یانینی خود یونانی و لاتینی آموخته و دو کتاب از خود بر جای گذارده است.

نخست: شرح الانوار یا الشرح الانور که ترجمه‌ای است از کتاب یوانس کوتونیوس (قوتینیوس Couttunius) ماقدوننی قرفریوی (درگذشته ۱۰۶۹/۱۶۵۸) ساخته ۱۷۲۱/۱۱۳۴ از یونانی به عربی که در منطق است. نشر در مناهج البحث (ص ۱۳ و ۱۹) می‌نویسد که من آن را می‌خواهم چاپ کنم.

دوم: التعليم الثالث یا شرح الكتب الثمانية للسماح طبعی از همان کوتونیوس که یانینی در ترجمه آن به نگارشهای فارابی و ابن سینا و گزارش ابن رشد بر طبیعیات آن هم به لاتینی می‌نگریسته است. در این کتاب از توماس آکویناس هم یاد می‌شود. یانینی ابن رشد را استاد دوم می‌داند، نه فارابی را.

من این دو دفتر را در کتابخانه عارف حکمت شهر مدینه و المكتبة العامة آنجا دیدم و خواندم و در گزارشم به دانشگاه تهران که در نشریه کتابخانه مرکزی (۵: ۵۴۹ و ۵۵۸) چاپ شده است از آنها یاد کرده‌ام. عکسی از کتاب دوم که در کتابخانه حمیدیۀ استانبول گذارده شده در قاهره است.^(۱۹) قرطای در فهرست خود، شماره‌های ۶-۶۸۹۵، از کتاب نخستین یاد کرده است. در فهرست بروکلن (ذیل ۲: ۶۵۵) و هدیة العارفین (۱: ۲۰۵ و ۲: ۳۲۰) و معجم المؤلفین کحاله (۲: ۲۴۸ و ۹: ۴۹) از نگارشهای یانینی یاد شده است. خانم مباهات تورکر در ارشتیرما، سال ۱۹۶۳، ص ۱۵۱ و ۱۷۷ از یانینی نام برده و نسخه‌های دفترهای منطقی و طبعی او را برشمرده است.

ابن سینا در نامه خود به کیا ابوجعفر محمد بن حسین بن مرزبان می‌نویسد که من به سخنان کسانی مانند اسکندر افرویدی و ثامسطیوس و یحیای نحوی

می پردازم.^(۲۰) پیداست که او مانند ابن رشد در گزارش متافیزیک از گزارش اسکندر و گزینه و گزارش ثامسطیوس و شاید هم از گزارش یحیای نحوی یا ستیزه نامه او در برابر ارسطو آگاه بود و از آنها بهره می برده. چنان که در المبدأ والمعاد (ص ۶۱ و ۶۲) هم از اسکندر و ثامسطیوس یاد کرده است.^(۲۱) او چون به شفا ارزش می نهاده، خود به گزارش برخی از دشواریهای آن پرداخته و این نکته از المباحثات او پیداست.^(۲۲)



برای دریافت درست شفا ما ناگزیریم به چهار کار دست یازیم:

نخست بررسی واژه های ساده و آمیخته ای که ابن سینا به کار برده و یافتن همتای آنها در زبانهای یونانی و لاتینی و اروپایی که در کتابهای پیش یا پس از او آمده است و گزارش این واژه ها و تفسیر عبارتهای او از نظر زبان شناسی و دستور زبان. در اینجا فرهنگ نامه هایی که به نگارش درآمده بسیار سودمند است و باید آنچه را گزارندگان و محشّیان آورده اند دید و تا می توان آنها را با سخنان خود ابن سینا روشن نمود. در اینجا سخنان صدرای شیرازی و میرداماد استرآبادی و احمد عاملی اصفهانی به ما بسیار کمک می کند، هرچند گفته های شاگردان او یا دانشمندانی که بهتر و بیشتر به کنه سخنان او رسیده اند سودمندتر است.

دوم ریختن شالوده بحث فلسفی که او می کند و گزارش آن و آشنایی با دلایلی که او می آورد یا پیشینیان آورده اند، به ویژه آنچه در آموزش نخستین (التعلیم الاول) ارسطو آمده است. در اینجا آنچه پیروان او مانند بهمنیار و خواجه طوسی و یا خرده گیران از وی مانند ابوالبرکات و رازی و غیلانی و شهرستانی و غزالی یاد کرده اند خود کمک بسیار خوبی است، و اگر به سخنان فارابی و کندی

و مانند آنان دسترسی باشد، آسان‌تر می‌توان دشواریها را حل کرد. از گزارشها و حاشیه‌ها و گزیده‌ها هم گاهی می‌توان سود برد.

