

ترجمهٔ عبری رسالهٔ السماء والعالم منسوب به ابن سینا^۱

روث گلَسنر^۲

ترجمهٔ حمیرا انقطاع^۳

با آغاز قرن دوازدهم میلادی، زبان عبری به تدریج به زبان علم و فلسفه تبدیل شد. در قرن‌های سیزدهم و چهاردهم میلادی یهودیان جنوب فرانسه که به علوم علاقه‌مند بودند (بسیاری از آنها، منحصراً) به ترجمه‌ها و نوشته‌های عبری متکی بودند^۴. شروع ابن رشد به طور گسترده‌ای به عبری ترجمه شد، و علم و فلسفهٔ ارسطویی عمدتاً از طریق آن شروع مطالعه می‌شد. اما نوشته‌های ابن سینا بجز کتاب پزشکی قانون تا پیش از قرن چهاردهم ترجمه نشده بود. به همین سبب، درحالی‌که خوانندگان لاتینی‌زبان با آثار ابن سینا^۵ نسبتاً آشنا بودند، آشنایی خوانندگان عبری‌زبان با آراء این فیلسوف بزرگ ناقص، دست دوم و اغلب مغشوش بود. این وضعیت در قرن چهاردهم تفاوت چندانی نداشت. ترجمه‌های تودروس تودروسی^۶، به صورت کامل و گسترده‌ای شناخته شده نبود^۷.

اما دو متن منسوب به ابن سینا به نام‌های «السماء والعالم» و «النوم والیقظة» که در قرن سیزدهم میلادی به عبری ترجمه شد، شهرت پیدا کردند^۸.

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

Glasner, Ruth, "The Hebrew Version of *De Celo et Mundo* Attributed to Ibn Sīnā", in *Arabic Science and Philosophy*, 1996, vol. 6, pp. 89-112.

۲. Ruth Glasner استاد بخش تاریخ و فلسفه علم در دانشگاه اورشلیم، iiasecret@savion.huji.ac.il

۳. پژوهشگر آزاد، homyraengheta1981@gmail.com

4. G. Freudenthal, "Les sciences dans les communautés juives médiévales de Provence : Leur appropriation, leur rôle" *Revue des études juives*, 152 (1993), pp. 30-136.

۵. بخش عمده‌ای از اثر بزرگ و دائرةالمعارفی ابن سینا، کتاب الشفاء، در قرن دوازدهم به زبان لاتینی ترجمه شد:

M. -T. D 'Alverny, "Avicenna latinus", *Archives d'histoire doctrinal et littéraire du Moyen Âge*, 28 (1961), pp. 281-316.

6. Todros Todrosi

۷. در قرن چهاردهم میلادی تودروس تودروسی بخش‌های دوم و سوم (علوم طبیعی و مابعدالطبیعه) کتاب النجاة را ترجمه کرد. امروز تنها دو دست‌نوشته از این ترجمه موجود است. دروسی، همچنین گزیده‌هایی از بخش منطق الشفاء را در جَنگَش، «متونی در منطق»

گنجانده است. این ترجمه فقط در یک نسخه باقی مانده است. نک:

M. Steinschneider, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher* (Berlin, 1893) (in what follows abbreviated HU), pp. 279-85; S. Harvey, "Maimonides' Letter to Samuel ibn Tibbon," *Jewish Quarterly Review*, 83 (1992), pp. 51-70, note 17 no p. 56; S. Rosenberg, *Logic and Ontology in Jewish Philosophy in the 14th Century* (Hebrew), Ph.D. Dissertation (Jerusalem, 1973), vol. 1, p. 87.

8. Steinschneider, HU, pp. 283-4.

متنی که اینجا مورد نظر ماست، «السماء والعالم» به صراحت منسوب به ابن سینا^۱ است. این متن در هجده نسخه خطی موجود است و بسیار تأثیرگذار بوده است. گرشوم بن سلیمان^۲ اهل آزل، از آن نقل قول کرده (← ادامه مقاله)، نیز لوی بن گرسون^۳، نسخه‌ای از آن را در کتابخانه‌اش داشته و در چندین نکته^۴ از آن پیروی نموده، احتمالاً ناربون^۵ آن نسخه را دیده^۶ و آبرابنل^۷ از آن نقل قول کرده است.^۸

این متن ترجمه بخش «درباره آسمان» از کتاب شفاء نیست، همچنین ترجمه اثر شناخته شده دیگری از ابن سینا نیست. بلکه این ترجمه به وضوح مربوط به متن لاتینی السماء والعالم است که در چاپ و نیز، ویرایش سال ۱۵۰۸م از ترجمه‌های متون ابن سینا منتشر شد^۹. اخیراً مطلع شدم که ویرایش انتقادی که آقای ا. گوتمان^{۱۰} از کالج اکستر آکسفورد براساس ۲۶ نسخه خطی انجام داده، در حال انتشار است. متن لاتینی نیز صراحتاً به ابن سینا منسوب است^{۱۱}، اما آن هم ترجمه هیچ یک از متون شناخته شده ابن سینا نیست. تعدادی از نسخه‌های خطی موجود که حاوی این متن است، در واقع در مجموعه‌هایی به زبان عربی وجود دارند^{۱۲}، از این رو مسلم است که متن اصلی به زبان عربی بوده است. هر چند تا آنجا که می‌دانم نسخه عربی هنوز پیدا نشده است.

متون لاتینی و عبری تفاوت‌های زیادی با هم دارند و ارتباط میان آنها واضح نیست. به نظر پینس^{۱۳} متون لاتینی و عبری منشأ مشترکی دارند، اما ارتباط میان آنها پیچیده است^{۱۴}. هاروی^{۱۵} معتقد است که «هر دو ترجمه به شانزده فصل که سرعنوان‌های یکسان دارند، تقسیم شده‌اند و

۱. دیباچه در بیشتر نسخه‌ها چنین آمده است: «ابن سینا می‌گوید، بنام خدای ازلی، ما کتابی تصنیف کردیم که در آن اقوال پراکنده نخستین فلاسفه و آنچه ارسطو [در نسخه‌ای دیگر: ارسطوبیان] درباره آسمانها و جهان گفته گرد آورده‌ایم. ترجمه دوم رساله در رویا و بیداری به طور صریح به ابن سینا نسبت داده نشده است و اصل نسخه ناشناخته است.

2. Gershom ben Shlomo

3. Gersonides

4. G.E. Weil, *La bibliothèque de Gersonide d'après son catalogue autographe* (Louvain/Paris, 1991), p. 47 # 26.

درخصوص تأثیر کتاب بر لوی بن گرسون نک:

"Gersonides' theory of natural motion" *Early Science and Medicine*, 1 (1996).

5. Narboni

6. Moshe Narboni, *Commentary on the Guide of the Perplexed*, ed. J. Goldenthal (Wien, 1852), p. 17a lines 4-5.

اشاره به فصل چهاردهم از کتاب السماء والعالم است.

7. Abrabanel

8. Steinschneider, *HÜ*, p.283, n. 72.

9. *Avicene Perhyapatetici Philosophi ac medicorum facile primi opera*, A Reprint of the Original Edition Venice, 1508 (Frankfurt a.M., 1961), edited by Caecilius Fabrianus, translated from Arabic by Dominicus Gundisalvus and Joannes Hispalensis.

10. O. Gutman

۱۱. مقدمه متن لاتینی چنین است:

"Incipit Liber Avicena de cello et mundo. Collectiones expositionum ab antiquis grecis in libro Aristoteli de mundo qui dicitur liber celi et mundi".

12. D' Alverny, "Avicenna Latinus", mentions several such codices. E.g. Bibliothèque Mazarine 3472, 3473, Bibliothèque nationale 6443.

13. Pines

14. S. Pines, "Études sur Awḥad al-Zamān Abu'l-Barakāt al-Baghdādī", in *The Collected Works of Shlomo Pines*, 2 vols. (Jerusalem/Leiden, 1979), vol. 1, pp. 61-2, note 244.

15. S. Harvey

اغلب در ترجمه موضوعها شباهت دارند. اما هیچ یک نه ترجمه‌ای صرف از آن دیگری است و نه ترجمه‌هایی از شفاء یا هر متن دیگری از ابن سینا^۱.

