

جمهوری اسلامی ایران
وزارت علوم، تحقیقات و فن آوری
دانشگاه قم

ترجمه‌ی بخشی از دایرةالمعارف فلسفی

Routledge

مترجم: سید مهدی موسوی موشح

زمستان - ۱۳۸۱



Metaphysics

۴- متافیزیک (ماوراء الطبیعه)

«متافیزیک» وجود را به عنوان «وجود مطلق» (الوجود المطلق) بررسی می‌کند، یا موجود در حالی که موجود است، [این را می‌گوید تا وجود ممکن را داخل بحث متافیزیک نماید / م] ابن‌سینا از یک سو تفاوت در آنالوطیقای [آنالوطیقای اول / م] ارسطو را بین اصول پایه تا تفکر علمی و ریاضی جهان بیان می‌کند، با لحاظ علل اربعه و از سوی دیگر موضوع متافیزیک را علت العلل یا سبب اصلی همه چیز یعنی خدا می‌داند. در ارتباط با نخستین رویکرد، ابن‌سینا می‌پذیرد که مشاهده‌ی نظم‌های موجود در طبیعت، ضرورت و نیاز آن‌ها را اثبات می‌کند. در بهترین عبارتش، او به وجود ارتباط تلازمی در بین پدیده‌ها اقرار می‌کند. برای اثبات نیازمندی ممکنات در علیت، ما باید بپذیریم که بسیار غیر قابل تحمل است که نظم‌های تصادفی همیشه رخ دهند یا هرگز رخ ندهند، و یقیناً [اگر هم رخ دهند / م] نه با نظمی که آن پدیده‌ها می‌توانند جلوه‌گر شوند. (مراجعه کنید به «علیت و نیاز در تفکر اسلامی») بنابراین شاید ما گمان کنیم که بسیاری از نظم‌ها باید نتیجه‌ی [نتیجه‌ی ناگزیر و غیر قابل حذف / م] مورد نیاز (ضروری) خواهی اشیاء در قضیه باشند. [ویژگی ماهیتی اشیاء در این باب باشد / م]

در تبیین این تفاوت بین اصل‌ها و موضوع متافیزیک، ابن‌سینا تفاوت دیگری را بین ماهیت و وجود پدید می‌آورد، چیزی که شامل همه چیز جز خدا می‌شود. تفاوت ماهیت و وجود در این است که ما نمی‌توانیم از ماهیت به چیزی پی ببریم الا این از قبل آن چیز باید موجود باشد. (مبحث «وجود» را ببینید) ماهیت تنها طبیعت اشیاء را مورد ملاحظه

قرار می‌دهد، و مادامی که می‌شود به کیفیت‌های حقیقی تفصیلی پی برد یا به عنوان یک عنصر در ذهن، همراه با وضعیت‌های ملازم، هرگز ماهیت نمی‌تواند بدون تصور ذهنی و فیزیکی مورد ملاحظه قرار گیرد. ماهیت‌هایی که در فضای آگاهی انسان و همچنین در ذهن بشر وجود دارند. از این رو، اگر ماهیت غیر از وجود است، در روشی است که ابن‌سینا طراحی می‌کند، پس هر دوی ماهیت موجود [وجود در خارج / م] و ماهیت غیرموجود [وجود در ذهن / م] ممکن است که رخ دهند و هر کدام ممکن است که نیاز به توضیح داشته باشند.

The existence of God

۵- وجود خدا

اختلاف و تفاوت فوق در موضوع اصلی و محوری متافیزیک نیز داخل می‌شود که این موضوع اصلی و محوری، خدا و دلیل وجود اوست. طرح دانشجویی‌ای که بیشترین جزئیات را جمع کرده و جامع‌ترین می‌باشد در بیان دلائل ابن‌سینا در باب وجود خدا، در بخش «متافیزیک» از «شفاء» انجام شده است (گوتاس ۱۹۸۸ - مامورا ۱۹۶۲ - موروچ ۱۹۷۲). بحث «مقولات» [منظور همان مقولات عشر معروف است / م]. ما از ارسطو می‌فهمیم که «وجود» هم ممکن است و یا واجب (ضروری). اگر یک وجود فقط ممکن بود، ما می‌توانستیم اثبات کنیم که آن وجود ممکن مستلزم یک وجود واجبی است، و جوری که بر خلاف موجودی که تنها امکان دارد، نیاز ندارد که موجود شده باشد و به عوامل دیگری غیر از خودش نیاز ندارد تا او را از دیار عدم (غیر وجود) به وجود بیاورد.