سوم نشان دادن بازگشتهایی که ابن‌سینا در نوشته‌های خود به گفته‌های پیشین یا پسین خود داده است و آشنایی با جای آنها که در شفا بسیار فراوان است. در اینجا حواشی صدرای شیرازی خود کمکی است. از آن بهتر ترجمه هُرتن است که کوشید در این باره چیزی را فروگذار نکند و باید در چاپ آینده شفا از بررسی او سود برد.

چهارم سنجش اندیشه ابن‌سینا با سخنان فیلسوفان پیشین و به‌ویژه ارسطو که متافیزیک وی برترین سرچشمه گفتار اوست و نشان دادن جای هریک از مسائل آن در نگارش وی و پیوند دادن آنها با اندیشه وی و پیروان وی از گزارندگان یونانی و سُرّیانی که ابن‌سینا خود با آن آشنا بوده یا از گفته دیگران آن را دریافته است. در اینجا سخنان فیلسوفان پیشین مانند فارابی و کندی و ابن‌هندو و مشکویه رازی و گفته‌های نگارندگان پس از وی، مانند بهمنیار و لَوکری و یا توماس آکویناس و مانند او، خود راهبر خواهد بود. هُرتن در ترجمه خود در بسیاری از جاها چنین نشانها را داده و گواشن نیز در ترجمه اشارات و کتاب ماهیت و وجود نیز گاهی چنین کرده است. در دیباچه «الهیات» شفا، چاپ مصر، پیوند مقاله‌های شفا با دفترهای چهارده‌گانه متافیزیک تا اندازه‌ای روشن شده است. خوشا کسی که توانست و خواست همه شفا و همه متافیزیک ارسطو و نگارشهای دیگر او را که شاید سخن ابن‌سینا با آن وابسته باشد بخواند و ژرف بدانها بنگرد تا بتواند به حقیقت اندیشه او دست یابد. چون بسیاری از دشواری شفا با آشنایی با سرچشمه آن از میان برداشته می‌شود. گذشته از برخی مباحث

شفا که با کلام اسلامى و سخنان اشعریان و معتزلیان وابسته است، بیشتر اندیشه او ارسطویی و مشایی است و ما چاره‌ای نداریم، جز اینکه بدانیم که در نحله ارسطویی چه می‌اندیشیدند و ابن‌سینا چه می‌اندیشید. در اینجا از چهار مسأله یاد می‌کنیم تا با پیوند آنها با اندیشه دیگران آشنا شویم:

اول: جهان مثالی یا ایدوس و جهان‌شمار و اندازه یا به گفته او تعلیمات. ابن‌سینا در فصل ۱۰، مقاله ۲ و فصل ۶، مقاله ۳ برهان منطق شفا از صور افلاطونی یاد کرده و درباره آن چنین گفته است: «صور افلاطونی، درود بر آن باد، جز آوایی نیست، و نامهای بیهوده و تباه که هیچ معنایی در بر ندارد (و اما الصور الافلاطونیّة فعلیها السلام فانّها اصوات و اسماء باطلّة لامعنی لها)» (ص ۱۶۹، چاپ بدوی). او در آغاز «شرح کتاب اللام من الانصاف» (ارسطو عند العرب، ص ۲۲) و در المبدأ والمعاد (ص ۸۵) از آن یاد کرده و در «الهیات» شفا، مقاله ۷، فصل ۲ و ۳، درباره آن کاوش نموده است و باید از آنچه ارسطو در دفتر «آلفای بزرگ» فصل ۶ و ۹، و دفتر «زتا»، فصل ۱۳ تا ۱۵، و شاید هم از دو دفتر «میم» و «نون» («مو» و «نو»)، همان دو که در گزارش ابن‌رشد نیست، آگاه بوده باشد. سخن ابن‌سینا بسیار دشوار و پیچیده است و شاید با نگاه به سخنان ارسطو بتوان آن را روشن نمود. درست نمی‌دانیم که این شاخه شاخه ساختن مطلب و از چند سوی بدان نگریستن را از کجا گرفته، و شاید هم بیشتر آنچه نوشته است خود اندیشیده باشد. اینجا را باید از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های «الهیات» شفا به‌شمار آورد. گواشن در ماهیت و وجود (ص ۸۰-۸۲) از این مسأله یاد کرده، ولی ریشه آن را نشان نداده است. در دو ترجمه آلمانی و فرانسوی هم درباره ریشه آن سخنی به میان نیامده است. در تحصیل بهمنیار ندیدیم که آشکارا درباره این