الف) متن لاتینی

آلونسو^۲ درباره تاریخ متن لاتینی تحقیق کرده است.^۳ او ثابت کرده که ترجمه لاتینی متعلق به قرن دوازدهم میلادی است و اینکه در ربع آخر قرن دوازدهم از آن متن نقل قول شده است.^۴ به علاوه وی متذکر می‌شود که نام نویسنده در ارجاعات پیشین به این اثر نیامده است. نخستین انتساب این متن به ابن سینا فقط در سال ۱۲۳۰م صورت گرفته است.^۵ آلونسو بر این عقیده است که: (۱) این متن نوشته ابن سینا نیست؛ (۲) این متن شامل گزیده‌ای از بازنویسی تامسپیوس، از کتاب درباره آسمان ارسطو است؛^۶ (۳) این متن را می‌توان با قطعیت به حنین بن اسحاق نسبت داد. نتایج آلونسو اغلب نقل شده‌اند.^۷

آلونسو چهار دلیل برای رد انتساب این متن به ابن سینا پیشنهاد می‌کند.^۸ هیچ یک از آثار شناخته شده ابن سینا عنوانی مشابه این اثر ندارند. آشنایی ابن سینا با کتاب درباره حواس و محسوسات ارسطو مورد تردید است (در متن اشاره شده است). ابن سینا غالباً از ارسطو نقل نمی‌کند و زمانی که چنین می‌کند، ساختار متفاوتی را به کار می‌برد. نهایتاً این متن (در فصل ۵) ازلی بودن جهان را رد می‌کند.^۹ از این چهار دلیل، دومی فاقد اعتبار است^{۱۰}، و چهارمی نیازمند بررسی بیشتری است.^{۱۱}

1. Harvey, "Maimonides' Letter to Samuel Ibn Tibbon," note 17 on p. 56.

2. Alonso

3. M. Alonso, "Hunayn traducido al Latín por Ibn Dāwud y Domingo Gundisalvo", *Al-Andalus*, 16 (1951), pp. 37-47.

4. By Daniel of Morley. See d' Alverny, "Avicenna latinus", p. 286. Alonso, "Hunayn traducido", p. 43.

5. Alonso, "Hunayn traducido", p. 44-46.

6. Alonso, "Hunayn traducido", p. 43.

از تفسیر تامسپیوس بر کتاب درباره عالم ارسطو، نسخه‌ای به زبان یونانی یا عربی در دست نیست، تنها ترجمه‌های عبری و لاتینی آن موجود است. در این مورد، نک:

S. Landauer (ed.), *Themistii in Libros Aristotelis De caelo paraphrasis*, Commentaria in Aristotelem graeca 5 (Berlin, 1902).

7. F. E. Peters, *Aristoteles Arabus, The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus* (Leiden, 1968), p. 36; G. Endress, *Die arabischen Übersetzungen von Aristoteles' Schrift de caelo* (Frankfurt, 1966), p. 100; d' Alverny, "Avicenna latinus", pp. 285-6.

8. Alonso, "Hunayn traducido" p. 38-39.

9. "Postquam autem verum est quod non est possibile quantitatem infinitam habere esse *nec fuisse nec futuram fore*, tunc iam manifestum est, quia quantitas celi in suo tempore et in sua essential terminate est et initium habet", Chapter 5, Venice edition, fol. 38^r, col. B, line 20, italics mine.

این عقاید در کلماتی مشابه در خط ۳۲ پی در پی تکرار شده است.

۱۰. اشتاینر شنايدر گفته است که ابن سینا در مقدمه کتاب ششم (درباره نفس) از بخش دوم (علوم طبیعی) کتاب شفاء به متن *De Sensu* ارجاع می‌دهد. نک:

M. Steinschneider, "Die Parva Naturalia des Aristoteles bei den Arabern," *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 45 (1891), pp. 447-453, on p. 449.

۱۱. براساس متن لاتینی ازلیت جهان خیلی روشن نیست و نیازمند تحقیق دقیق‌تری بر روی نسخه‌ها است. E.g. chapter 16, Venice edition, fol. 42^r, col. B, last two lines.

آلونسو در انتساب این اثر به حنین بن اسحاق به ابن ندیم استناد می‌کند. ابن ندیم در اشاره به درباره آسمان ارسطو، می‌نویسد:

تفسیری از اسکندر افرویدیسی بر بخشی از مقاله اول این کتاب و تفسیری بر کل اثر از ثامسطیوس موجود است. یحیی بن عدی آن را ترجمه یا اصلاح کرده است. حنین نیز مطلبی، یعنی شانزده سؤال درباره این اثر نگاشته است.^۱

عبارت «در این کتاب» در آخرین جمله هم می‌تواند به تفسیر ثامسطیوس مربوط باشد، و هم به موضوع کل عبارت، یعنی درباره آسمان ارسطو. آلونسو خوانش اول را انتخاب می‌کند و عنوان متن را «مجموعه شروح قدیمی یونانی بر کتاب درباره عالم ارسطو» شرح ثامسطیوس می‌نامد. او براساس شرح ثامسطیوس استدلال می‌کند که وجود دو اثر متفاوت در شانزده فصل درباره آسمان، بعید است.^۲

ملاحظه کردیم که استدلال سوم و اصلی آلونسو، یعنی انتساب متن به حنین، مبتنی بر استدلال دوم او بوده، یعنی این متن براساس بازنویسی ثامسطیوس است. با این حال، این توضیح که متن شامل گزیده‌هایی از بازنویسی ثامسطیوس است موجه به نظر نمی‌رسد. بنا بر شواهد عرضه شده، ادعای آلونسو درباره انتساب این متن به حنین بن اسحاق که آن را واضح و غیر قابل انکار^۳ می‌داند، تا حدی شتاب‌زده به نظر می‌رسد.^۴ در این خصوص برخی شواهد درون‌متنی انتساب متن به حنین را تأیید نمی‌کند.^۵

برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها نیازمند پژوهش مفصلی بر روی متن لاتینی هستیم. در عین

1. Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, eds. G Flügel, J. Rödiger, A. Müller (Leipzig, 1872), pp.250-51, Peters' translation, in Peters, *Aristoteles Arabus*, p. 35.

2. Alonso, « Hunayn traducido », p. 43.

3. Ibid, p. 46.

۴. شایان ذکر است که متن السماء والعالم شامل شانزده فصل است، نه شانزده پرسش. ابن ندیم راجع به نوشته حنین در درباره آسمان می‌نویسد که شامل شانزده پرسش (مسئله) بوده است. در واقع حنین کتابی از مسائلی نوشته بوده که شامل پرسش‌های کوتاه و پاسخ آنها بوده است. نک:

P. Shalt and M. Meyerhof, *Le livre des questions sur l'œil de Honain Ibn Ishāq* (Cairo, 1938).

هرچند که این استدلال محکمی نیست، به این دلیل که واژه «مسئله» می‌تواند در معنای کلی‌تر به عنوان «موضوع» یا «نظر» نیز به کار رود. ۵. به دو نمونه اشاره می‌کنم: ۱. متن لاتینی نظریه پرتوهای نوری مادی را بسط داده است که با دیدگاه‌های حنین بن اسحاق سازگار نیست. نظریه رؤیت حنین (که در اصل همان نظریه جالینوس بود) در جنبه‌های متعددی با نظریات ارسطو تفاوت داشت، اما با مفهوم ارسطویی طبیعت فیزیکی نور مطابقت داشت. حنین در رساله‌اش راجع به رؤیت سه امکان را از هم متمایز می‌کند: نوری که با هوا مجاورت دارد، نوری که در هوا نفوذ می‌کند، یا نوری که تصادفی از هوا حاصل می‌شود. او توضیح سوم را پذیرفت (نک: C. Pruffer and M. Meyerhof, "Die aristotelische Lehre vom Licht bei Hunayn b. Ishāq," *Der Islam*, 2 (1911): 117-28; on pp. 122-123). تمام رساله در واقع شامل فهرستی از استدلال‌هایی در تأثیر جسمانی نبودن نور است. چنین ملاحظاتی انتساب متن به حنین را ضعیف می‌کند. ۲. در فصل شانزدهم، متن لاتینی به دو مفهوم اول و دوم ارجاع می‌دهد. از آنجا که این ارجاع در نسخه‌ها نیز یافت شده‌اند، دلیلی بر اینکه آن را در زمره الحاقات بعدی بدانیم نیست. اگرچه این تعاریف را می‌توان به فورفوروس نسبت داد، اما در واقع در فلسفه عربی فارابی و ابن سینا معرفی شده‌اند. نک:

W. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962), p.230; C. Knudsen, "Intentions and impositions", in N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), Chapter 23, pp. 479-495, on pp. 479-80; K. Gyekye, "The terms 'prima intentio' and 'secunda intentio' in Arabic Logic", *Speculum*, 46 (1971), pp. 32-38.