از این رو است که وجود ممکن، هنگامی که بخواهد موجود شود، باید به وسیله‌ی موجود دیگری ضرورت [یعنی توسط او واجب شود / م] یابد. روشن است که آن موجود دیگر نمی‌تواند یک موجود فقط ممکن دیگر باشد مادامی که این موجود دوم

خودش نیازمند به وجوب و ضرورت دیگری است که او را به دیار وجود بیاورد! یا بدون توضیح این که چگونه موجود ممکن به وجود آمده است، این سیر به یک تسلسل نامتناهی خواهد انجامید. از این رو [و به این جهت /م]، ابن سینا مطرح می‌کند که یک علت (ماهوی) (معلول) آن با هم متحد هستند و این علت ماهوی نمی‌تواند بخشی از زنجیره‌ی تسلسلی لایتناهی باشد، سلسله علل و معالیل باید یک علت اولیه داشته باشد، که به ضرورت خودش موجود باشد، خدا (رجوع کنید به «خدا دلایل وجود» از بخش اول) (ابن سینا) پس از دلایلش بر وجود خدا، می‌رود تا چگونگی صدور جهان و متعلقات آن را از خدا [ذات باری تعالی /م] توضیح دهد. ویراس [ظاهراً نام کوچک ارسطو است /م] ارسطو (در بخش ۱۶ کتاب) خودش عقل فعال را توصیف نکرده است، عقل فعالی که در بخش ۳ «پیرامون روح» فهمیده می‌شود. علت همیشه اندیشیدن به جهان آفرینش در فصل ۴ از «متافیزیک» پیدا می‌شود. بعدها مفسرین آثار او (به عنوان مثال: الکساندر آفرودیسیاس) دو مطلب را مشخص ساخته‌اند؛ ۱ - خلقت (پیدایش) عقل فعال، مبدایی که عقل انسان را از امکان به واقعیت می‌آورد، به عنوان نخستین علت جهان هستی.

۲ - همراه با اینکه دلیل وجود خدا در نگاه او این است که او را تنها یک محرک اصلی نمی‌بیند، بلکه به عنوان وجود نخست نیز به او نگاه می‌کند. [یعنی خدا خودش هم موجود است نه اینکه صرفاً مبدأ فاعلی وجود باشد بی‌اینکه متصف به وجود شود /م]

علم خدا به ذات خودش (خود آگاهی خدا) عبارت است از یک حقیقت جاودانه که نخستین علم و آگاهی را نتیجه می‌دهد و فراهم می‌کند [یعنی نخستین علم، علم خدا به ذات خودش است /م]. این آگاهی نخستین، ضرورت وجود خدا را تصور و درک می‌کند و ضرورت وجود خودش را و وجود خودش را به عنوان اینکه ممکن است درک می‌کند [یعنی این آگاهی اگر چه ضرورت دارد یعنی واجب است ولی در ذات خود تنها یک

ماهیت ممکن بوده است که وجوب یافته /م/. از این حقایق این تصور [یعنی از این واقعیت‌ها که در مورد تصور گفتیم /م/ سایر وجودها بر می‌خیزند: عقل دیگر، یک روح آسمانی و یک جسم آسمانی [مقدس و روحانی /م/، یکی پس از دیگری [مرتب و پشت سرهم /م/ در نهایت نخستین سپهر جهان [کره‌ی عالم /م/ را تشکیل می‌دهد. و هنگامی که دومین عقل با حقیقت شناختی خودش مواجه می‌شود، سطح ستارگان ثابت را شکل می‌دهد به همان خوبی سطح دیگری از عقلانیت [که آن را هم شکل داد /م/ در گردش (و چرخش)، یک عقلانیت دیگر و یک سطح دیگر از جسم حاصل می‌شود.