مسأله کاوش جداگانه‌ای شده باشد. لوکری در جزو سوم بیان الحق بضمان الصدق، که در الهیات است، در فصلهای ۴۰ و ۴۱، دو عنوان «فی اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمین فی المثل والتعلیمات والسبب الدّاعی الی ذلک» و «فی ابطال القول بالتعلیمات والمثل» آورده و سخنان او گزیده‌ای است از گفتار بسیار پیچیده ابن سینا و آن را هم هیچ روشن‌تر نمی‌سازد. در نخستین آن دو، مانند ابن سینا به پندارشناسی یا دوکسوگرافی پرداخته است و چیزی هم بر آن نیفزوده است. این را هم باید دانست که نه ارسطو، نه ابن سینا و نه ابن رشد، هیچ‌یک، شناخت مَثَل را با فرشته‌شناسی که در اندیشه صابئیان و آیین مزدیسنا می‌بینیم نیامیختند و سخن آنان تنها درباره هستی کلیات است که افلاطون شالوده آن را ریخته است، شاید بتوان نمونه‌ای از فرشته‌شناسی را در رسائل اخوان الصفا یافت.

کاوشی که سهروردی در این زمینه کرده و به فرشته‌شناسی نیز پرداخته است بسیار ارزنده است. او گویا در اینجا بیشتر از سخنان افلوطین، آن هم از راه *انولوجیا* که گویا تعالیم شفاهی افلوطین و یا برگرفته از نه‌گانه‌ها (*Ennéades*) اوست و به خطا به ارسطو نسبت داده شده استفاده کرده است.

شاگردان او و شارحان یا گزارندگان آثار او مانند شهرزوری نویسنده کتاب *الشجرة الالهية* و ابن کمونه و قطب شیرازی و دیگران در شرح آثار او از او پیروی کرده‌اند. فیلسوفانی هم می‌شناسیم که راه او را گرفته‌اند، مانند غیاث‌الدین منصور دشتکی و ابن ابی‌جمهور احسائی و میرداماد در *قبسات و جندوات* و صدرای شیرازی در *اسفار* (ص ۷۴، ۲۹۱، ۵۷۷) و *الشوهد الربوبية* (ص ۱۰۷-۱۲۴) و عبدالرزاق لاهیجی در

گوهر مراد و دیگران. چند دانشمند هم می‌شناسیم که جداگانه در این باره نگارش دارند:

۱. قطب‌الدین شیرازی که رساله عالم مثال او در دست هست.^(۲۳)
 ۲. دانشمندی گمنام نگارنده *المثال* *العقلیة / افلاطونیة*، گویا از سده هشتم. این کتاب که بدوی آن را چاپ کرده گسترده‌ترین و با سروسامان‌ترین کتابی است که در این باره از پیشینیان در دست داریم.
 ۳. *فانوس الخیال یا قنديل الخیال فی رائة عالم المثال* از قطب‌الدین محمد لاهیجی که در ۱۰۷۷ نوشته شده و در آن محبوب‌القلوب او «کتاب کبیر» خوانده شده است.^(۲۴)
 ۴. *الرسالة المثالیة النوریة البهائیة* از بهاء‌الدین محمد لاهیجی برادر قطب‌الدین محمد^(۲۵)، در این دو رساله جستار فلسفی با گزارش خبرهای شیعی آمیخته است.
 ۵. *عالم المثال* از فیلسوف سبزواری که در فهرست آستان رضوی (۴: ۱۱۷) از آن یاد شده است.
 ۶. و ۷. دو رساله کوتاه از دو دانشمند ترک به نام قصاب باشی‌زاده و ملا ابراهیم کوزی بیوک‌زاده که در پایان *المثال / العقلیة* چاپ بدوی، می‌بینیم.
- باری سخن ابن سینا در اینجا تنها رنگ فلسفی مشایی دارد و او مانند ارسطو می‌گوید که مثل و تعلیمات هستی ندارند، و پنج چیز است که گروهی را فریفته است تا بدان دو بگردند:

۱. اینکه میان دو اعتبار ذاتی و اضافی، بی‌شرط مقارنت و با شرط

غیرمقارنت، جدایی ننهادند.