حال، اولین نکته آونسورا می‌پذیرم که این متن را ابن سینا ننوشته، علاوه بر آن، این نتیجه را در بخش «د» اثبات خواهم کرد. نکته دوم آونسو که این متن شامل گزیده‌هایی از بازنویسی ثامسطیوس است، صحیح نیست، و نکته سوم او که این متن را حنین نگاشته، مشکوک به نظر می‌رسد، اما به تحقیق بیشتری نیازمند است. من نیز به پیروی از نظر آونسو گمان می‌کنم که متن لاتینی در قرن دوازدهم میلادی از عربی ترجمه شده است. در ادامه، به نویسنده آن به عنوان ابن سینای مجعول، اشاره خواهم کرد.

ب) تاریخ و هویت مترجم عبری

سه نسخه از هجده نسخه خطی عبری نام مترجم را سلیمان بن موسی - لاگویری ذکر کردند اما تلفظ این نام متفاوت است. در برخی نسخه‌های ترجمه سلیمان از رساله النوم والیقظة به صراحت آمده است که از لاتینی [به عبری] ترجمه شده است. ترجمه سوم هم از او موجود است که طبق نظر اشتاین‌اشنایدر^۱ این ترجمه نیز از زبان لاتینی صورت گرفته است.^۲ در نتیجه اشتاین‌اشنایدر نیز چنین پنداشته است که رساله السماء والعالم، از لاتینی ترجمه شده است.^۳ من هم با اشتاین‌اشنایدر موافقم که این متن از لاتینی ترجمه شده، مگر اینکه برخی مدارک در رد این نظر یافت شود، این نکته را نیز باید در نظر گرفت که سلیمان بن موسی عربی نمی‌دانست. سلیمان بن موسی کتاب مفصلی به نام بیت‌اللحم^۴ نوشته بود.^۵

در باره تاریخ ترجمه عبری چه می‌دانیم؟ اشتاین‌اشنایدر ترجمه‌های سلیمان بن موسی را اواسط یا نیمه دوم قرن سیزدهم میلادی تخمین زده است.^۶ به گفته او متن عبری را شم طوو بن یوسف فالاکوترا در رساله‌اش، دلالة الدلالة نقل کرده است، اما این گفته مشکوک به نظر می‌رسد.^۷ نخستین نقل قول‌های قابل اعتماد از هر دو ترجمه سلیمان بن موسی، در کتاب‌های السماء والعالم و النوم والیقظة در دائرة المعارف گرشوم بن سلیمان اهل آرل، به نام دروازه بهشت^۸

1. Steinschneider

2. Steinschneider, *HÜ*, p. 284.

3. *Ibid.*, p. 283.

4. *Beyt Elohim*

5. Renan and Neubauer, *Les Rabbins Français*, pp. 576-577.

Vatican 248, IMHM 300, and Escorial g-17, IMHM 7361.

6. Steinschneider, *HÜ*, p. 283.

7. اشتاین‌اشنایدر (*HÜ*, p. 283) تصریح می‌کند که سه نقل قول از متن ما در دلالة الدلالة (ed. M. L. Bisiliches [Pressburg, 1837], pp. 80-1

ص ۸۱، سطر ۲۷). مرجع این ارجاع در نوشته‌های ابن سینا یافت نشده است (Y. Shiffman, *Rabbi Shem Tov ben Joseph*

(ص ۸۱، سطر ۲۷). مرجع این ارجاع در نوشته‌های ابن سینا یافت نشده است (Falaquera's *More ha-More*, dissertation (in Hebrew) [Jerusalem, 1990]

این نقل قول از نسخه عبری ابن سینای مجعول باشد، هنوز نه این ارجاع و نه هیچ یک از دیگر ارجاعات به ابن سینا در کتاب دلالة

الدلالة، به وضوح تأیید نکرده‌اند که فالاکوترا متن ما را می‌شناخته است.

8. *Sha 'ar ha-Shamayim*

دیده شد^۱. تاریخ این اثر یکی از مسائل مورد مناقشه میان فهرست نویسان بود^۲. اخیراً ثابت شده که تاریخ آن ۱۲۸۰م است. آیا ترجمه ما می تواند پیش از ۱۲۸۰م باشد؟ در کتاب بیت اللحم، سلیمان بن موسی، به تلخیص های ابن رشد اشاره می کند^۳. با در نظر گرفتن اینکه او از طریق ترجمه های عبری موسی بن طیبون با آن تلخیص ها آشنا بوده، می توانیم نتیجه بگیریم که این کتاب تا پیش از نیمه قرن سیزدهم میلادی نوشته نشده است^۴. بنابراین احتمالاً این ترجمه ها حدود میانه یا نیمه دوم این قرن انجام گرفته اند.

فهرست لاتینی ولف از دستنوشته های عبری (از آغاز قرن هجدهم میلادی) سلیمان بن موسی می لاگوری را با سلیمان می-ارگول (کسی که شروخی بر تلخیص های ابن رشد از کتاب کائنات جو و در کون و فساد ارسطو نوشته است) یکی می داند؛ و اشنایدر از آن پیروی کرده است^۵. سایگ^۶ که اسناد مربوط به تاریخ جوامع یهودی در جنوب فرانسه را بررسی کرده، این یکی دانستن مؤلفان را رد می کند^۷ و معتقد است سلیمان می لاگوری همان سلیمان ملگویل اهل ناربون است، همان کسی که در اسنادی از سال ۱۲۸۴م و ۱۳۰۶م نامش ذکر شده و کسی که نام وارثانش در نامه ای در سال ۱۳۰۹م ذکر شده است. نویاوئر نظر سایگ را می پذیرد^۸، اما اشتاین اشنایدر در سندی به سال ۱۸۸۲م نتیجه گیری سایگ و نویاوئر را رد کرده است^۹. من در جای دیگری ثابت کرده ام که سلیمان می-ارگول در قرن ۱۴ زنده بوده و در نتیجه ارتباطی با سلیمان لاگوری نداشته است^{۱۰}. بنابراین تشخیص اشتاین اشنایدر در یکی دانستن سلیمان ملگویل با سلیمان می-ارگول نادرست است. تشخیص سایگ درباره یکی دانستن سلیمان لاگوری با سلیمان ملگویل (که بین سال های ۱۳۰۶ و ۱۳۰۹ میلادی در ناربون درگذشته است) محتمل است.

1. Gershom ben Shlomo, *Sha'ar ha-Shamayim* (Warsaw, 1875), *ma'amar* 2, p. 13 col. a,3 (lines numbered from begin of *ma'amar* 2) – col. b, 13; *ma'amar* 10, p.68 col. a,12 (from beginning of *ma'amar* 10); *ma'amar* 13, p. 80 col. a, 16 (from beginning of *ma'amar* 13) – col. b, 11; p.81 col. b37 – p.82 col. a,5.

۲. رنان و نویاوئر تاریخ تألیف این کتاب را حدود ۱۲۴۰ تخمین زده اند، *Les Rabbins Francais*, p. 576. اشتاین اشنایدر تاریخ آن را میان ۱۲۸۰ تا ۱۳۰۶ میلادی تخمین زده است، نک:

M. Steinschneider, "Salomon de Melgueil et Salomon Orgerius," *Revue des études juives*, 5 (1882), pp. 277-281, on p.278.

بودنهايمر، تاریخ تألیف کتاب را مجدد بررسی کرد و نتیجه گرفت کتاب بین سال های ۱۲۴۲ و ۱۲۷۵ نوشته شده است. نک:

Gershom ben Shlomo, *The Gate of Heaven*, translated by F.S. Bodenheimer (Jerusalem, 1953), p. 13.

3. *Beyt Elohim*, Vatican, MS 248, IMHM 300, fol. 1a, 8-9.

۴. Moshe ibn Tibbon چندین تلخیص از ابن رشد را میان سال های ۱۲۵۰ و ۱۲۶۱ ترجمه کرده است.

Steinschneider, *HÜ*, pp. 109, 126, 130, 135-6, 146-8, 154-5, 158-9.