آخرین عقلانیت این چنین که از حقایق پی در پی داشتن [فهم /م/ صادر می‌شود، عقل فعال است، چیزی که جهان را پدید می‌آورده این چنین صدورهایی نمی‌تواند به صورت غیر قطعی ادامه یابد؛ هر چند «هستی» (بودن) ممکن است از عقلانیت (عقل) حاصل شده باشد، ولی این‌گونه نیست که هر عقلانیتی که ویژگی‌های یکسان دارد، معلول‌ها (آثار) یکسان هم حاصل کند. عقل‌های پی در پی قدرت کم شده‌ای دارند [یعنی هر عقل نسبت به عقل قبلی ضعیف‌تر است و قدرت کم‌تری دارد /م/ و عقل فعال در دهمین رتبه ایستاده است، قدرت بیشتری ندارد که بتواند هستی‌های جاودانه صادر کند.

هیچ کدام از این طرح‌ها [انگاره‌ها یا پیش‌بینی‌ها /م/ به وسیله‌ی ابن‌سینا [یعنی این طرح‌ها که ابن‌سینا ارائه کرده است /م/ زمینه‌ی اثبات این که او گرفتار تصوف شده باشد را نمی‌دهد (برای مطالعه‌ی یک رویکرد [رویکردی که قائل به تصوف در این طرح‌ها است /م/ مخالف آن چه که گفته شد است. «فلسفه‌ی تصوف در اسلام» بخش ۱ را ببینید)

آن چه که به نام «فلسفه‌ی شرق» ابن‌سینا معروف شده، معمولاً فهمیده شده که محتوی دکترین‌های (تئوری‌های) عرفانی اوست، به نظر می‌رسد که یک ابداع تماماً غربی باشد

که در دویست سال گذشته در آثار ابن سینا خوانده شده است (ببینید «گوتاس ۱۹۸۸» با وجود این، ابن سینا ترکیب می‌کند اندیشه‌های ارسطویی‌اش را با علائق مذهبی، در جستجوی این که نبوت را توضیح دهد به عنوان این که پایه‌های نبوت در اشراف کامل ذهن پیامبر در عقل فعال [قرار می‌گیرد /م] در این میان که دوره‌های میانی منطق (و قیاس)، قیاس‌ها خودشان و نتیجه‌هایشان بدون فرایند یافتن دلائل قابل استفاده می‌شوند.

گاهی پیامبر در تصور از بینش و بصیرت سود می‌برد [منظورش ظاهراً یک شهود باطنی است /م] و این بینش را با وجوه رمزی و مجازی بیان می‌کنند. هم چنین ممکن است برای تصور از ارتباط با ارواح از کرات بالاتر سود ببرد، که به پیامبر اجازه می‌دهد در چند شکل رمز گونه از آینده خبر دهد. هم چنین ممکن است تفاوت‌ها و مختصات دیگری برای پیامبر وجود داشته باشد.

The soul

۶- روح (نفس)

ابن سینا در همه‌ی این برخوردهایی که با نبوت می‌کند [یعنی تفسیرهایی که ارائه می‌دهد /م] چه از حیث دانش و چه از حیث متافیزیک [ماوراء الطبیعه /م] هستی درگیر را روح بشری می‌داند. [آن موجود موصوف به این اوصاف و آن هستی اصلی که رشته‌ی کار در دست اوست را روح بشری فرض می‌کند /م] در «شفا» ابن سینا مطرح می‌کند که روح باید یک جوهر مجرد باشد، چرا که تفکرات عقلانی خودشان غیر قابل تجزیه‌اند [مجرد هستند و فقط ماده قابل تجزیه است. /م] ظاهراً منظور او این است که یک تفکر یکپارچه که درگیر با مفاهیمی در چند سطح محدود است، نمی‌تواند دارای اجزایی از عقل‌های مستقل باشد و در عین حال هم چنان به عنوان یک تفکر یکپارچه و پیوسته باقی بماند. برای یک واحد تنهای یکپارچه بودن، یک تفکر یکپارچه باید یک عقل یگانه‌تر

و تنها تر از، برای مثال، یک عقلی باشد که یک جزء از تفکر است، یک روح دیگر یک جزء جدا از تفکر و یک عقل سومی است که یک جزء سوم، بریده از همان تفکر است.