۲. اینکه میان دو یگانگی شخصی و نوعی از یک سو و یگانه‌ای که در

چندین چیز باشد و یگانه‌ای که به خودی‌خود یکی باشد، از سوی

دیگر جدایی ننهادند.

۳. اینکه خود چیز را با صفت او یکی پنداشتند.

۴. پایندگی نوع انسان را همان پایندگی و ازلیت یک فرد پنداشتند.

۵. چون پنداشتند که علت مادی باید مجرد باشد و شمار و اندازه هم

مجرد است، گمان بردند که آن دو علت مادیات هستند.^(۲۶)

من سرچشمه این نکته‌سنجی ابن‌سینا را نتوانستم بیابم؛ دو مترجم هم

چیزی در این باره نگفتند.

دوم: بدی و شرط را ذاتی نیست و خیر و نیکی همان هستی است. ابن‌سینا

در *شفاء* (ص ۲۱۵ و ۳۵۵ و ۳۱۶) و *نجات* (ص ۳۷۳ و ۴۶۷ و ۴۶۸ چاپ

نگارنده) از این مسأله یاد کرده است. در ترجمه آلمانی، مقاله ۶، فصل ۵ (ص

۴۳۴) و مقاله ۸، فصل ۶ (ص ۵۱۶) و مقاله ۹، فصل ۶ (ص ۶۲۰) و ترجمه

فرانسوی در همین مقاله‌ها و فصلها (۲: ۴۴ و ۹۴ و ۱۵۱) آن را می‌بینیم. گواشن

در ماهیت و وجود (ص ۲۷ و ۳۹۵ تا ۳۹۸ و ۴۱۶) و در فرهنگ عربی و

فرانسوی (۱۵۸) از آن یاد کرده است. نمونه آن در *نه‌گانه‌های افلوطین*، دفتر دوم،

بخش ۴ (ترجمه بریه ۲: ۷۱) هست و شاید ریشه سخن ابن‌سینا آن باشد. این هم

گفته شود که خواجه طوسی بندی جداگانه در این باره دارد.^(۲۷)

سوم. در *شفاء* (ص ۲۹۶، چاپ مصر) نیز دو ترجمه آن (ص ۴۳۷ آلمانی و ۴۵: ۲ فرانسوی) و در *شارات* (نمط ۶، بند ۵) نیز در ترجمه فرانسوی آن از گواشن (۳۹۸) و در دو شرح رازی و طوسی بر آن (۲: ۵) و در فرهنگ گواشن (ش ۵۴۶) و *بیان الحق* لوکری در «بیان معانی کتاب الربوبیة المسمی به اثولوجیا، فی بیان جوده» (برگ ۲۱۴ ر، نسخه دانشگاه تهران) از «جود، اریحیة، سخاء» سخن رفته است. ارسطو را در اخلاق نیکوماخوس (مقاله ۴، فصل ۱ تا ۶) چنین سخنی هست^(۲۸) و ابن سینا بایستی از آن گرفته باشد.

چهارم: در *شفاء* از پیامبری و نبوت از سه راه سخن به میان آمده است:

۱. از راه روان‌شناسی در فصل ۲ و ۴ مقاله ۴ کتاب *النفس* (ص ۱۶۹-۱۸۲ و ۱۹۴-۲۰۱ چاپ فضل‌الرحمن) که نیروهای دریابنده و جنباننده روان به تواناترین پایگاه خود می‌رسند و این نیروی توانا و رسا همان است که در پیامبر هست.

۲. از راه خردشناسی و نوئولوژی (*noologie*) در فصل ۶ مقاله ۵ کتاب *النفس* (ص ۲۳۹-۲۵۱) که در آن از خرد پاک فرشته‌وار (*العقل القدسی*) سخن رفته است، همان که با حدس بسیار تند و توانا همراه است. او در *المبدأ والمعاد* (ص ۱۱۶) این حدس را شناسانده است.