5. J. C. Wolf, *Bibliotheca hebraica* (Hamburg, 1715- 1733), vol.II, pp. 1051, 1062-1063; Steinschneider, *HÜ*, p. 137.

6. Saige

7. G. Saige, *Les Juifs du Languedoc* (Paris, 1881), pp. 126-127, 379.

8. A. Neubauer, "Les Juifs du Languedoc antérieurement au XIV^e siècle," *Revue des études juives*, 2 (1881), pp. 338-340.

9. Steinschneider, "Salomon de Melgueil", pp. 278-279; *HÜ*, pp. 137-138.

۱۰. نک به مقاله من با عنوان

"Levi ben Gershom and the study of Ibn Rushd in the 14th century – a new historical reconstruction", forthcoming in the *Jewish Quarterly Review* (1995).

ج) ارتباط میان متون لاتینی و عبری

ترجمه‌های لاتینی و عبری هر دو شامل شانزده فصل هستند. عنوان فصل‌ها یکسان، اما متن‌ها شباهت کمی به هم دارند.

۱. حذف و اضافه. متن لاتینی از عبری طولانی‌تر، و مباحث معمولاً نظام‌مندتر و مفصل‌تر است. این ویژگی همچنین در دست‌نوشته‌های اولیه متن لاتینی صادق است.^۱ در فصل‌های متعددی، متن عبری خلاصه‌ناقص و کوتاهی از مباحث لاتینی عرضه می‌کند. جالب توجه‌ترین نمونه، فصل پنجم است که ثابت می‌کند جسم سماوی متناهی است. فصل [متن] لاتینی خیلی بلند است (۲۴۲۷ کلمه) که چندین استدلال مفصل را عرضه می‌کند؛ [در حالی که] فصل عبری خیلی کوتاه است (۲۳۰-۲۷۰ کلمه در دست‌نوشته‌های مختلف)، که تنها سه جمله نخست آن مربوط به فصل لاتینی است. با این حال، عباراتی در متن عبری هست که آرای متن لاتینی را بسط و گسترش بیشتری می‌دهد.

۲. افزوده‌ها. متن عبری شامل عبارات زیادی است که متناظری در دست‌نوشته لاتینی ندارد. این عبارات گاهی فقط با تسامح به محتوا مرتبط می‌شود و بیشتر آرای متداول در فلسفه طبیعی ارسطویی عبری را اظهار می‌کنند.

دو توجیه محتمل برای ارتباط گیج‌کننده میان این دو متن وجود دارد: ۱. اینکه متن ناشناخته عبری بیش از یک نسخه داشته است، و مترجم، یعنی سلیمان بن موسی نسخه‌ای (احتمالاً از لاتینی) کاملاً متفاوت با آنچه در اختیار داریم ترجمه کرده است. در این صورت، باید به دنبال نسخه دوم لاتینی باشیم و پرسیم کدامیک نسخه اصلی یا قدیمی‌تر است. ۲. اینکه مترجم، سلیمان بن موسی، از همان نسخه لاتینی که در اختیار داریم استفاده کرده، که نوعی تأویل همراه با شمار قابل ملاحظه‌ای از افتادگی‌ها و افزوده‌ها نوشته است. در این صورت، متن عبری ترجمه نیست، اما در یک معنا، ترکیب جدیدی بر مبنای متن لاتینی و منابع دیگر است. کدام یک از این دو مورد صحیح است؟ بررسی نسخه‌های خطی لاتینی در دسترس تفاوت قابل توجه نسخه لاتینی را آشکار می‌سازد. مقایسه‌ای میان منابع ترجمه شده و عبارات افزوده در متن عبری ما را به پاسخ این پرسش می‌رساند.

متن لاتینی صراحتاً به اسم ارسطو اشاره می‌کند (نُه بار). در منابع دیگر متن لاتینی، [کسانی] مانند ثامسطیوس، بطلمیوس^۲ و فیلوپونوس^۳ به صراحت ذکر نشده‌اند. متن عبری، ارسطو را در

۱. من فقط به نه دست‌نوشته لاتینی که آلونسو فهرست کرده مراجعه کرده‌ام ("Hunayn traducido," pp. 37, 44). یکی از این نسخه‌ها، یعنی نسخه پاریس، ش ۱۶۰۸۲ متن متفاوتی دارد. اما از [گفته] ام. گوتمان متوجه شدم که اینها نسخه‌های قدیمی‌ای هستند که خلاصه‌ای از متن را نقل کرده‌اند.

۲. فرضیه بطلمیوس درباره دو حرکت اولیه (مجسطی، مقاله اول، فصل ۸) در فصل‌های ۶، ۱۱ و ۱۴ مسلم فرض شده است.

۳. برهان متناهی بودن عالم، بر اساس امتناع عدد نامتناهی (نسخه ونیز، گ ۳۸) احتمالاً از فیلوپونوس گرفته شده، اگرچه همان‌طور که

←



عباراتی که از لاتینی ترجمه شده، سه مرتبه نام می‌برد. عبارات افزوده در متن عبری متفاوت است. این عبارات اغلب با انتساب به «فلاسفه» یا «حکماء» یا با عباراتی مانند «مشهور است»، «بدان» و از این قبیل آغاز می‌شود. واضح است که متن عبری علاوه بر متن لاتینی منابع دیگری داشته است. این حکیمان و فلاسفه چه کسانی هستند و منابع عبارات افزوده در متن عبری چیست؟ تعدادی از نمونه‌های «افزوده‌ها» را بررسی می‌کنم.

۱. متن عبری شامل سه نقل قول از شفای ابن سینا است.^۱ نقل قول اول در ارتباط با شکل‌گیری کوه‌ها، نقل قول دوم راجع به نظریه خلق الساعه برخی جانوران، و سومین نقل قول امکان آفرینش طبیعی نسل بشر را مورد بحث قرار می‌دهد. منبع نخستین نقل قول، متن لاتینی نمی‌تواند باشد.^۲ آیا این اثبات می‌کند که سلیمان بن موسی عربی می‌دانست، یا منابع دیگری در اختیار داشته است؟ پاسخ به پرسش آخر، مثبت است. ساموئل بن طیبون در رساله عبری‌اش، آب‌ها گرد هم آورده شوند^۳ (به تاریخ ۱۲۲۱م)، دقیقاً همان سه عبارت را نقل می‌کند، و آنها را صراحتاً به ابن سینا نسبت می‌دهد.^۴ متون سلیمان بن موسی و ابن طیبون در بخش ضمیمه کنار هم قرار گرفته‌اند (مثال‌های ۱-۲). متن سلیمان بن موسی نقل قول تحت اللفظی از ابن طیبون نیست و در نگاه نخست، ممکن است به نظر خواننده برسد که آنها دو ترجمه مختلف از متن ابن سینا هستند. اما در آنها قرآینی وجود دارد که منبع سلیمان بن موسی، رساله آب‌ها گرد هم آورده شوند نوشته ابن طیبون بوده است. (۱) سومین عبارت بلافاصله بعد از دومی (نمونه ۲ در ضمیمه)؛ هم در نسخه ابن طیبون و هم در نسخه سلیمان بن موسی آمده است، اما در متن اصلی ابن سینا این‌طور نیست. (۲) ابن طیبون دو بار به ابن سینا در جایگاه سوم شخص، استناد می‌کند: «وهمچنین، طبق نظر او، کسی که این را می‌گوید»، «بنا بر نظر

دیویدسون اظهار می‌کند به اسکندر [افرویدیسی] بر می‌گردد. نک:

H. A. Davidson, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy* (New York/Oxford, 1987), pp. 88-89.

۱. الشفاء، فن ۵ (علم هوشناسی). نخستین نقل قول (در فصل اول از متن عبری، نسخه کمبریج، گ ۳-۴) از مقاله اول، فصل ۶، ص ۲۴، ۷-۲۵، ۸، چاپ مصر؛ دومین و سومین (در فصل ۶، گ ۶-۷) از مقاله دوم، فصل ۶، ص ۷۶، ۱۷-۷۷، ۲، ۷۹، ۱۰-۹.

۲. تنها سه فصل از علم هوشناسی شفاء تا پایان قرن ۲۱ به لاتینی ترجمه شده بود: مقاله اول، فصل ۱ و فصل ۵، و مقاله دوم، فصل ۶. نک:

Alverny, "Avicenna Latinus," p. 286.

