

فلسفه ابن سینا



از انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

برچیده از کتابخانه دیجیتال هندوستان <http://dli.iit.ac.in>
باز تکثیر از کتابخانه کتاب فارسی <http://www.KetabFarsi.com>

برچیده از کتابخانه دیجیتال هندوستان
<http://dli.iit.ac.in/>

محمد شهاب‌الدین

فلسفہ ابن سینا

اثر انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی

اردیبهشت ۱۳۳۳

https://telegram.me/philosophic_books

متمنی است قبل از خواندن اغلاط زیر را

تصحیح فرمائید

صفحه	مطر	غلط	صحیح
۷	۱۰	منزیت	مزایست
۱۸	۱۱	غدغن	مدغن
۱۸	۲۷	میتواند	نمیتواند
۱۸	۲۸	نمیدهد	میدهد
۱۹	۱۱	استقرار	استقراء
۱۹	۱۹	تتبع	تبع
۲۰	۱۳	نرخندادیم	نشان دادیم
۲۰	۱۳	بلافاصله	بلاواسطه
۲۰	۲۰	بلافاصله	باملاحظه
۲۰	خط ۳ حاشیه و		بر
۲۱	۱	اقراض	اعراض
۲۳	۲۸	معضی	معصل
۲۵	۱	واضح	واضع
۲۵	۷	آن	انما
۲۵	۱۰	یعلی	بعد
۲۶	۲	مجسم	به جسم
۲۶	۳	بعد از (متقومة)	(میگیرد و محول)
		الذات محلی (کلمات)	افتاده است
۲۶	۱۴	طیال	کمال
۲۶	۵ از حاشیه	مقله	مقلد
۲۶	۱۸	طیالات	کمالیات
۲۷	۶	حافظه که	که حافظ
۲۷	۱۰	وضع	طبع
۲۷	۲۰	علام	علام
۲۷	۲۴	بعد از «میدهند»	(نه) افتاده است
۲۷	۲۵	سفته	سنة
۲۸	۱	بعد از «هستند که»	(خلو) افتاده است
۲۸	۱۵	کاشته	کاشنه
۲۹	۵ از حاشیه	معدوح	معدوم
۲۹	۱۴	اقدام	اقدام

صفحه	سطر	غلط	صحیح
۲۹	۱ حاشیه ۲	قدرت	قدرت
۲۹	۹	متفق	متقن
۲۹	۱۰	قری	قصری
۲۹	۱۲	تاوی	تادی
۳۰	۹	الاتنا	اللاتناهی
۳۱	۱۷	مفرده	مقرره
۳۵	۹ حاشیه ۱	منائی	مشائی
۴۷	۲ حاشیه ۱	برای	بر آن
۴۹	۲ حاشیه ۴	علیها	علیا
۵۵	۸	بعد از (که چیزی) : غیر حذف شده است	
۵۵	۲ حاشیه ۱	اللانها	اللانهایه
۵۷	۱۳	ادیمه	ادامه
۶۰	۴	بعد از «جهت قابل» (ماهه) حذف شده است	
۶۰	۱۸	«مثل» بعد از «شئی» زائد است	
۶۵	۱۷	مقولات	معقولات
۷۲	۸	اختران	احتراق
۷۷	۲۴	باین	باید
۸۰	۲۵	حضی	خفی
۸۰	۲۸	ابقاء	القاء
۸۱	۴	از	که
۸۱	۸	وقع	وقوع
۸۱	۱۷	پس از (او) (از) افتاده است	
۸۲	۵	طبا یفند	طبا یفند
۸۴	۱۲	جارمه	جاریه
۷۵	۲۸	مخصوص	منصوص
۸۷	۲۰	پس از «در جحد» کلمات «آراء فاسده» مضاد با «افتاده است	
۸۷	۲۶	او- آخر جمله	از
۸۷	۲۷	نبوع	بلوغ
۸۷	۲۹	متعل	متمثل
۹۰	۸	پس از «عالم» کلمات «زیاد عالم» افتاده است	

اهداء كهسيون توسعه مبادلات
فرهنگي به مناسبت جشن هزاره
پوعلى سينا .

مقدمه

در تاریخ فلسفه فیلسوفان شرق و افلاسفه عرب و فلسفه ایشانرا فلسفه عربی میگویند و این بدان سبب است که اکثر کتب و رسائل فیلسوفان شرق بزبان عربی تحریر یافته و تدوین گشته است .

ولی آنچه که فلسفه عربی نام دارد جز کتابت هیچگونه اریثاطی یا سرزمین عربستان و تواد عرب ندارد و فلسفه عربی يك سلسله از آراء و افکار دافشندگان یونان است که بزبان عربی ترجمه شده و بنام فلسفه عربی معروف و در تواریخ فلسفه مضبوط است و ما نیز ناگزیر همان نام را اختیار میکنیم فلسفه یونان پس از ترجمه بوسیله جباهتی ازمفکرین با احتیاط بسیار نگاهداری شده و ازدستبرد مصون و محفوظ مانده است و آنچه مسلم است آنست که فلاسفه در بدایت حال چندان مورد توجه و عنایت هم کیشان خود نبوده و بلکه در اکثر موارد و مواقع بملت عناد و عداوت علمای مذهب دچار بی مهری و نفرت عامه مردم بوده اند و باللازمه دانش ایشان نیز هدف ایراد و خورده گیری آنان قرار گرفته و به حکایت تاریخ تضاد دین و فلسفه با وجود مساعی فلاسفه که در راه تلائم اصول فلسفه با تعلیمات دین از هر گونه کوششی دریغ نورزیده اند امری مشهود است بنا براین اگر فلسفه عربی توانست جانی برای خود بیابد و موقعیت ممتازی تحصیل نماید بدان علت است که فلسفه پس از رانده شدن از مکان و مأوای اصلی خود بایران برای گرم و محبت آمیز خیفای عباسی و جمعی از دانشمندان روشنفکر مواجه گردید و هم ایشان بودند که فلسفه یونان را از تباهی مصون داشتند از اینرو در تاریخ فلسفه برای فلسفه عربی مقامی پس از چند تدارک گردیده است و هم زاین راه است که پس از سالهای متمادی فلسفه و عبوه بر دیگر بموطن و مسکن اصلی خوش معاودت نمود و ثمره و بهره خود را بجامعه بشری تقدیم داشت .