او در *شارات* در بند ۱۰، نمط ۳، و در اثبات النبوة (ص ۱۲۳ و ۱۲۷) هم در این زمینه سخن گفته و آیت نور را برای آن گواه آورده و تأویل کرده است. وحی و الهام نیز با همین نظریه وابسته است، همان که در «القوی الانسانیة و ادراکاتها» در بند ۶۶ و ۶۷ که بخشی از فصوص منسوب به فارابی است نیز دیده می‌شود.

غزالی در *تهافت الفلاسفه*، فصل ۲۶ (ص ۲۶۰) و ابن رشد در *تهافت التهافت* (ص ۵۰) از اینکه روان به لوح محفوظ می پیوندد و آنچه در آنجا می بیند در خیال او نقش می بندد یاد کرده است. ابن رشد گفته است که او در این سخن تنهاست و پیشینیان جز این می گویند. ابن میمون در *دلالة الحائرین*^(۲۹) از فیض عقل و از تخیل یاد کرده است.

۳. از راه آیین شناسی و سوسیولوژی (sociologie)، همان که در فصل ۲، مقاله ۱۰ «الهیات» شفا و پایان نجات آمده است که (۱) مردم ناگزیرند باهم زیست کنند و (۲) در همزیستی ناگزیر برخوردی خواهد بود و شاید یکی به دیگری ستم روا دارد، پس (۳) آیین و قانونی می باید تا مردم را از ستم و ناهنجاری باز دارد. (۴) بهترین آیین هم آن است که از سوی خداوند باشد تا کجی و کاستی در آن راه نیابد، و (۵) نمایندگان او که ناچار باید از خود مردم باشند نه از فرشتگان. آن قانون و ناموس را به مردم می رسانند و آنها همان پیامبرانند و بس، و (۶) آنان نیز باید از لغزش و گناه پاک باشند.

ابن سینا در *اقسام العلوم*^(۳۰) می گوید که ما در برابر دو کتاب سیاست افلاطون و ارسطو دو کتاب دیگر از آن دو در نوامیس داریم که درباره پیامبری و آیین و شریعت است. آیین نزد فیلسوفان همان «ناموس» است که «نمونه پایدار» (المثال القائم الثابت) و فرود آمدن وحی را نیز می رساند؛ اعراب فرشته آورنده وحی را «ناموس» گویند. در حکمت عملی است که از چنین آیین و ناموسی سخن می رود. اگرچه در رسیدن جان به نیکبختی همان خرد تنها کافی است، ولی در رسیدن به نیکبختی جسمانی آیین و وحی ضروری است.

حسن بن مقداد فیلسوف، که ابوحنّان توحیدی او را دیده و از وی شنیده است. می‌گفت که نهنده آیین و ناموس باید خدای باشد، ولی از پیامبری یاد نکرده است. سخن او را در مقایسه چهارم *المقابسات* (ص ۱۴۲) و *صوان الحکمة* (بند ۳۷۶، ص ۳۲۸)، می‌بینیم.

اخوان‌الصفاء در *رسائل* بارها از «صاحب‌الناموس» یاد کرده‌اند و در چندین جا و به‌ویژه در رساله ششم، بخش چهارم، از نیاز انسان به همکاری و همزیستی و نهادن قانون و پذیرش وحی سخن گفته‌اند.^(۳۱)

ابوالعباس لوکری، در فصلهای ۲۳-۲۷ «الهی» *بیان‌الحق*، از پیامبری و وحی و حدس و خیال و پیوند روان با آسمانها و از نهفته سخن گفتن یا اخبار از غیب و از تغییر طبیعت یاد کرده است و در فصل ۲۸ از سنت و شرع و نیایش و پرستش، و در باب چهارم «الرسالة الملحقة» از ولایت و نبوت سخن گفته است. او همچنین از آمادگی روان برای پذیرش نیروی برتر یا ملکه فاضله و از برآورده شدن نیاز و خواهش جان پاک سخن به میان آورده است. پس او از دو طریق پیامبری که ابن‌سینا اندیشیده، یاد کرده است.