از این رو اولین نقل قول طولانی نمی‌تواند از مراجع لاتین اخذ شده باشد. دو فصل از مقاله ۱ منتشر شده‌اند:

E. J. Holmyard and D.C. Mandeville, *Avicennae de congelatione et conglutinatione lapidum* (Paris, 1927)

شش فصل از مقاله دوم در: M. Alonso, "Traducciones de Juan Gonzalez y Salmon," *Al-Andalus*, 14 (1948), p. 306-308. منتشر شده است.

۳. *Ma'amar Yiqqawu ha-Mayim* این رساله مربوط به آیه ۹ باب اول سفر پیدایش است. -م

4. Shmuel ibn Tibbon, *Ma'amar Yiqqawu ha-Mayim*, ed. M. L. Bisiliches (Pressburg, 1837), chapter 3, pp. 7, 14-18; 8, 22-33.

او). این دو ارجاع (گرچه با کلماتی متفاوت) در متن سلیمان بن موسی، اما در جایی نامرتبط نیز آمده است، زیرا گفته شده که این متن باید نوشته خود ابن سینا باشد. به علاوه ابن طیبون تفسیر خودش را نیز به عبارات ابن سینا می‌افزاید، و متن سلیمان بن موسی نیز شامل این تفسیر است. ۳) عبارات کافی مشترکی [در هر دو متن] وجود دارد که مجزا بودن دو ترجمه را نامحتمل می‌سازد. در ضمیمه، دو ارجاع به ابن سینا و عبارات مشترک را مشخص کرده‌ام. ۴) همچنین عبارات دیگری غیر منسوب به ابن سینا وجود دارد. این عبارات «برگرفته» از رساله آب‌ها گرد هم آورده شوند هستند. برای نمونه، شرح استحاله ساده اجسام بسیط در فصل چهار و شش^۱، یا ارجاعی که در فصل پنج به چیزهای قابل تخیل می‌شود، اگرچه برای عقل غیر قابل قبول باشد^۲. این عبارات نیز در ضمیمه مقایسه خواهند شد (مثال‌های ۳-۵). هر دو عبارت را ابن طیبون در رساله‌هایش که سلیمان بن موسی نقل می‌کند، صراحتاً به ابن میمون منسوب کرده است. جالب است که سلیمان بن موسی از متن ابن طیبون عباراتی را «بر می‌گزیند» که به نویسندگانی مانند ابن سینا یا ابن میمون نسبت داده شده است.

- از این رو منبع نقل قول از شفا، نه متن عربی است نه لاتینی، بلکه متنی عبری است.
۲. قطعه بلند و جالب توجهی در فصل چهارده به متن عبری افزوده شده است. این قطعه راجع به طبیعت ستارگان و سیارات، آفرینش و اندازه‌های مربوط به آنها است. بررسی منابع این عبارت، نقل قول معتبر دیگری را از یک منبع عبری به نام رساله‌ای راجع به شکل زمین^۳ نوشته ابراهیم برحیا آشکار می‌سازد. توصیف تولد ستارگان از ماده نورانی در فصل چهارده نیز می‌تواند متأثر از کیهان‌شناسی برحیا بوده باشد^۴.
 ۳. فصل چهارده داده‌های نجومی درباره اندازه نسبی سیاره‌ها، در مقایسه با اندازه زمین را نقل می‌کند. داده‌های نجومی برگرفته از [رساله] فرغانی به‌طور گسترده‌ای شناخته شده بود و از این رو می‌توانست چه در زبان لاتینی و چه عبری در دسترس باشد^۵. در عین حال دلیلی وجود دارد که منبع فصل چهارده را متن عبری دیگری بدانیم. سلیمان بن جیروول در

1. Chapter 4, Cambridge MS, fol. 5b; Ibn Tibbon, *Yiqqawu ha-Mayim*, ch. 2, p. 4, 24-30; cf. also Maimonides, *Hilkhot Yesodei ha-Tora* 4, 3-5.

2. Chapter 5, Cambridge MS, fols. 5b-6a; Maimonides, *The Guide of the Perplexed* 1,73 premise 10, Hebrew edition, Shmuel ibn Tibbon's translation (Jerusalem, 1960), p. 121b; English translation by S. Pines (Chicago/London, 1963), p. 206; Ibn Tibbon, *Yiqqawu ha-Mayim*, ch. 2, p. 5, 28-29.

3. *Sefer šurat ha-areš*

4. Abraham bar Hiyya, *Hegion ha-Nefesh ha-'Ašuva*, ed. J. Wigoder (Jerusalem, 1971), p. 47.

5. کتاب فرغانی به هر دو زبان لاتینی و عبری ترجمه شده است. ترجمه عبری توسط یعقوب آناطولی در بین سال‌های ۱۲۳۱ و ۱۲۳۵م کامل شده بود. نک:

Steinschneider, *HÜ*, p.555.

شعرش به نام تاج سلطنتی^۱ اندازه‌های سیارات [برگرفته از] فرغانی را نقل می‌کند. در داده‌های ابن جبیرویل دو خطا وجود دارد^۲ که در برخی نسخه‌های ترجمه سلیمان بن موسی هم راه یافته است^۳. این امر می‌تواند نشان‌دهنده این باشد که سلیمان بن موسی داده‌های نجومی‌اش را از ابن جبیرویل گرفته است، اگرچه این امکان نیز وجود دارد که یکی از کاتبان متن سلیمان بن موسی این داده‌ها را بر اساس شعر معروف ابن جبیرویل تصحیح کرده باشد.

۴. علاوه بر تمام این نقل قول‌ها از منابع عبری سده‌های میانه، نقل قول‌های بسیاری نیز از کتاب مقدس و تلمود وجود دارد. در آغاز فصل پانزده، مترجم حتی برای آن که واژه «استل»^۴ را به جای «کوکهاویم»^۵، «مازالوت»^۶ ترجمه کرده عذرخواهی می‌کند؛ و توضیح می‌دهد که او به منظور پیروی از میسنا^۷ چنین کرده است. نقل قول‌ها از منابع یهودی نیز حاکی از آن است که متن سلیمان بن موسی در واقع بازنویسی متن لاتینی است تا ترجمه‌ای از آن. نمونه‌ای خنده‌دار که نشان‌دهنده حد آزادی‌ای است که سلیمان بن موسی در ترجمه‌اش برای خود قائل بوده، از این قرار است: در فصل نهم متن لاتینی، شکلی هندسی با چهار نقطه به کمک حروف a, b, c و d نشان‌گذاری شده است. از این هجده نسخه خطی عبری به جای مانده، چهارده نسخه شامل این شکل هستند. از این چهارده نسخه، در شش دست‌نوشته نقاط با حروف 6, 7, 8, 9 مشخص شده‌اند و هشت دست‌نوشته با حروف 10, 11, 12, 13، یعنی حروف نام کوچک سلیمان بن موسی. به طور حتم خود سلیمان بن موسی این جایگزینی را انجام داده و حاکی از این است که او اثرش را به مثابه ترجمه ندانسته، بلکه آن را تا حدودی کتاب خودش در نظر گرفته است.

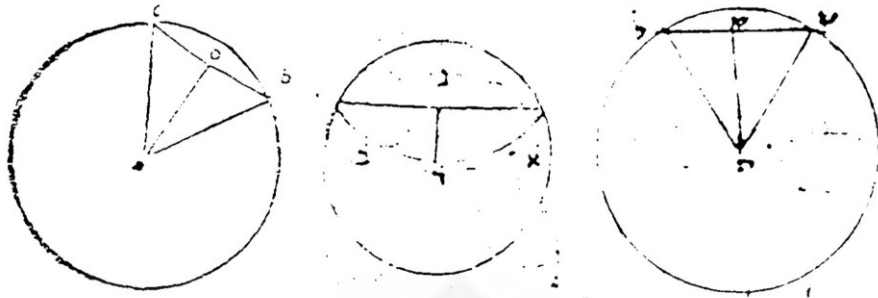
1. Keter Malkhut

2. See B.R. Goldstein, "Ibn Gabirol's treatment of sources in the Keter Malkhut", in S. Stein and R. Loewe (eds.), *Studies in Jewish Religious and Intellectual History*, presented to Alexander Altmann (Alabama, 1979), pp. 183-194, on pp. 186-187.