به عبارت دیگر، یک تفکر یکپارچه غیر قابل تجزیه است و نمی‌تواند تنها در یک عقلی که به همین صورت یگانه یا غیر قابل تجزیه است، حاضر شود. [منظور از عقل ظرفی است که تفکر در آن قرار می‌گیرد /م] به جهت این که ماده‌ی جسمانی قابل تجزیه است، بنابراین عقل غیر قابل تجزیه که مورد نیاز تفکر یکپارچه است نمی‌تواند جسمانی باشد. در نتیجه باید غیر جسمانی باشد تا زمان که تنها دو امکان وجود دارد. در نظر ابن‌سینا، که روح غیر جسمانی است، لازم می‌آید که ابدی نیز باشد، یعنی زوال و فساد بدن در روح تأثیر نمی‌گذارد. اساساً سه رابطه با بدن جسمانی وجود دارد که می‌تواند روح را تهدید کند [که جسمانی شود /م] اما ابن‌سینا مطرح می‌کند [تئوری می‌دهد /م] که هیچ کدام از این رابطه‌ها غیر جسمانی بودن روح را متوقف نمی‌کند، که بنابراین باید ابدی [فنا ناپذیر /م] باشد. اگر بدن یکی از علل وجود روح باشد یا اگر بدن و روح در وجودشان نیازمند یکدیگر باشند یا اگر روح وابستگی منطقی به بدن داشته باشد، در آن صورت فساد یا زوال بدن وجود روح را محدود می‌کند. البته بدن یک علت برای روح در هیچ کدام از انواع علل اربعه نیست؛ هر دو جوهر هستند، یکی جسمانی و دیگری غیر جسمانی و بنابراین به عنوان دو جوهر باید مستقل از یکدیگر باشند. بدن تغییر می‌کند و زوال می‌پذیرد در نتیجه‌ی علت‌ها و جوهرهای مستقل خودش، نه به خاطر تغییر در روح و بنابراین روح هیچ‌کدام از تغییرات بدن را دنبال نمی‌کند، از جمله مرگ، که باید وجود روح را محدود کند. حتی اگر اضطراب روح بشر مستلزم این باشد که نقش برای بدن در نظر گرفته شود، نقش این ماده‌ی جسمانی تنها فرعی و عارضی است.

ابن‌سینا، با این توضیح که بدن مستلزم یا سبب فساد روح نیست، یک دلیل دیگر اضافه

می‌کند که فساد روح نمی‌تواند معلول هیچ چیزی باشد. (هیچ چیزی نمی‌تواند سبب فساد روح گردد.) اشیاء موجود مرکب هستند که موضوع برای فساداند، با این فرق، روح به عنوان یک هستی تقسیم‌ناپذیر بسیط اصلاً موضوع فساد نیست. به علاوه مادامی که روح ترکیب از ماده و صورت نیست، شاید به وجود آید اما به فساد تن نمی‌دهد، فسادی که همه‌ی اشیاء به وجود آمده را که از صورت و ماده ترکیب شده باشند، مبتلا می‌کند. به همین شکل، ما حتی اگر بتوانیم روح را به عنوان یک موجود مرکب تعریف کنیم، که واحدی مرکب داشته باشد باید خودش به عنوان یک واحد، کامل شده باشد و عنصر اصلی این واحد روح باید بسیط باشد و در شرایطی که عنصر اصلی، درگیر یک تعهد هستی‌شناسانه به وجود است، بسیط و غیر قابل تجزیه بودن باید بنابراین فسادناپذیر باشد. (رجوع کنید به «روح در فلسفه‌ی اسلامی»)

Reward and punishment

۷- ثواب و عقاب

از فرضیه فنا ناپذیری روح پرسش‌هایی پیرامون هویت روح بر می‌خیزد. در جهانی که از ذات (خدا) [باری تعالی /م] صادر شده است، روح آبستن چیست؟ و جایگاه آن در این سیستم کیهانی کجا خواهد بود؟ تا زمانی که ابن‌سینا معتقد است روح‌ها هویت خود را در فنا ناپذیری حفظ می‌کنند، ما نیز می‌توانیم در مورد سرنوشت آن‌ها و کیفیت محدود شدنشان سؤال کنیم. در نهایت، مادامی که ابن‌سینا می‌خواهد عقاب و ثواب را به چنین روح‌هایی نسبت دهد، نیاز دارد که چگونگی این امر را توضیح دهد، چگونه سرنوشت و عقاب با هم می‌توانند بود.