فلسفه یونان در زمانی به حکومت عرب و جامعه مسلمین معرفی شد که آثار رسمی و معصب قومی عرب و همچنین جمود دینداران ظاهری بتدریج حاکمیت خود را از دست داده و راه را برای آزادی فکرتا حدودی هموار شده بود از اینرو متفکرین و فلاسفه توانائی آنرا یافتند که بهتر از همکاران مسیحی و سربانی خویش به تعلیم و تدریس فلسفه قیام کنند و بر مباحث و مسائل آن با تسلط و قدرت بیشتری وارد شوند و جمیع شقوق فلسفه و علوم را مورد مطالعه قرار دهند و در تمام زمینه ها تبحر و مرجعیت خود را به ثبوت رسانند .

تهضت علمی شرق رو به گرفته فصلی از تاریخ فلسفه ارسطویی است . و فلسفه ارسطو پس از عبور از افکار کسانیکه آنرا در روشنائی کبرنگ افلاطونیون شرقی دیده بودند طرفداران بسیاری یافت ولی این جماعت در تحصیل فلسفه در مدارس سریانی منظور و هدف ناچیزی را دنبال کرده و فایده چندانى از آن حاصل ننمودند تا آنکه تحصیل جزئی آنان با فعالیت ذهنی و معقول اسلامی تماس حاصل نمود . درین دو جریان مذکور یعنی جریان فلسفه و فعالیت معقول اسلامی کسانى پیدا شدند که دو جریان را نزدیک و متصل بهم نمودند از آنجمله میتوان اسحق کندی - ابونصر محمد بن طرخان القارانی و ابن سینا را نام برد دراسانیا - ابن باجه - ابن طفیل - ابن رشد با مدارس شرقی در رقابت بوده و درپاره ای از مسائل از آن پیشتر رفته اند بنا براین هم در بغداد و هم در قرطبه فلسفه عربی بشو مذکور به پیشرفت خود ادامه میداد .

پس از اشاعه روز افزون اسلام که با فنوحاب اعراب همراه بود ملل مختلفه و آملکنه مشرامیه ای تحت سیطره و تسلط مسلمین قرار گرفتند و چون ملل مذکوره هر يك دارای دین و عقاید متعاضوتی بودند افکار و آراء متضارب ایشان بصورت اختلاف در مسائل اعتقادی و یا بصورت ایراد ببنایی دین مخصوصاً دین غالب تجلی نموده و نمایان گردید از اینرو جمعی از علمای اسلام که بعداً به متکلمین معروف شده اند با توجه بتعالیم قرآن و مبادی دین برای مبارزه با مخالفین و تشیید اصول عقاید و تحکیم و استقرار هرچه بیشتر معتقدات مذهبی مباحثی بوجود آوردند و باسم علم « کلام » به تنظیم و ترتیب ابواب و فصول و مسائل و فروع آن قیام کردند ولی این مقدار از فعالیت در مقابل استدلال و قوه تجزیه و تحلیل مخالفین با در نظر گرفتن شیوع فلسفه و آشنائی جماعتی بر مباحث آن کافی نبود و نمیتوانست پیروان اسلام را در مقابل ایرادات و اعتراضات ختم تقویت و حمایت نماید و ایشانرا از تزلزل و تردید برهاند . بنا براین پس از ورود فلسفه یونان و علم و اطلاع ایشان به استحکام و قوت دلائل و تجزیه و تحلیل مسائل آنچه را که از آن فلسفه بکار میآمد و با اصول عقاید تهاافت و تناقض بین و آشکار نمیداشت برگزیدند و شبه فلسفه ای از اختلاط افکار خویش با فلسفه یونان ساختند از اینرو مسائلی از قبیل وجود و عدم - تمایز اعداد - اتقان صنع و اثبات صانع - ماهیه و علت کیفیات نفسانیه قدرت و علم و صفات باری و تاثیر افعال او در افعال انسانی - رومت خداوند در قیامت بحث در بازه فاسق جبر و اختیار و متیت - اثبات حسن و قبح عقلی و بقول شرعی و اسناد افعال عبادیه مشیت و اراده باری فضا و قدر - هدایت و ضلالت - تعذب غیر مکلف و نجات اطفال کفار حسن تکلیف - در لطف و ماهیه و احکام آن - اعراض - آجال - ارزاق و ایجاد اهلح و مسائل دیگری از قبیل نبوة - عصمت - کرامات - امامت و خلافت و جوب معاد - ثواب و عقاب - انقطاع عذاب اصحاب کبائر - جواز عفو و ثبوت شفاعت - وجوب توبه و غیره را مورد بحث قرار دادند بشفر متکلمین افعال خداوند بلا انقطاع

در همه جزئیات اشیاء سرایان داشته و حفظ و بقای موجودات بواسطه استمرار
قوت و قدرت خداوند است که هیچگاه منقطع نمیکردد .

در نزد متکلمین خلاء محال است و مکان هیچگاه خالی از شاقل نخواهد
بود هرگونه تغییری در ذرات و اجزاء اشیاء و اجسام اعم از فلکی و عنصری
نتیجه کار و عمل و اراده خداوند است. احراق نار و ارباب ماء در نزد متکلمین
بملاحظه ادراک حواس، از ارتباط يك شیء با شیء دیگر است و الا تمام بسته یا راده
خداوند و مشرب اوست حکما معتقدند الواحد لا یصدر عن الا الواحد یعنی از واحد
من جمیع الجهات جز يك واحد صادر نمیکردد متکلمین حدود کثرت را از واحد
عبار میدهند و باستاناد خاصیت قوه لامسه منظور خویش را ثابت شده میشارند
و معتقدند چون قوه لامسه در حین لمس حار با يك دست و لمس بارد با دیگری
ادراک حار و بارد را در يك زمان مینماید بنا بر این قوه واحده میتواند اساس
افعال متعدده قرار گیرد بنظر متکلمین انسان سنگ را پرتاب نمیکند و پرتاب سنگ
مستند بعل انسان نیست بلکه خداوند است که در آن لحظه حرکت سنگ را خلق
میکند مرك موجود زنده برای آنست که خداوند مرك را خلق کرده است و علت
عدم اعداء معدوم آنست که انفصاعی در خلق خداوند نیست از ابرو مرك و عدم
مخلوق خداوندند که بالا انقضاء ادامه دارند. بنظر متکلمین هرگونه علنی قدرت
مؤثری در ایجاد معلول خود ندارد نوامیس طبیعت در سیر و حرکت خود بر حسب
اراده مستقیم خداوند و علم و اطلاع و قدرت او جریان دارند و اقصای صنع مسلم
است وحدت شکل و ضرورت معروضه علیت فقط معلول عادت است و در هر لحظه
ممکن است مقضوع و یا محذوف گردد .