۳. همچنین نخستین خطا (۷۵، به جای ۹۵، نسبت اندازه زمین در برابر سیاره مشتری) در سه نسخه عبری از متن ما مشاهده شده است: دومین خطا (که تنها در نسخه‌های Keter Malkhut - ۱/۲۲ در خصوص اندازه زمین، به جای ۱/۲۲۰۰۰ اندازه سیاره عطارد) در یکی از نسخه‌های عبری متن ما دیده شده است (Rome, Casanatense). به علاوه برآوردهای متفاوتی برای اندازه ثابت ستاره‌ها وجود داشت. ۱۰۷ و ۱۷۰ برای اندازه زمین. هر دو مقدار در نسخه‌های مختلف کیتز ملخوت (Keter Malkhut) ذکر شده است. از نسخه‌های ترجمه سلیمان بن موسی چهار مورد ۱۰۷، و شش مورد ۱۷۰ را ذکر کرده‌اند.

4. stelle
5. kokhavim
6. mazalot

۷. Mishnah از کتب مقدس یهودیان که حاوی مجموعه‌ای از آموزه‌های متفرقه و شفاهی بوده است. م



این شکل‌ها (از چپ به راست) برگرفته از نسخه خطی لاتینی ونیز (گ ۴۰ر)، نسخه عبری برلین (ش ۱۱۲، گ ۹پ) و نسخه خطی کتابخانه ملی فرانسه (ش hēb1۰۵۰، گ ۶۵پ) هستند.

تا اینجا ملاحظه کردیم که برخی از منابع سلیمان بن موسی یقیناً عبری بوده، در حالی که منابع دیگر احتمالاً چنین‌اند. در نتیجه، پاسخ قاطعی برای پرسشی که پیش از این مطرح شد، در اختیار داریم. نسخه عبری، ترجمه‌ای از نسخه دیگر، لاتینی یا عربی، نیست. بنابراین اختلاف میان متون عبری و لاتینی به سبب «ویرایش» متن به وسیله مترجم عبری است.

د) آیا مترجم عبری قصد معرفی آرای ابن سینا را داشته است؟

پیش از این اشاره کردیم که یهودیان جنوب فرانسه به طور گسترده‌ای شروع ابن رشد را ترجمه، کتابت و مطالعه می‌کردند، در حالی که آثار ابن سینا صرفاً به صورت غیرمستقیم و تا حدودی شناخته شده بود. دانشجوی عبری خوان فلسفه طبیعی در نیمه دوم قرن سیزدهم و آغاز قرن چهاردهم میلادی به طور کاملاً متناقضی با آنچه به عنوان آرای ابن سینا معرفی شده بود، از طریق ترجمه سلیمان بن موسی می-لاگوری از کتاب السماء والعالم آشنا می‌شد. به گواهی تعدادی از نسخه‌های خطی به جا مانده، حتی در نیمه دوم قرن چهاردهم، کتاب السماء والعالم، پرفردارتر از ترجمه تودروسی از آثار اصیل ابن سینا بود.

کتاب عبری السماء والعالم تا چه حد نشان‌دهنده آرای ابن سینا است؟ از آنجا که این کتاب شامل بازنویسی متن لاتینی و عبارات جداگانه‌ای است که توسط ویراستار عبری افزوده شده، دو پرسش مطرح می‌شود. پرسش اول این است که آیا آرای جهان‌شناختی نویسنده ناشناس عربی، یا ابن سینای مجعول، به آرای ابن سینا نزدیک است؟ پرسش دوم این است که آیا سلیمان بن موسی با آرای ابن سینا آشنا بود، و آیا در واقع او قصد داشت که با این کتاب (که به ابن سینا منسوب است) آرای ابن سینا را بیان و معرفی کند؟ در اینجا من سعی ندارم که پاسخ قطعی بدهم، بلکه فقط تعدادی مثال می‌زنم تا پیچیدگی هر دو پرسش را روشن کند.

۱- سؤال اول مربوط به نظریات ابن سینا و ابن سینای مجعول است. در ارتباط با این پرسش، مطالعه کامل منابع متن لاتینی مورد نیاز است. اگرچه در نگاه نخست، کسی که برخی از نظریات ابن سینای مجعول را ملاحظه کند آنها را با نظریات ابن سینا نزدیک می‌یابد، درحالی‌که سایر نظریات از این آرا فاصله دارد.

تأثیر اجرام سماوی بر جهان زیرین یک موضوع محوری در جهان‌شناسی‌های ابن سینا و ابن سینای مجعول است. هر دو به این تأثیر بر مبنای علیت مؤثر توجه دارند، اما ابن سینای مجعول به صورت ویژه و متهورانه‌ای بر روی جزئیات فیزیکی این تأثیرها کار می‌کند. ابن سینا متذکر می‌شود که گرچه اجرام سماوی خودشان عاری از کیفیت‌ها هستند، اما می‌توانند علت کیفیت‌ها در ماده تحت قمر بشوند.^۱ او هنوز (به پیروی از ارسطو) اصرار دارد که چهار کیفیت اولیه بنیادین هستند نه مشتق.^۲ رویکرد ابن سینای مجعول متفاوت است. در فصل شانزده کتاب السماء والعالم او طرح دقیقی از چهار کیفیت بنیادین ماده تحت قمر را تشریح می‌کند. او به دقت شرح می‌دهد که چگونه کیفیت‌های مختلف به عنوان کارکرد بعید از اجرام سماوی^۳ به وجود می‌آیند و در نتیجه چطور قلمروهای این چهار عنصر تعیین می‌شوند. این توصیف چگونگی حرکات سماوی را به عنوان علت کیفیت‌های بنیادین روشن می‌کند.

ابن سینای مجعول نیز طبق روش دیگر غیر ارسطوییان (و غیر ابن سیناییان)، ایده تأثیر سماوی را دنبال کرد. او (در فصل‌های دوازدهم و چهاردهم از السماء والعالم) نظریه نور مادی و پرتوهای گرمایی را گسترش داد. این تابش، فصول چهارگانه و حیات‌بخشی سیاره زمین را به صور مختلف ممکن می‌سازد. هرچند امکان ندارد که مفهوم پرتوهای جسمانی با مفهوم کاملاً ارسطویی ابن سینا از نور مطابقت داشته باشد. ابن سینا به وضوح با مفهوم ارسطویی همسو است و فهرستی طولانی از نظریات را در رد دیدگاه جسمانیت نور بسط می‌دهد.^۴

۱. برای مثال، اجرام سماوی علت تأثیر خنکی تریاک یا تأثیر سوزاندگی گیاهان دیگر هستند؛ نک:

M. Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York/London, 1970), pp. 158-159; A. Goddu, "Avicenna, Avempace and Averroes: Arabic sources of 'mutual attraction' and their influence on medieval and modern conceptions of attraction and gravitation", in A. Zimmermann and I. Krämer-Rügenberg (eds.), *Orientalische Kultur und europäisches Mittelalter* (=Miscellanea Medievalia 17) (Berlin/New York, 1985), pp. 218-239, on p. 221.

۲. ابن سینا، الشفاء، فن ۳، فصل ۱۱، چاپ قاهره، ص ۱۷۳.

۳. او با تکیه بر نظر ارسطو (*De Caelo* II, 7, 289a 20-33. *GC* II, 2, 329b26-33, *Meteor.* I, 3, 341a13-19) ادعا می‌کند: «دریافته‌ایم که تحرک گرما، و سکون سرما تولید می‌کند. همچنین دریافته‌ایم که گرما ماده را ذوب و آن را حل می‌کند، هرچند سرما علت انقباض آن است» (فصل ۱۶، نسخه ونیز، گ ۴۲ر). علاوه بر این، او توضیح می‌دهد که تأثیر هردو عمل انحلال و انقباض می‌تواند دو بخش شود: اگر انحلال باعث شود بخش‌هایی از ماده حل شود، خشکی ایجاد می‌شود؛ اگر بخش‌هایی به‌طور کامل پراکنده نباشند، و درصدی از مجاورت در آن باقی مانده باشد، حاصل رطوبت است. اثر انقباض برعکس است. اگر انقباض کامل باشد و بخش‌های ماده کاملاً به هم پیوسته باشد - حالتی از خشکی است؛ اگر انقباض کامل نباشد و بخش‌هایی از ماده پراکنده باشد - حالتی از رطوبت است.

۴. ابن سینا، الشفاء، فن شش، مقاله سوم، فصل ۱-۲؛ فن پنج، مقاله دوم، فصل ۲.