نیاز به عقاب به امکان شرارت بستگی دارد. و بررسی ابن‌سینا این اعتقاد را پدید می‌آورد که شرارت‌های اخلاقی و انواع دیگر بیشتر رنجش فردی پدید می‌آورد تا نوعی شرارت‌ها معمولاً نتایج تصادفی اموری هستند که در غیر این صورت نتایج خوبی به

بار می آورند. خداوند نیکی‌های بیشتری از شرارت خلق می‌کند هنگامی که این جهان گردان را خلق می‌کند. و رها کردن یک عمل نیک دشوار سبب یک «شرارت کمیاب» می‌شود که شرارت نبود و فقدان نیکی است.

به عنوان مثال، آتش پر کاربرد است و از همین رو نیک است، هر چند گاهی مردم را می‌سوزاند. (به مقاله‌ی «معماری شرارا» مراجعه کنید)

خدا شاید در وجودی دیگر جهانی خلق کرده باشد که کاملاً بدون حضور شرارت باشد، اما این مانع امکان خوبی‌های برتر در این جهان می‌شود، این‌گونه محتوی اندک شرارتی نیز خواهد بود. لذا خدا یک جهان خلق می‌کند که محتوی خوب و بد و موجود مختار باشد. روح در این جهان فعالیت می‌کند، او پاداش و عقاب‌هایی را در وجود و رای این جهانی‌اش دارد که نتیجه‌ی انتخاب‌های او در این جهان است و در آن‌جا می‌تواند هم سرنوشت باشد و هم عقاب، چرا که جهان و سطح آن دقیقاً به گونه‌ای است که به روح انتخاب بین نیک و بد را می‌دهد.

Poetry, character and society

۸- شعر و جامعه

تعریف زبان شعر به عنوان خیال، ابن‌سینا به توانایی قوه‌ی خیال در بنا کردن خیالات بر استدلال تکیه می‌کند که زبان شعر می‌تواند تفاوتی را میان قضایا، دلیل و مقدمات در بر داشته باشد و حامل قیاس شعری بودن را اجازه می‌دهد.

تعریف ارسطو از «قیاس» این بود که اگر چند قول یقینی مورد قبول باشند بالضروره قول‌های یقینی دیگری هم باید قبول شوند. (نگاه کنید به ارسطو بخش ۵) برای توضیح ساختار قیاسی زبان شعر، ابن‌سینا ابتدا قضایای شعری را به عنوان «مشابهت‌هایی» تعریف می‌کند که به وسیله‌ی شاعران شکل یافته‌اند که «یک تأثیر حیرت‌انگیز از اضطراب یا شادمانی» پدید می‌آورند. (نگاه کنید به بخش شعر)

مشابهت‌هایی که توسط شاعران و مقایسه‌هایی که آنان در اشعار می‌گنجانند پدید آمده است، وقتی [این مشابهت‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند / م] یک «تأثیر حیرت‌انگیز» یا «احساس شگفتی» در شنونده یا خواننده پدید می‌آورند.

عبارت «غروب زندگی»... از روز را با زندگی مقایسه می‌کند، اشاره‌هایی از روز را برای توضیح بعضی خصوصیات یک... زندگی می‌آورد. برای یافتن این استفاده از پرمعنای زبان شعری، پیشنهاد این است که ما نیاز به دیدن «سنجش» به عنوان مقدمه‌ی یک قیاس داریم. یک قضیه از این قیاس این خواهد بود که روزها یک... دارند که شباهت دارد یا قابل مقایسه است با پیشرفت یک زندگی. این شباهت‌ها مورد توجه قرار می‌گیرند، داستان و درون آگاهی، و فهمیدن به هم پیوستگی روزها و زندگی‌ها، موضوعات را هدایت می‌کند برای احساس شگفتی یا حیرت.