از این راه و بنابر فرضیه ای که بقول ابن رشد شامل نمی غنم است متکلمین
معتقدند که ایشان خداوند را از حدود مفاهیم علمی قانون متأخری کی صوره و هیولی
بالاتر برده و تجزیه بیشتری از او نموده اند . مسئله ای که در حد اقل امر مشترك
بین متکلمین و فلاسفه بود آنست که هر دو گروه اصول مقبوله افلاطونیون جدید
را تا حدودی پذیرفته و در تحت تأثیر آن رفته اند ایشان تقدیس خداوند را مأمون
و منفصل از هرگونه خدشه یا نقصی بشیرفته اند و بین او و مخلوقات او عوامل
و مولی از نظری روحانی مشخص و منظمه قائل شده اند. صادر اول از او را عقل
اول دانسته و از عقل اول تا نفس و طبیعت سلسله موجودات را با وحدت کامله ارتباط
داده اند . محل توقف و آخرین سیر فلاسفه در عقل فعال است که در فلسفه ارسطوی
و در نفس جبهین میدانند . عقل فعال ترقی و تکامل بشریت را متکفل است و تنظیم
آنها برپا دارد و مقصد کمال روح بشریت و با و موصول نفس بر تبه عقل فعال کمال
بشری بینیان میرسد . در زبان متکلمین ملك که واسطه وحی و الهام بین خدا و
رسول است یا عقل فعال فلاسفه قایل تطبیق است فلاسفه آنچنانکه گفته اند و معتقدند
میتوانند مضر عقل فعال را در ارتباط با نفس ناظمه جست نمایند و آن در صورتی است که

مراتبه نفسانی و تنزیه حیات روحانی و تعلیه نفس از ردائیل و تجلیه او بفضائل میسر گردد که در اینجا اتصال نفس بعقل فعال بانجام رسیده و با اشراقات ازعوائم عقول مجرده علم بمعقولات حاصل میگردد.

فلسفه عربی در شروع کار خود بدون هرگونه مانعی قادر بود از منابع فکری عظیمی که در دسترس آن قرار داشت استفاده نماید. چنانکه فلسفه لاتین در قرن ۱۲ با دست یافتن بمنطق ارسطو و شرح آن و گفتار بوئتیوس Boethius توانست منابع مذکوره شناسائی حاصل نماید. آنچه را که لاتینی ها به علت تشنگی و تفرقه منابع و عدم آشنائی با فلسفه قدیم با زحمت توانستند استفاده کنند بالعکس فلسفه عربی و فلاسفه عرب بدون زنج و تعب از کار انجام یافته توسط عربانیها بهره کافی بردند.

از قرون اولیه مسیحی در داخل و خارج از زی کلیسا روش و اسلوب افلاطونی مقام اول و رتبه اولی را حائز بود و فلسفه افلاطونی تاثیر خود را در عقاید دینی و در مسائل جزئی از قبیل تثلیث و حلول باقی گزارد ولی درازمنه بعد مکتب افلاتیون جدید پیش از پینی فلسفه ارسطو را بهترین شارح و مفسر مسائل علم الهی یافته و بفراتر رفتن آن تمایل زیادی نشان دادند و همین عقیده ایجاب نمود که فروریوس PorPhyry و تیمیستوس Themistius و جونز فینوپونوس Joannes Philoponus تفسیرات و شروحاتی درباره فصول و مباحث Peripatetic (فلسفه مشائی) تهیه کنند ولی تفسیر و شرح آنان از فلسفه ارسطو از آراء و معتقدات خاصه ایشان که غلبه بلازاده پیش میامده مضمون نمائنده است. و همین تحریرات در قرون ۶ و ۷ ببناس فلسفه کلیدی شرقی تجلی نمود و بدست یحیی دمشقی بخدمت متالهمین و متکلمین مذهبی کلیسا درآمد و کم نیکه با عقاید جزئی چون تثلیث و حلول مخالف بودند از فلسفه مزبور برای طرد و رد آن استفاده کردند و همین امر ایجاب نمود که مضامین فلسفه مشائی کفر و زندقه بشمار آید و مورد نفرت و انزجار متشرعین واقع گردد بمخصوص آنانکه چندان بتعالیمات و معتقدات دین توجهی نداشتند بمضامین فلسفه مذکور رغبت بسیاری نشان میدادند.

کلیسای نسطوری و منوفیزیتها Monophysite (۱) در مکتب متعدد خود و در عوام از قرن پنجم تا هشتم میلادی قسمت زون کتاب ارغنون ارسطو را تدریس میکردند و همین منظور و مقصودی را که مدرسیون لاتین در قرون اولیه از

(۱) - در قرن پنجم میلادی جماعتی از فرقه نسطوریان جدا شده و بخلاف نسطوریان که عیسی را دارای دو طبیعت انسانی (بشری) و لاهوتی میدانستند آنان عیسی را دارای یک طبیعت دانسته و جنبه انسانی و ز منکر بودند و شوری چالسدون « در سال ۴۵۱ میلادی بکمر نشان فتوی داد و این تصمیم تفرقه شدیدی را بوجود شد و اکثر معتقدین از بشر فتن تصمیم شوری مزبور سر باز زدند و بدین عقیده باقی ماندند

آموختن آن داشتند ایشانهم بهمان منظور بطالعه و تعلیم آن همت گماشتند تا زمانیکه تعصب و جمود «زائو» Zeno (۱) امپراتور روم شرقی مکتب نسطوریان را در «ادسا» Baessa که به «آتن» ثانی معروف بود منحل نمود. مکتب مذکور در ترجمه و اشاعه منطق ارسطو فعالیت شایانی نشان داد.