محمد بن علی بن عبدالله هندی، در *جمل‌الفلسفة*، نوشته خود او در ۵۲۹ یاد کرده است.^(۳۲) از همین دلیل اجتماعی پیامبری و از سفارتی که اوراست از خدا و از اینکه برای پایدار ماندن انسان همکاری و همزیستی می‌باید و از آیین و شریعت و از خود پیامبر و خویها و رفتارهای بایستنی او و از ستایش و نیایش به درگاه خداوند. او کشور و مدینه را به روان و نیروهای آن تشبیه می‌کند، چنان که بیهقی، و به پیروی از او، کیدری هردو در شرح *نهج‌البلاغه*، انسان را به شهر و مدینه تشبیه می‌کنند^(۳۳)، بیهقی گویا آن را از کتاب شرح *عجائب‌القلب/حیاء‌العلوم*

غزالی (۳: ۶) گرفته است که نزدیک به این سخنان در آن هست. در این دو گزارش *نهج البلاغه*^(۳۴) هم نبوت و پیامبری به دلیل لزوم اجتماع و قانون اثبات شده است و پیداست که از ابن سینا گرفته شده است.

در *حیات النفوس*، نوشته اسماعیل بن محمد ریزی برای اتابک یوسف شاه لرستان (۶۸۷-۶۷۳)، در ایزه، در باب سوم، در بیان نبوت، (فصل اول در معرفت پیغمبری و فصل دوم در وجوب احتیاج به پیغمبر) مانا همان سخنان ابن سینا بازگو می‌شود.

ابن تیمیّه در *الرّد علی المنطقیین* (ص ۴۴۱ و ۴۴۲) می‌گوید که آورده‌های پیامبران به روش خطابی است و اندیشه آنان برای سود مردم است و تنها پیامبر اسلام است که بهترین ناموس را آورده است. افلاطون از آورندگان ناموس یاد کرده است. او گویا در اینجا از *اقسام العلوم* ابن سینا که یاد کرده‌ام بهره برده باشد. این را می‌دانیم که افلاطون از پیامبری یاد نکرده و ناموسی که او می‌گوید چیزی دیگر است.

در میان فیلسوفان لاتینی‌زبان، توماس آکویناس در *سوما تئولوگیا* (Summa Theologiae) پیامبری را برای شهریاری (Gouvernement des cites) لازم می‌داند و آن را هم تراویده از خرد خدایی می‌داند، و پیداست که او از ابن سینا بهره برده است.^(۳۵)

من درباره این اندیشه ابن سینا آنچه می‌دانستم در *دباجه نجات* (ص ۸۶-۸۸) آورده‌ام. قنواتی در ترجمه *شفّا* (۲: ۲۲۹) در اینجا ما را تنها به کتاب لویی گارده به نام *Dieu et la destine de l'homme* (ص ۱۴۱-۲۳۰) باز می‌گرداند و می‌گوید که در آن از اندیشه نبوت نزد معتزلیان و شیعیان و فیلسوفان و اشعریان

و ماتریدیان یاد شده است. همچنین گفتار روزه آرنالدز درباره تاریخ و پیامبری در دو اندیشه مسیحی و اسلامی *Histoire et prophétisme dans la christianisme et en Islam* و به پیامبری در اسلام *Prophecy in Islam* از فضل الرحمن پاکستانی. هُرتن در ترجمه آلمانی خود نه در متن و نه در یادداشت در اینجا چیزی نیاورده است.

بنابراین ما، در فهم شفای ابن سینا مانند فهم دیگر آثار او، راه درازی در پیش داریم و باید آن را بپیماییم تا شاید بدانچه این فیلسوف خواسته است برسیم. باید همه نسخه‌های آثار ابن سینا و همه گزارشها و حاشیه‌ها و گزیده‌ها و ستیزه‌ها و ترجمه‌ها و بررسیهای آنها را ببینیم و با یکدیگر بسنجیم، و این خود کار انجمنی فرهنگی خواهد بود.