اگرچه او از واژه «پرتو» (شعاع) در نوشته‌هایش استفاده کرده، اما تعریف او تنها تلاشی به منظور همسو ساختن مفهوم غیر-ارسطویی پرتو با قالب نظری ارسطوییان است.^۱ به علاوه مهمترین مطلب این است که نظریه خاص پرتوها که مورد تأیید ابن سینای مجعول بود از دیدگاه ابن سینا کاملاً رد شده بود. طبق نظر ابن سینای مجعول پرتوها که از عنصر پنجم ساخته شده‌اند و از کره‌ها ساطع می‌شوند، در مسیرشان به سمت پایین نیز پرتوهایی را گردآوری می‌کنند. دو نوع پرتو در مسیرشان به سوی زمین با یکدیگر ترکیب می‌شوند و در نتیجه ما نور و گرما را همزمان تجربه می‌کنیم.^۲ ابن سینا دقیقاً این نظریه را نقد می‌کند:

این حقیقتی است که خورشید علت اولیه گرم شدن هوای بالای سر ما است. اما این نه به این معناست که خورشید گرم است، نه به این دلیل که خورشید آتش را متمرکز می‌کند و آن را به سمت پایین می‌کشد، و نه به این علت که پرتوهای نوری ساطع شده از خورشید از آتش هستند. بدان که کره سماوی جدای این چهار عنصر، طبیعت خاص خودش را دارد. از آنچه گفته شد می‌دانید اینکه پرتوهای نور خورشید گرما را با خود به سمت پایین می‌آورند غیر ممکن است و باید بدانید که پرتوهای نور نه جسمانی، و نه نیرویی هستند که از سوی خورشید از طریق واسطه‌ای به زمین ساطع شده باشند.^۳

ابن سینا در جای دیگری متذکر می‌شود که طبق نظر «طرفداران نظریه پرتوها» (اصحاب الشعاع)، پرتوها از خورشید ساطع می‌شوند، و از مجاورت آتش عبور می‌کنند. بر اساس آراء آنها حرکت پرتوها و انعکاس آنها نشان‌دهنده جسمانی بودنشان است، و این نتیجه‌ای است که ابن سینا به آن تمایلی نداشت.^۴ به علاوه ابن سینا تمامی توضیحات مبنی بر گرمای پرتوها را بر اساس انتقال ذرات، به کل رد می‌کند.^۵

این مثال نشان می‌دهد که هر چند شباهت‌هایی میان نظریات ابن سینا و ابن سینای مجعول وجود دارد، روح جهان‌شناسی‌های مربوط آنها به طور قابل ملاحظه‌ای متفاوت است.

۲. پرسش دوم مربوط به آشنایی سلیمان بن موسی با نظریات ابن سیناست. از سویی ممکن

→ همچنین درباره مفهوم نور نزد ابن سینا، نک:

D.C. Lindberg, *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler* (Chicago, 1976), pp. 43-52.

۱. ابن سینا، الشفاء، فن شش، مقاله سوم، فصل ۱.

۲. السماء والعالم، فصل ۱۲، نسخه ونیز، گ ۴۱ ر.

۳. ابن سینا، الشفاء، فن ۵، مقاله اول، فصل ۶، چاپ قاهره، ص ۲۷.

۴. ابن سینا، الشفاء، فن ۶، مقاله سوم، فصل ۲.

۵. ابن سینا، الشفاء، فن ۴، مقاله اول، فصل ۳، ص ۲۱۱-۲۱۲؛ النجاة، ص ۲۴۶-۲۴۸.

Ibn Sīnā, *al-Shifā'*, fann 4, magāla I, faṣl 3, 211-212; *Najāt*, 246-8; *Le livre de science*, II, 34-6.

در قسمتی از شفاء، ابن سینا در موضوع آب‌های زیرزمینی بحث می‌کند که در زمستان نسبتاً گرم است، تمام توضیحات مبنی بر انتقال تصادفی گرمایش را رد کرده است؛ در نظر او چنین توضیحاتی بر این اساس استوار است که گرما نوعی ماده انگاشته شود.

است که سلیمان با ترجمه لاتینی بخش‌هایی از شفاء که حتی می‌توانسته در همان مجموعه رسائل شامل السماء والعالم بوده باشد و خودش ترجمه کرد، آشنا بوده باشد. از سوی دیگر، ترجمه سلیمان بن موسی تحت‌اللفظی نیست، در نتیجه ما میزان مهارت او در زبان لاتینی را نمی‌دانیم.^۱ از آنجا که ما هیچ اطلاعی درباره شرایطی که این ترجمه در آن صورت گرفته نداریم، نمی‌توانیم امکان‌هایی [از این دست] را نادیده بینگاریم که خوانش لاتینی نوعی تلاش بوده، یا اینکه نسخه‌های لاتینی به‌سادگی در دسترس نبوده است.

تا اینجا دیدیم که عبارتهای اصلی که سلیمان بن موسی از رساله آب‌ها گرد هم آورده شوند «وام» گرفته صریحاً توسط ابن طیبون به ابن سینا یا ابن میمون منسوب کرده است. تعداد دیگری از عباراتی که سلیمان بن موسی به ترجمه افزوده نیز نمایانگر آراء ابن سینا است. یک مثال جالب توجه در ارتباط با بساطت جرم سماوی عرضه شده است. ابن سینای مجعول به پیروی از ارسطو چندین بار اظهار می‌کند که جرم سماوی بسیط است.^۲ در این مورد ابن سینا و ابن رشد آراء متفاوتی نسبت به نظر ارسطو دارند. به عقیده ابن رشد، جرم سماوی کاملاً بسیط است، و از ماده و صورت ترکیب نشده است. به عقیده ابن سینا کره‌ها ترکیبی از ماده و صورت هستند. سلیمان بن موسی با ابن سینا هم‌نظر است.^۳ او در فصل چهارم به صراحت توضیح می‌دهد:

از پیش معلوم شده است که هر جسمی ماده و صورت دارد، و ترکیبی از هردوی آنها است، حتی کره‌ها. بنابراین هر یک از چهار عنصر که بسیط نامیده می‌شوند مرکب هستند، چنانکه شرح خواهیم داد.^۴

ولفسون که ظاهراً گمان کرده که متن ما ترجمه‌ای از السماء والعالم ابن سینا است، این جمله را برای روشن کردن نظر ابن سینا نقل کرده، و افزوده که این دیدگاه در تمام رسائل فلسفی بر مبنای آثار ابن سینا نقل و بیان شده است.^۵

ابن میمون نیز این نظر ابن سینا را که کره‌ها تماماً بسیط نیستند به کار برده است. با اینکه این موضوع با متنی که سلیمان بن موسی ترجمه کرده ناسازگار است، اما او به‌وضوح به نظر ابن سینا و ابن میمون وفادار است.^۶ در فصل هشتم، او از لاتینی ترجمه می‌کند که «جسم سماوی از یک عنصر

۱. منابع ترجمه‌های دیگر او، درباره النوم والیقظة ورساله پزشکی نامعلوم‌اند.

۲. فصل‌های ۲، ۳، ۸ از نسخه کمبریج، به ترتیب گ ۴، ۵، ۷ پ.

۳. H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge Mass., 1929), pp. 594-598.

همچنین نک:

Falaquera *More ha-More* (Pressburg, 1837), p. 71; Narboni, *Commentary on the More* (Wien, 1852), p. 27b.

۴. Chapter 4, Cambridge MS, fol. 5a.

۵. Wolfson, *Crescas' Critique*, p. 595.

۶. Maimonides, *Guide*, I, 58; Ibn Tibbon's translation, p. 86b; Pines' translation, p. 136; II, 4; Ibn Tibbon's translation, p. 318; Pines' translation, p. 48a.

همچنین ابن میمون توضیح داده که در جسم سیارات، عقول مجزا وجود دارد، نک:

I, 72; Ibn Tibon's translation, p. 115b; Pines' translation, p. 193.