تبعید علمای نسطوری از «ادسا» در سال ۴۸۹ آمانرا متوجه ایران نمود و سلاطین ساسانی مقدم ایشانرا گرامی داشتند و علمای نسطوری توانستند کار خودرا دربار ارفنون ارسطو در ایران ادامه دهند. «نصیبین» نیز یک مرکز علمی منطق و علم الهی بوجود آمد و در چندشاپور هم مدرسه طب و علوم یونان دایر گردید و در سرزمین ایران اشاعه و رواج شایانی یافت. در همان زمان نیز «منوفیزیتها» طریقه نسطوریان را پذیرفتند و در ترجمه علوم منطق و طب یونانی بزبان سریانی قیام کردند.

مکتب منوفیزیتها در «رسائینا» Resaina که بعلم انتساب «سرجیوس» Sergius «اولین مترجم علوم یونان در زمان «ژوستین» بآنجا معروفیت بسزائی کسب نمود و همچنین صوامع ایشان در «کینسردین» Kinesrin ترجمه سریانی اغلب از مباحث مقدماتی منطق ارسطو را انتشار دادند.

دانشمندان سریانی مساعی خویش را منجمرات در ایسا نموجی (مدخل) «دفر ریوس» رقاطیفوریاس (مقولات) Categories و «هرمنوتیکا» Hermeneutica ارسطو صرف کردند و آنها را اساس تالیفات دیگر خود قرار دادند. محدودی از ایشان که در کار ترجمه تبهریشتی داشتند بترجمه و شرح «آنالوطیقا» Analytic همت گماردند ولی کار آنان ناتمام ماند.

قوای «منوفیزیتها» بارشد امپراطوری اسلام از بین رفت و وقتی که فلسفه حیات مجدد خود را در بین ایشان در قرن ۱۳ در شخص «گریگوریوس» یا «هیرائوس» (ابوالفرج یا ابوالفرجیوس) (۲) (۱۲۸۶ - ۱۲۲۶) بدست آورد تجدید حیات آن

(۱) زنو Zeno (۴۹۱ - ۴۲۶) از ۴۷۴ تا سال ۴۹۱ امپراطور روم شرقی بود. در مدت سلطنت باطنیانها و هجوم قوای خارجی مواجه و دچار زحمت و اضطراب خاطر بوده است.

(۲) بارهیرائوس Bar - Hebraeus ابوالفرج (۶۸ - ۱۲۲۶) چنانلیق کلیسای یعقوبیون (منوفیزیتها) بوده کتب و رسائل متعدد و باارزشی در علم الهی فلسفه - تاریخ عبری و سریانی نوشته است. ابوالفرج فرزند طبیبی از قوم یهود است و در ملاطیه قسمت خلیای فرات متولد شده است اهمیت هیرائوس در نزد محققین جدید راجع به تاریخ بزرگی بزبان سریانی بنام Chronicle «کرونیکل» میباشد که او برشته تحریر در آورده و مشتمل بر سه قسمت است. ۱ - از خلقت عالم تا زمان حیات خود که اطلاعات باارزشی راجع به تاریخ اروپای جذب شرقی و بقیه در صفحه بعد

مرهون نفوذ و مساعی متفکرین اسلام بود. نسطوریان بخلاف «منوفیتهای» وضع خاص و ممتازی داشتند زیرا باادارا بودن شغل طبابت و اطلاع وسیع از آن در جامعه اسلامی آن زمان احترام و موقعیت شایسته ای بدست آورده بودند و بزودی دانشندان بغداد را با فلسفه یونانی و علوم متقوله از آنجا و آنچه که خود دارا بودند آشنا نمودند.

معرفت جزئی و مطالعات محدود در ریاضیات و فلسفه ارسطو در محافل دانشمندان و طلاب علوم زمان خلافت یانمجب و در عین حال با گرمی شایانی مواجه گردید و سرعت اشاعه یافت و بزودی قسمتهائی از کتب اصولی ارسطو (۲) ترجمه و در دسترس علما قرار گرفت.

نام افرادی از مترجمین چون «حنین بن اسحق» که به لایتنی *Johannius* میگویند و در مدارس لاتین معروفیت بسزائی داشت موجب افتخار و مباهات دانش شرق است.

«حنین» و خانواده او علوم یونان از جمله طب - نجوم - ریاضی را ترجمه و بحال اسلام و زبان عرب تقدیم داشتند.

فلسفه یونان بطور مجموع در شرق بآراء و نظریات ارسطو اطلاق میشود با مطالعه دقیق فلسفه شرق کاملاً مشهود است که فلاسفه شرق هیچگونه ادعائی و آسای غربی دارد و مختصری از این قسمت را به عربی و بنام «المختصر فی الدول» تهیه کرده است.

۲- و ۳- (کرونیکل) مشتمل بر تاریخ کلیسا و قسمت سوم درباره شاخه شرقی کلیسای سیریا میباشد. کتاب دیگر «هیرائوس» بنام «ذخیره اسرار» که تفسیری انتقادی از فزون کتب مقدس است و برای علمای علوم الهی ارزش بسیار دارد.

(۲) - ارسطو - فیلسوف شهر یونان در سال ۳۸۴ قبل از میلاد مسیح در «استاجیرا» *stagira* از شهرهای کلنی یونان در سواحل شمال غربی دریای اژه متولد شده است.

در حدود بیست سال یعنی از هفده سالگی تا سی و هفت در مدرسه افلاطون حاضر شده و از او استفاضه مینمود و پس از مرگ افلاطون در «لیسیوم» *Lyceum* که خود بنانهاده بود به تدریس پرداخت. ارسطو درباره تمام مباحث علوم زمان خویش کتب و رسائل متعدده ای برشته تحریر کشیده است. یا لاخص منطق - علوم طبیعی و ماوراء الطبیعه او معروفیت بسزائی دارند و خصوصیت دانش ارسطو آنست که با جمع آوری کلیه علوم زمان خود تنظیم و تشریح آنها را بعهده گرفته و نظریات و آراء خویش را مبوطاً نسبت بهر موضوعی نوشته است. فلسفه ارسطو که از طریق افلاطون به یون جدید بدست سریانیها رسیده بود پس از ترجمه به عربی و تفسیرین و شارحین معروفی پیدا کرد که نام آورترین ایشان را میتوان ابوعلی سینا و ابن رشد دانست.