یادداشت‌ها:

۱. دیباچه بررسیهایی درباره ابن سینا (*Etudes sur Avicenne*) از ژان ژولیوه (J. Iolivet)، چاپ ۱۹۸۴، پاریس.
۲. دیباچه ترجمه آلمانی ماکس هُرتن (Max Horten) از شفا به نام *Das Buch der Genesung der Seele*، چاپ عکسی، ۱۹۶۰.
۳. تتمه بیهقی، ص ۱۰۰؛ *دره الاخبار*، ش ۶۳، ص ۷۰، چاپ تهران؛ *نزهة الارواح و روضة الافراح*، شهرزوری، ۲: ۴۸؛ *محبوب القلوب اشکوری*، نسخه خطی دانشگاه و ترجمه آن از اردکانی، ص ۲۳۰، ش ۳۶۸ مجلس، یاد شده در فهرست ۲۱: ۱۲۰.
۴. فهرست دانشگاه تهران، از نگارنده، ۷: ۲۶۹۷.
۵. چاپ سنگی ایران، ص ۲۲۰.
۶. چاپ معرب بی‌تاریخ، بیروت، ص ۴۹۱.
۷. روبنس دووال (R. Duval)، *ادب سریانی (La littérature Syriacque)*، ص ۲۵۷.
۸. مقدمه «المدخل» شفای ابن سینا، چاپ مصر، ص ۱۵ و ۳۱.

۹. دوال، همان کتاب، ص ۲۵۰
۱۰. دیباچه نگارنده بر نجات ابن سینا، ص ۵۴.
۱۱. همان دیباچه، ص ۹۵؛ ریاض العلماء، ۲: ۱۸۷.
۱۲. ج ۱، ص ۵۵۱ و چاپ مصر، ص ۳۰۰.
۱۳. گفتار نگارنده در جاویدان خرد، ۴: ۲، ص ۷۳.
۱۴. فهرست دانشگاه، از نگارنده، ج ۳، عکس برابر ص ۷۳.
۱۵. ذریعه، ۶: ۱۴۲؛ ریاض العلماء، ۳: ۱۵۷؛ فهرست مجلس، ۵: ۳۸۸-۴۰۱.
۱۶. دیباچه ترجمه شفا از قنوتی ۱: ۲۶؛ یادنامه صدرای شیرازی، ص ۶۰.
۱۷. فهرست وورهوئو (Voorhoeve)، ص ۳۳۵.
۱۸. فهرست آلورث ۵۰۴۵.
۱۹. فهرست المخطوطات المصورة، ۱: ۲۲۴، ش ۴۱۶ فلسفه.
۲۰. بدوی، ارسطو عند العرب، ص ۱۲۲: «ولکن اشتغل بمثل الاسکندر و ثامسطیوس و یحیی النحوی و امثالهم».
۲۱. دیباچه نجات، ص ۸ و ۹.
۲۲. ص ۱۷۵ و ۱۷۶ و ۲۳۴، چاپ بدوی.
۲۳. فهرست کتابخانه دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ۱: ۳۴۰ و ۲: ۲۴۸ و فهرست دانشگاه تهران، ش ۳۴۳۰/۱.
۲۴. ذریعه، ۱۶: ۱۰۰ و ۱۷: ۱۷۲؛ فهرست نسخه خطی فارسی منزوی، ۱۲۹۳؛ فهرست فیلمهای دانشگاه تهران، ۱: ۶۹۲؛ نشریه دانشگاه تهران، ۲: ۱۱۵ ش ۳۵۵/۳ مهدوی؛ فهرست کتابخانه ملک، ۱: ۳۹۳ ش ۱۶۱۵ و ۵: ۳۳۸ ش ۱۶۹۸/۳.
۲۵. چاپ آقای سید جلال الدین آشتیانی، در ۱۳۵۰؛ فهرست فیلمهای دانشگاه تهران، ۱: ۶۹۲ ف ۲۴۴۰ از نسخه ش ۱۰۷/۱ بیانی که اکنون نمی‌دانم کجاست؛ مجلس ۹: ۲۹۳ و ۵۵۷.
۲۶. شفا، ص ۳۱۴، چاپ مصر؛ ترجمه فرانسوی، ۲: ۶۰ و ۲۱۸ و آلمانی، ۴۵۸.
۲۷. فهرست دانشگاه تهران، ۳: ۱۸۶؛ سرگذشت طوسی، از مدرس رضوی ۵۲۵.
۲۸. ترجمه کهن عربی، چاپ بدوی، ص ۱۴۱؛ ترجمه لطفی سید، ک، ۴ ب، ۱ و ۲، ۲: ۱.
۲۹. متن ۲: ۳۶ ص ۴۰۴؛ ترجمه فرانسوی مونک از آن، ۲: ۲۸۱.

۳۰. تسع رسائل، ص ۱۰۸ و ۱۱۵؛ ترجمه فرانسوی آن از ربیعة میمون در بررسیهایی از ابن سینا، ص ۱۴۵ و ۱۴۹.