پس از آن، شادمانی در این توجه به قیاس شعری رخ می‌دهد به عنوان اصولی از رضایت خیالی ما، به موازات رضایت در، برای مثال، قیاس برهانی که: آن گاه ما قضیه‌ای را پذیرفتیم، هدایت شدیم به پذیرش نتیجه‌ی آن؛ آن گاه که ما مقایسه بین روزها و زندگی را می‌پذیریم، می‌توانیم درک کنیم مقایسه‌ی بین سن زیاد و غروب را. این سینا همراهی‌های دیگری را نیز بین زبان شعری و دلایل پرمعنا می‌یابد، نشان دادن این که شادمانی در رضایت خیالی می‌تواند از موضوعات دیگری نیز پدید آید؛ در نتیجه رضایت چیزی بیشتر از اظهار امیال شخصی است. این ارزش داری زبان شعری، برای این سینا این امکان را فراهم می‌کند تا اثبات کند که زیبایی در زبان شعری ارزش زیادی دارد که متحمل می‌شود و تکیه می‌کند بر ارتباط‌های [مساوی / م] بین اعضای خود حاکم از یک جامعه.

در این تفسیر از «شعریات» ارسطو، او این مطلب را با یک ادعا ترکیب می‌کند، که انواع

متفاوت از زبان شعری، انواع متفاوتی از شخصیت‌ها را به دنبال خود می‌کشد. «کمدی» آدم‌هایی را به دنبال خود می‌کشد که ناهنجار و فرومایه هستند، در حالی که «تراژدی» حضور شخصیت‌های شریف و نجیب را جذب می‌کند (نگاه کنید به «زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی»).

Links to the west

۹- پیوندهایی به غرب

نگارش‌های لاتینی از بعضی از آثار ابن‌سینا از اواخر قرن سیزدهم شروع به ظاهر شدن کردند. معروف‌ترین اثر فلسفی‌ای که ترجمه شد «کتاب الشفا» او بود، اما این ترجمه حاوی بخش‌هایی از ریاضیات یا بخش‌های بزرگی از منطق نبود. ترجمه‌هایی که «تولدو» ارائه کرد حاوی «کتاب النجاة» و «کتاب الهیات» (ماوراءالطبیعه) به طور کامل بود. بخش‌های دیگر از علوم طبیعی در «بورگوس» و برای «شاه سیسیل» ترجمه شد. «جرارد» از «کرمونا» کتاب «القانون فی الطب» ابن‌سینا را ترجمه کرد. در «بارسلون» اثر فلسفی دیگری، بخشی از «کتاب النفس»، در اواخر قرن چهاردهم ترجمه شد. اثر آخرین او در منطق، «الاشارات و التنبيهات» به نظر می‌رسد به طور ناقص و ذکرشده در سایر آثار او ترجمه شده است. تفسیرهایی از کارهای او در «در مورد روح» با نام «توماس آکویناس» و «آلبرت گریت» معروف است. کسانی که در همه جا در مباحثاتشان از او ذکر کرده‌اند.

این ترجمه‌ها و ترجمه‌های دیگر از آثار ابن‌سینا هسته‌ی بدنه‌ی ادبیاتی را می‌سازد که برای مطالعه در دسترس قرار گرفته است. در اواخر قری سیزدهم، آثار او تنها در ارتباط با «فلاسفه‌ی نو افلاطونی» مانند آگوستین و دون اسکات، نبود که مورد مطالعه قرار می‌گرفت، بلکه در مطالعه پیرامون ارسطو هم مورد استفاده بود.

در نتیجه، آنها در سال ۱۲۱۰ تکفیر شدند، هنگامی که شورای کلیسایی پاریس مطالعه

آثار ارسطو و «سومایی» و «کامنتا» از آثار او را قدغن کرد. قدرت این تکفیر محدود بود و تنها آموزش این موضوعات را می‌پوشاند. متن‌های «تولوس» در سال ۱۲۲۹ خوانده شد و مورد دقت قرار گرفت. با تأخیر زیاد، در قرن شانزدهم ترجمه‌های دیگری از آثار کوتاه ابن‌سینا به لاتین صورت گرفت، به عنوان مثال توسط «اندرو آلپاگو» از «بلونو» (نگاه کنید به ارسطوگرایی بخش ۳، فلسفه اسلامی: انتقال به اروپای غربی، مترجمان). همچنین مراجعه کنید به: زیبایی‌شناسی در فلسفه اسلامی؛ ارسطوگرایی در فلسفه اسلامی؛ شناخت‌شناسی در فلسفه اسلامی؛ منطق در فلسفه اسلامی؛ نفس در فلسفه اسلامی؛ فلسفه اسلامی: انتقال به اروپای غربی. «سلیم کمال»
برگرفته از دائرة المعارف:

Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge (1998)