راجع به ابداع و ابتکار مسائل فلسفی ندارند بلکه در هر حال خود را شارح و مفسر فلسفه ارسطو میدانند. منظور ایشان آن بوده که فلسفه مشائی را شناسانده و حقیقت آنرا که بدست آنان رسیده بود به طالبین این علم عرضه بدارند و بنا بر همین نظر به آنست که نظریات ارسطو را آخرین حد دانش بشر بشمار آورده و کمال دانش فلسفی را به آراء و عقاید ارسطو محدود کرده اند و همین نحوه استنباط است که «مدرسیون» غرب نیز به پیروی از آن پیچود و تعصب در طریق مطالعات فلسفی گرفتار آمدند. ولی با مقایسه بین دو فریق مذکور فلسفه شرق در هر صورت و بهر تقدیر در مطالعات خویش نسبت به «مدرسیون» آزادی بیشتری داشته و توانسته اند تا حدی خود را از تنگنای مذهب عامه و عصیبت خشک دینداران ظاهری نجات دهند. فلسفه برای اولین بار در دوران اولیه خلفای عباسی راه خود را در بین عمای اسلام باز نمود و علت آن بوده است که خلفای عباسی در تحت نفوذ اطرافیان ایرانی خویش و همچنین با لقاقت در بغداد و ارتباط نزدیک با ملل و نحل متنوعه وجود تاحدی رهائی یافته و توانستند ورود آراء و عقاید خارج از مسائل و مباحث دینی را پذیره شده و مطالعه و تحصیل آنرا اجازه دهند. وجود عناصر ایرانی در دستگاه خلافت و نفوذ روز افزون ایشان و گفت و شنودهایی که در برخورد عقاید مختلفه بتدریج ارجح میگرفت ورود آراء افکار خارج از اصول دین کمک نمود از اینرو فرهنگ مردمان غیر عرب در مدت بسیار کوتاهی توانست اشاعه بسیار یابد و طرفداران جدی بدست آورد.

این حریت ضمیر و آزادی فکر که علت آن بعد از ذکر خواهد شد برخلاف معمول از دستگاه خلافت و بیکمک و یاری آن بوجود آمد و در تحت حمایت ایشان قرار گرفت و بوسیله آنان تقویت گردید. عنایت خلفای عباسی موجب شد که در بغداد مدارس و مکاتب بزرگی بوجود آید و توجه طلاب علوم از تمام اقطار قلمرو حکومت بسوی بغداد جلب گردد از دره های عمیق آندلس تا سرحدات چین شهرت و عظمت مدارس علمی بغداد بجلب طالبین علم پرداخت و منصور خلیفه دوم عباسی برای عموم یونان اهمیت خاصی قائل بود و در زمان او کتب علمی از قبیل نجوم - ریاضی و هندسه ترجمه و به بحث و درس گرازده شد ولی شرکاء علوم فلسفه یونان خاصاً مأمون فرزندان هارون الرشید بوده و هم او است که بنابر دستورش کلبه علوم بزیان عربی رحمه و در دسترس دانشمندان قرار گرفت بهمین علت دانشمندانی که بزیان سریانی گشت بودند ترجمه کتب را بعهده گرفتند و کاری بی نظیر انجام دادند و میتوان گفت کوشش دانشمندان که توانم با توجه و عنایت مأمون بود و توانست علوم یونان را از آتشی و دود مصون دارد و از دیگر سرزمین رشد و نمو خویشی عودت دهد. مأمون در شرق و غرب همان مقام را زحمت نشر علوم و معارف حاکم است که شارلمان در دنیای غرب و لایبن در ذکرده است.

است مطالب مذکوره و اینکه چه علت دینی موجب گردید تا خلفای

عباسی ترجمه و تدریس علوم یونانی را ترویج و توصیه نمایند و اجازه دهند تا افکار غیر عرب که از نظر اصول مخالف با تعلیمات دین بوده در قلمرو حکومت وارد گردد تاگزیر از توضیحی مینماییم. پس از آنکه حکومت با قتل علی بن ابیطالب (ع) و مصالحه حسن بن علی (ع) با معاویه از ترتیب و نظم متخذه خلفای راشدین منقطع گردیده و معاویه بنا بر اصول و رویه حکام و پادشاهان روم و ایران بسلطنت و حکومت برخاست در قدرت حکومت بنی امیه تعصب جاهلی اعراب و مفاخره ایشان به نژاد و مرتب خویش بلحاظ وابستگی به هیئت حاکمه و اختیاراتی که از این راه بدست آورده بودند بوضع شدیدی عود یافت و تعلیمات اسلام که با هر گونه امتیازی مخالفت داشت نتوانست ریشه و پایه مستحکمی در بین مؤمنین برای خود بدست آورد از اینرو اختلاف نژادی و ناپیچش کردن مردم غیر عرب و تحقیر ایشان در بفرزونی نهاد و موالی که مسلمین غیر عرب بودند با انواع ناملایمات دبار گردیده و پیوسته مورد تجاوز و تعدی اعراب که ایشان را از نژادی پست می شمردند واقع میشدند و در همین ایام است که شعوبه سحر اکثر ابرافسانی که نمیتوانستند اینگونه تحقیر و تضعیف را تحمل کنند بپارزه برخاسته و با شورش و الغاء خطایات و ذلیلهات و شمردن منال و معایب اعراب و جاهل و غیوب ایشان بانقام جوئی دست زدند و از طرفی موالی هم برای مقابله با اعراب و جلوگیری از تحمیر و تحقیری که بایشان وارد میامد سعی بدی در اخذ علوم دین از قبیل تفسیر و حدیث و فرائض قرآن و فقه و کلام مبذول میداشتند تا از این راه علاوه بر کسب احترام و ورود بدربار خلفا و آمیزش با افراد هیئت حاکمه و متنفذین برای ایشان میسر گردد و محیطی امن برای زیست و حمایت از همشهریان و اقربا و خویشان برای آنان فراهم شود از اینرو موالی به درباقت علوم و کسب دانش اقبال عظیمی نشان داده و در تمام دوره خلافت بنی امیه کلیه مقامات عالی از قضا و تدریس آنانرا حاصل شد و مرجعیت نام در علوم و قانون و دانش دین برای ایشان فراهم آمد هیئت حاکمه وقت که مرجعیت افراد بسیاری از موالی را در علوم و اقبال مردم را بسوی آنان ملاحظه نمودند و عنصر عرب را که کمتر توجهی به علم و دانش داشتند مورد تحقیر موالی یافتند جمعی از دانشمندان را با تهیه و تأمل ژندگی اشرافی و صرف مال بر بقاء اصاعت خویش در آورده و برای تحکیم موقعیت خود و حکومت عرب از آنان استفاده نموده ایشانرا بر آن داشتند تا با جعل احادیث و روایات و نظم اشعار بدفاع از عرب و حکومت عربی برخیزند و با ملت های دیگر بمجادله پردازند و مقام و حیثیت هیئت حاکمه را نسبت و مستقر سازند این رویه ادامه داشت و همیشه خلافت در خانواده عباسی استقرار یافت و ملل منوعه دیگر در قلمرو حکومت اعراب قرار گرفتند و اصول عقاید دین که تنها مجوز حکومت و محور حاکمیت اعراب بردن کران بود مورد حمله و هجوم واقع شد و در آراء و افکار مسلمین مستی و نزلتلی ایجاد گردید و بر سلسله دین فتوری وارد آمد هیئت حاکمه وقت خود را ناگزیر دید که با ترجمه علوم و دانش