۳۱. ۴: ۶۳، ۳۱، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۸ و ۴۰۷، چاپ مصر.

۳۲. نسخه‌ای از این کتاب در گنجینه اسعد افندی هست، به شماره ۱۹۱۸ و من عکس آن را در دانشگاه هاروارد در کمبریج بستان آمریکا خوانده‌ام. در صفحه عنوان آن تاریخ صفر ۵۳۲ هم هست و خود نسخه پیشتر از آن مجدالدوله مؤیدالدین امیر ابوالمظفر اسامة بن منقذ (زاده در شیر، در یکشنبه ۲۷ جمادی الاخری ۴۸۸ و درگذشته در دمشق سه‌شنبه ۲۳ رمضان ۵۸۴) بوده است، همان که المنازل والایارات او به خط خود او را انسخالدوف در مسکو در ۱۹۶۱ چاپ کرده است. این مطالب را من در جمل الفلسفة در همین نسخه، برگهای ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۲۲ و ۲۳۱ تا ۲۳۴ عکس دیده‌ام. خانم مباحثات تورکر در ارشتیرما، سال ۱۹۶۳، ص ۱۸۶ و سال ۱۹۶۷، ص ۴۷-۶۱ هم آن را شناسانده است. این جمل الفلسفة پرسش و پاسخ فلسفی است و گویا از روی شفا درست شده و همه بخشهای آن را دارد و بسیار روان و روشن و دلپسند است. این‌گونه پرسش و پاسخهای فلسفی را پیشینه درازی است و نمونه کهن آن پر بللمات یا مابال است که آن را از ارسطو پنداشته‌اند. همچنین است پرسش و پاسخهایی که به فارسی است و منسوب به ارسطوست. من در اینجا از چند نمونه دیگر یاد می‌کنم:

۱. بندی پرسش و پاسخوار از عامری نیشابوری که در مقابسات توحیدی می‌خوانیم (بند ۹۱، ص ۳۰۹-۳۱۹).

۲. بیست و هشت پرسش و پاسخ فلسفی به نام الامور الالهیة از ابو حامد احمد اسفزاری (دبیاچه نجات، ص ۵۵).

۳. پرسش فلسفی با قافیه راء، سروده ابوالهیثم احمد گرگانی که محمد بن سرخ نیشابوری و ناصر خسرو قبادیانی بدان پاسخ داده‌اند.

۴. اسرار الحکمة لوکری با قافیه نون که پرسش و پاسخ فلسفی است و به روش دانشنامه با گزارش آن (منطق و مباحث الفاظ).

۵. همین جمل الفلسفة که یاد کرده‌ام.

۶. پرسش و پاسخ فلسفی سروده امام رازی با قافیه نون و به روش دانشنامه که گویا از لوکری پیروی کرده است و منطق و طبیعی و الهی هر سه را دارد. من آن را در راهنمای

کتاب (۱۶: ۶۴۹) از روی نسخه‌ای که فیلم آن به شماره ۴۳۴۵ در دانشگاه هست چاپ کرده‌ام.

۷. ضیاءالدین علی پسر سدیدالدین داود گرگانی گویا از دانشمندان سده نهم و دهم که در اصول و فروع دین چند رساله بدین روش دارد و بسیار روان است (فهرست منزوی، ص ۸۸۸ و ۹۷۳؛ ذریعه، ۱۵: ۲۸۳). این روش پرسش و پاسخ فلسفی را در فتوت‌نامه‌ها هم می‌بینیم.

۳۳. شرح نهج البلاغه بیهقی، نسخه مشهد، برگ ۱۸۲ پ؛ شرح نهج البلاغه کیدری، برگ‌های ۲۲۵ تا ۲۳۸، نسخه همدان؛ چاپ هند، ص ۱۳۶۳ تا ۱۳۶۹.

۳۴. بیهقی، برگ ۳۳ و ۱۵۴؛ کیدری، برگ ۵۶ و ۲۰۸.

۵. گفتار عبدالعلی المرانی جمال به فرانسه درباره روشهای پیامبری نزد ابن‌سینا در بررسیهایی درباره ابن‌سینا (ص ۱۲۹). او از راه سوم گذرا یاد کرده، ولی در دو راه یکم و دوم کاوش خوبی کرده است.