کاملاً بسیط ساخته شده و تمام آن طبیعت واحدی دارد»^۱، سپس استدلال خودش را به متن افزوده است که سعی در حل و فصل ناسازگاری میان نظر ارسطوییان در متن لاتینی و نظر ابن سینا دارد: او [مؤلف] چنین گفته است^۲، یعنی [جسم سماوی] تماماً طبیعتی یکپارچه دارد، زیرا هر جسم که از عناصری تشکیل شده، طبیعتش مرکب از دو یا چند چیز است. حتی عناصر (که هر یک عنصری بسیطند) مطابق طبیعتشان (هر عنصر دو کیفیت دارد) کیفیاتی دارند، زیرا کاملاً بسیط نیستند. این بدان سبب است که آنها به واسطه حرکت سیارات به یکدیگر تبدیل و ترکیب می‌شوند. اما با وجود اینکه جسم سماوی از ماده و صورت ترکیب شده، همانند سایر عناصر، عنصری بسیط است و طبیعتش شبیه یکی دیگر از عناصر، یا همه آنها یا برخی از آنها نیست. از این رو من گفته‌ام^۳ که طبیعتی یکپارچه دارد^۴.

این موضوع قطعاً برای سلیمان بن موسی مهم است، زیرا او در فصل شانزدهم به آن باز می‌گردد: «ما اظهار داشتیم که هر جسمی از ماده و صورت تشکیل شده است، بنابراین حتی سیارات و هر یک از عناصر ساده نیز از ماده و صورت ترکیب شده‌اند»^۵. او توضیح می‌دهد که آنها بسیط نامیده شده‌اند، زیرا در مقایسه با مواد معدنی، گیاهان و حیوانات بسیط هستند. واضح است که سلیمان بن موسی پیرو ابن سینا و ابن میمون است (نه ابن سینای مجعول)، اما معلوم نیست کدامیک از آن دو. این پرسش در مورد مثال دیگری نیز به کار می‌رود. سلیمان بن موسی با این بیان، چنین استدلال می‌کند که جسم سماوی در معرض رشد یا تباهی قرار نمی‌گیرد: اگر شما باور دارید که سیارات مادی هستند و با تجلی الهی و به رشد یافته‌ترین صورت خود، طبق شکل انتخابی مختص خودشان پدید آمده‌اند، این استدلال باید شما را قانع کند^۶.

او با این فرض که سیارات با تجلی الهی خلق شده‌اند، احتمالاً از ابن سینا (و فارابی) پیروی کرده است، اما امکان دارد که او پیرو ادعاهای ابن میمون که «جهان حاصل شفاء الهی است» نیز

ناربونی ابن میمون را به این جهت که راجع به این موضوع به جای ارسطو از ابن سینا پیروی کرده، ملامت می‌کند. نک:

Commentary, p. 27b.

1. "Quod cælum erat corpus simplex et unius nature", Venice edition, fol. 40^r, col. a.

2. Reading 'amar ze; some manuscripts read 'omri ze, "my saying this."

3. Reading 'amarti; some manuscripts read 'amru, "they said."

۴. فصل ۸، نسخه کمبریج، گ ۷ پ.

۵. فصل ۱۶، نسخه کمبریج، گ ۱۳ ر.

۶. انتهای فصل ۳، نسخه کمبریج، گ ۵ ر.

عبارت آخر به Talmud Bavli, Hulin, p. 60. اشاره دارد. من از ترجمه زیر استفاده کرده‌ام:

E. Cashdan, *Hebrew English Edition of the Babylonian Talmud* (London, 1980)

باشد^۱. باید متذکر شد که جمله منقول از حولن^۲ که در اینجا سلیمان بن موسی به آن اشاره دارد، در متن‌های مشابهی از ابن میمون و ابن طیون هر دو نقل شده است^۳.

ممکن است که سلیمان بن موسی عبارت‌هایی را برای توضیح این آراء افزوده باشد چرا که او قصد بیان دیدگاه‌های ابن سینا را داشت، و در نتیجه سعی کرده تا عبارات متن را که به باور او متعلق به ابن سینا بوده با آرائی که می‌داند از آن ابن سینا است وفق دهد. همچنین ممکن است که او پیرو ابن میمون یا یکی از شاگردان او بوده باشد، چون بی‌تردید تأثیر عمیق ابن میمون بر او در کتابش بیت اللحم مشهود است.

سلیمان بن موسی در عبارت‌های دیگری که به ترجمه افزوده، آن دسته از آراء ابن میمون و ابن رشد را که مخالف ابن سینا هستند دنبال کرده است. در این مورد یک مثال مربوط به موضوع حرکت عناصر تحت قمر است. طبق نظر ابن سینا صورت یا طبیعت عناصر چهارگانه علت حرکت آنهاست؛ طبق نظر ابن رشد، عناصر تنها قدرت حرکت را دارند^۴. ابن میمون نیز معتقد بود و تأکید داشت که «این چهار عنصر، اجسام بی‌جانی هستند که در آنها حیات و ادراکی نیست، و آنها به خودی خود حرکتی ندارند... اما چنانچه یکی از آنها مجبور به ترک جایگاه طبیعی خود شود، حرکت می‌کند، و زمانی که عامل اعمال حرکت متوقف شود، به مکان طبیعی خود بازمی‌گردد^۵. ابن طیون در خصوص این موضوع در کتابش آب‌ها گرد هم آورده شوند از ابن میمون پیروی می‌کند^۶، و سلیمان بن موسی از ابن طیون نقل می‌کند:

گمان نکن که عناصر به خودی خود حرکت طبیعی دارند، برخی از آنها از مرکز، برخی به سمت مرکز حرکت دارند. اما بدان و آگاه باش که عناصر بی‌جان و بی‌تحرك هستند. عنصر سبک، عنصر سنگین؛ و عنصر سبک‌تر، عنصر سبک (که نسبتاً سنگین است) را در بر می‌گیرد. آنها در طبیعتشان هیچ نیرویی برای حرکت ندارند، چه در مکان طبیعی‌شان باشند یا از آن مکان به مکانی دیگر بروند^۷.

1. Maimonides, *Guide*, II, 30, Ibn Tibbon's translation, p. 60b; Pines' translation, pp. 279-280.

۲. رساله سوم میشنا. -م

3. Maimonides, *Guide*, II, 30, Ibn Tibbon's translation, p. 60b; Pines' translation, pp. 354-355; Ibn Tibbon, *Yiqqawu ha-Mayim*, ch. 20, p. 135.

۴. نک:

Wolfson, *Crescas' Critique*, pp. 672-675; A. Maier, "Das Problem der Gravitation" in *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft* (Roma, 1952), pp. 152-153. J.A. Weisheipl, "The principle Omne quod movetur ab alio movetur in medieval physics", *Isis*, 56 (1965): 26-45, on pp. 35-7.

5. Maimonides, *Guide*, I, 72, Ibn Tibbo's translation, p. 111a, Pines' translation, vol. I, p. 185.

6. Ibn Tibbon, *yiqqawu ha-Mayim*, ch. 2, p. 4, 15-2.

۷. فصل ۶، نسخه کمبریج، گ ۶ر.

هـ) نتیجه‌گیری

داستان تفسیر عبری متن السماء والعالم نوشته سلیمان بن موسی می- لاگویری کاملاً نامتعارف است. اصل عربی متن ناشناخته است. متن به واسطه زبان لاتینی از عربی به عبری ترجمه شده است، که [شیوه] غیرمتداولی بوده است. مترجم عبری تغییر زیادی در این متن داده است. نتیجه کار رساله نیمه مستقلی بر اساس منابع متعدد عربی است که از زبان‌های عبری و لاتینی منتقل شده است. به نظر می‌رسد که مترجم تلاش کرده تا آراء ابن سینا را منتقل کند، اما با آراء ابن میمون آشنایی بیشتری داشته است. اگرچه متن لاتینی مبتنی بر رساله درباره آسمان ارسطو است، اما شامل ایده‌های متعدد علمی و جهان‌شناختی غیرارسطویی است. ترجمه عبری براساس این ایده‌ها بسط و تشریح شده است. اگرچه متن عبری برآمده [از محقق عبری] در تمام موارد متقن نیست، اما بسیار جالب توجه است.

این متن به دلیل انتساب به ابن سینا بسیار تأثیرگذار بوده است. هرچند در محیط فرهنگی ای که سلیمان بن موسی زندگی و کار می‌کرده، ابن سینا شهرت کمی داشته، با این حال [اندیشه‌های] او نفوذ داشته است. خوانندگان عبری از طریق متن السماء والعالم با جهان‌شناسی ابن سینا آشنا شدند. [با این حال] تأثیر این کتاب بر ادراک خوانندگان عبری‌زبان از ابن سینا نیازمند پژوهش‌های بیشتری است.