یونان و غیره و استفاده از تجزیه و تحلیل مسائل عقلی و مزج آن با مسائل دینی علم کلام را بوجود آورد تا هم ولو بطور موقت به تقویت اصول عقاید دین قیام نماید و هم با استعانت از مصطلحات و نحوه استدلال و طریقه تجزیه و تحلیل قضایا با استحکام بنیان و اساس حکومت اقدام کند زیرا در مقابل ابراد مخالفین دین دیگر استناد به احادیث و یا آیات قرآنی که مورد قبول آنان نبود تأثیری نمیداشت و با پیرو و عنف و استفاده از زور و قدرت حکومت هم نمیتوانست عقول و افکار را قانع نماید و مخالفین را به ترك مخالفت وادارد بنا براین لازم بود برای اثبات مسائل دین از ادله عقلی استفاده شود و برای اقناع مخالفین از تجزیه و تحلیل منطقی و فلسفی استمداد گردد و درعین حال برای مشروعیت حکومت و تقویت بنیان آن دلیل و برهان بدست آورد و با آن حربه دوام حاکمیت اقلیت را بر اکثریت تثبیت نماید در هر حال با توجه بجهات مذکوره روشن میگردد که بچه علت و سبب خلفای عباسی نهضت علمی را ایجاد کردند زیرا اگر ایشان خود مقدم در این کار نمیشدند مسلم بود ملل متنوعه که در قلمرو حکومت آنان زندگی میکردند علماً و عملاً بمخالفت با ایشان برخاسته و برای رهایی خویش کوشش خواهند کرد چنانکه پس از مأمون قیامهای متعددی در اطراف و اکناف امپراطوری عباسیان بوقوع پیوست و در زمینه علوم و دانش هم مقاومت و مخالفتهایی ابراز گردید عقاید و آرائی بمخالفت با اصول عقاید دین هیئت حاکمه عنوان شد اگرچه بسیاری از آن گفتگوها و معارف بدست هیئت حاکمه از بین رفت و نابود گردید ولی کم و بیش در ضمن قیامها که نوعاً رنگ دینی داشتند و بالملازمه دارای عقاید و معتقداتی بودند بخوبی مساعی مردم محکوم را برای رهایی از قید رقیت و اسارت و بدست گرفتن سرنوشت خویش مینمایاند و کوشش آنان را در راه تحقق آمال و آرزوی خود نشان میدهد چون بنای کار بر اختصار است از توضیح بیشتر در اطراف تاریخ فلسفه و علوم شرق و نام مترجمین و مؤلفین و معرفی کتب ایشان خودداری میشود.

محمد شاهوردی

تهران - فروردین سال ۱۳۳۳

در ندوین این وجهیه از کتب ذیل استفاده شده است :

- ۱- دائرة المعارف بریضانیکا ۲- معاضرات الفلاسفه العامه و تاریخها تألیف استاد کونت دی جلارزا- اغلب حواشی قسمت طبیعیات متخذ از کتاب مذکور است
- ۳- کتاب نجاه ۴- کتاب الاشارات والتنبیها ۵- کتاب شفا .

قسمت دوم

ورود در عقاید و آراء خاصه فلسفی بوعلی سینا و بحث درباره آن را میتوان از جمله مسائل و مباحث بسیار غامض و مشکل دانست که شاید جز افرادی معدود که تن به رنج و زحمت این کار داده و تتبع و تفحص درباره آنرا تقبل کرده‌اند و جمیع اوقات خویش را صرف مطالعه کتب عدیده و رسائل متعدده و متنوعه ابن سینا نموده‌اند دیگران را قدرت خوض در این بحر بی‌پایان نباشد و بلکه آشنائی و یا صرفاً گذر کردن از کنار آن نیز خارج از حد اعراد عادی بوده و مخصوصاً آنانکه با بضاعتی مزجه‌ای چون این حقیر در این وادی وارد شده باشند و به مقصود نبرده و بهره‌ای از زحمت و تلاش خویش ندیده باید ترك آرزو کنند و برای دیگر روند و طی این راه ضولانی و دشوار را بعهده رهروان ورزیده و اساتید رنج‌دیده و زحمت کشیده بگذارند زیرا تفحص و استقصاء کامل درباره فلسفه و مکتب بوعلی سینا اگرچه بظاهر سهل و آسان می‌نماید و هر کسی که کتابی از حکمت خوانده و صباحی چند در خدمت اساتید فن تلمذ کرده باشد در هدایت حال شرح عقاید و آراء ابن سینا و توضیح و تبیین مسائل آنرا کاری دشوار نپنداشته و بغیال خود ممکن است با مراجعه مختصر بکتاب نجات اشارات و باشفا آنچه که در آنجا نوشته شده و مرقوم رفته است حکمت بوعلی دانسته و با ترجمه عباراتی از آن کتب خود را از دانایان و دانشمندان آراء وی بحساب آورد و چنان تصور کند یا بودن کتب مضبوطه و مضبوغه که انتساب آنها به بوعلی محل تردید و شبهه نیست مشکل دانستن آن بمرور است و فلسفه ابن سینا خارج از آنچه که در کتب مذکوره آمده است چیز دیگری نمیباشد و چون بوعلی سینا شارح و معارف فلسفه مشاء و بالجمله پیرو و مقلد ارسطو است

واجدا بشکاراتی در فلسفه نیست و بالنتیجه بوعلی سینا متفلسف است نه فیلسوف و در مسائل حکمت مقلد است و نه مجتهد بنا بر این جستجو و پژوهش در کتب وی برای آنکه مسائلی جدیدتر و یا از اصل تازه و نو تحصیل گردد کوشش بیفایده است و او را خارج از کتاب مبسوط و مفصل شفا آراء و نظریاتی نیست و چون آن کتاب هم از ابتداء تا انتها شرح کلام و آراء ارسطو است ورود در بحثی بعنوان عقاید و آراء خاصه بوعلی سینا جدای از فلسفه ارسطو میمورد و صرفاً عنوان تراشی است .

اینگونه قضاوت در حق شیخ الرئيس بنا بر مواردیکه ذیل ذکر خواهیم کرد دور از عقل و منطق است زیرا بوعلی سینا را با آن ذهن وقاد و عقل سرشار مقلد ارسطو دانستن خلاف فکر سلیم است و بقول استاد شیخ مصطفی عبدالرزاق استاد جاد مع الازهر مصر در کتاب موسوم به (تمهید لتاریخ الفلسفه الاسلامیه) در رد اظهار «ارنست رنان» در کتاب معروف وی بنام (ابن رشد و فلسفه او) «آیا کسی هست که گمان کند عقلی چون عقل ابن سینا مسائل جدیدی در فلسفه وارد نکرده و فقط مقلد ارسطو بوده است؟» چنین خردی اگر باشد مسلماً از فلسفه بوعلی سینا بی اطلاع بوده و به عمق آراء و عقاید وی آشنائی ندارد زیرا شیخ الرئيس در مقدمه کتاب منطق المشرقین که ما بنحو اختصار میاوریم میگوید «علت قیام بر تالیف کتاب آنست که جمعی از متعلمین کتب یونانیین و متفلسفین و خوانندگان کتب ما که برای عامیین پیروان متائین تالیف کردیم تصور کرده اند که خداوند کسی را در فلسفه جز بسوی یونانیها رهبری نمیکند و جز از طریق فلسفه ایشان رحمت او بایشان نمیرسد» ثابت میشود که تالیف کتاب حکمة المشرقیه که مقدمه آن منطق المشرقین است متضمن عقاید و آراء خاصه بوعلی سینا بوده و در آن کتاب استقلال فکر و نظر خویش را ارائه داده و ثابت کرده است فلسفه فقط خاص و مخصوص یونانیان نیست و دیگران را هم بر وضع نظریات فلسفی قدرت و اعتبار میباشد هر چند آن قسمت از کتاب حکمة المشرقیه که مربوط بمسائل فلسفی است مفقود گردیده و تا کنون بدست نیامده است ولی قسمت اول کتاب بنام منطق المشرقیین بخوبی استقلال نظر و فکر بوعلی سینا و قدرت او را بر انشاء و ابتکار در مسائل منطقی آشکار و واضح مینماید .

ابن طفیل اندلسی در کتاب «اسرار الحکمة المشرقیة» او «رساله حی بن یقظان مینویسد» شیخ ابوعلی به تعبیر آنچه که در کتب ارسطو طالیس آمده پرداخته و بنابر مذهب او جریان داده و در کتاب شفا در طریق فلسفه او منسلک گردیده است و در اول کتاب هم تصریح نموده است که در نزد اوحق و حقیقت غیر از آنچه زیست که در این کتاب ذکر شده و همانا کتاب مزبور را بنابر مذهب مشائین تالیف کرده است آنکس که حق را طالب است و خدشه و خللی در او نیست، باید بکتاب او در فلسفه المشرقیه مراجعه کند و آنکس که کثات شفا و کتب ارسطو طالیس را قرائت کرده باشد در اکثر از امور آندو را متفق میابد اگرچه در کتاب شفا اشیائی آمده است که از ارسطو بدست ما نرسیده است.

نامه شیخ الرئیس در اول کتاب «مباحثات» خطاب به ابو جعفر محمد بن حسین ابن مرزبان الکلی کاملاً نشان میدهد که بوعلی در فلسفه دارای نظریات مستقلی بوده و در بسیاری از مسائل با ارسطو یا بقول او صاحب المنطق اختلاف داشته است.

و در آن نامه مینویسد «کتابی تصنیف کرده‌ام و آنرا «انصاف» نام گذارده‌ام در این کتاب علما را بدو قسمت به مغربین و مشرقیین تقسیم کرده مشرقیین با مغربیین در مقام معارضه برآمده‌اند تا جائیکه خصومت محقق گردیده آنگاه انصاف را پیش آورده‌ام و این کتاب تقریباً مشتمل بر بیست و هشت هزار مسئله است».

کتاب مباحثات که مشتمل بر سئوال‌هایست که بهمنیار بن مرزبان (۱) و قسمتی هم ابو منصور زیله (۲) از شیخ خواسته‌اند تا پاسخ دهد که میتوان

۱ - ابو الحسن بهمنیار بن الرزبان در آذربایجان سکونت داشته و آنطور که نوشته‌اند پیرو مذهب مجوس بوده است و در حوالی سال ۴۳۰ هجری یا ۱۰۳۸ میلادی وفات یافته است.

۲ - ابو منصور بن الحسن بن طاهر بن زیله اصفهانی در سنه ۴۴۰ هجری یا ۱۰۴۸ میلادی وفات یافته است و تصانیف او عبارتند از «الاختصار من طبعیات الشفا» و «شرح رساله حی بن یقظان» و کتابی هم در نفس دارد و رسائل دیگری هم برشته تحریر در آورده است در ریاضیات و صناعات موسیقی مبتکر و عالم بوده است.

گفت آنچه که در این کتاب آمده آراء و نظریات مستقله بوعلی سینا در فلسفه میباشد کتاب «مباحثات» چنانکه بهیقی صاحب کتاب «تتمه صوان الحکمه» میگوید «غوامض مشکلات» را در بردارد و از این جهت در صعوبت و عسر در فهم و تعبیر ممتاز است زیرا کلماتین صور تطور فکری ابن سینا را در فلسفه و آراء خاصه او نشان میدهد.

در هر حال آنچه که میتوان درباره نظریات فلسفی ابن سینا گفت آنست که ابن سینا علاوه بر کتب نجات، اشارات و شفا که اکنون در دست است و سایر رسائل او که از هر جهت خود را پیروی آراء ارسطو نشان داده است موافقات دیگری داشته که عقاید خاصه او را در فلسفه روشن مینموده و متاسفانه مهمترین این کتب به نام «الانصاف» که در بیست مجلد بوده و ابن سینا خود چنانکه قبلاً اشاره شد میزان مسائل مطروحه و تفصیل آنرا در نامه بهمنیار ذکر کرده است بنا بر روایت ابن الاثیر در حوادث سنه ۴۲۵ در موقع استیلای ابوسهل احمد دینی بر اصفهان و نهب خزائن علاءالدوله که ابن سینا در خدمت او بود کتب ابن سینا هم بغارت رفت و شیخ در نامه بهمنیار وعده اعاده آنرا میدهد و بنی اضطراب احوال شیخ این اعاده را متعسر مینماید.

درباره کتاب «الانصاف» نسبت به فقدان جمیع یا بعضی از اجزاء آن بین مورخین اختلاف است و ما در مقام آن نیستیم که نسبت به کتاب مذکور وارد در بحث و تحقیق شویم فقط استفاده ای که از اشاره باین کتاب در اینجا میشود آنست که بوعلی سینا برخلاف گفته «ارنست رنان» و سایر مستشرقین که او را مثل ارسطو و شارح بیانات وی میدانند شخصاً صاحب نظر و دارای در مسائل فلسفی بوده و همانطور که درباره علت تالیف کتبی که آراء مشائیین را در آن آورده است تذکر داده آنرا برای کسانی نوشته است که فلسفه را خاش بونانیها میدانسته اند و الا از اینکه بوعلی سینا فیلسوف بوده نه متفلسف کفایت به «شرح کتاب حرف اللام» و تفسیر کتاب «اتولوجیا» و من «شرح تمطیوس احرف اللام» و «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لا رسطاطالیس» و «کتاب المباحثات» که بنا بر روایاتی کتاب المباحثات و شرح کتاب حرف اللام و کتب اتولوجیا از اجزاء باقی مانده کتاب مفصل و مشروح «الانصاف» است مراجعه شود.

اکنون در نظر نداریم درباره مسائلی که بوعلی سینا خود منشی و

مبتکرانست وارد بحث شویم زیرا این کار کوشش و سعی بسیار و زمان کافی و ممتد میخواید و نیز از عهده بکثیر هم خارج خواهد بود. بنا بر این فعلا و آنطور که تاحال مرسوم بوده و فلسفه بوعلی سینا را منحصر به کتب متداول وی بنام شفا - اشارات و نجات و پاره‌ای رسائل دیگر اومیدانستند ما هم به پیروی از رسم معمول بنحو اختصار بشرح مذهب فلسفی ابن سینا میپردازیم.

مذهب فلسفی ابن سینا یا مراجعه برساله معروف او بنام « رساله فی اقسام العلوم العقلیه » مشی و برا روشن مینماید. در این رساله ابن سینا برای خود را در ماهیت حکمت و اقسام و غایات آن بیان نموده که اکثر مصادر نظریات او مشائی و در پاره‌ای موارد افلاطونیست و با مقایسه آراء ابن سینا با این مصادر میتوان تشخیص داد چه آرائی را از یونان گرفته و کدام از آراء با اقوال ارسطو و افلاطونین مطابقت ندارد و میتوان گفت که عدم مطابقت و انحراف یا برای آنست که بوعلی سینا در مسئله‌ای از مسائل با توجه بدین اسلام نظریه دینی را برگزیده و یا آنکه به ترجمه‌های معدول از اصل یونانی اتکا کرده است و یا نظریه فارابی را در آن باره رجحان داده و یا خود بدعتی بکار برده است در هر حال برای دریافت بهتر و روشنتر موارد مذکوره رجوع بکتاب شفا که اهم کتب فلسفی ابن سینا است لازم بنظر میرسد.

تعریف حکمت - ابن سینا حکمت را صناعتی نظری میداند که انسان بوسیله آن از آنچه که در نفس خویش دارد استفاده کرده و از آنچه که عمل بدان برای انسان واجب است بهره‌مند گردد و سزاوار آنست که برای نفس خود کسب شرف نموده و باستکمال آن کوشد تا عالمی معقول و مستعد برای سعادت قهوای اخروی بر حسب ضاقت انسانی شود.

تقسیم حکمت - (۱) ابن سینا حکمت را بدو قسمت تقسیم میکنند -

۱- نظری مجرد ۲- عملی قسم نظری آنست که غایت و غرض آن حصول

۱ - از اقسامیکه بعد از آنکه روشن میگردد که حکمت در نظر ابن سینا به علم مرداف است و یا آنکه نمی‌توان بین حکمت و علم تجزیه قائل شد.

اعتقاد یقینی بحال موجوداتی است که وجود آنها متعلق بفعل انسان (۱) نباشد و مقصود از علم بآن موجودات برای تحصیل رای و نظر است چون علم توحید و علم هیئت.

قسم علمی آنست که غایت و غرض آن حصول اعتقاد یقینی بموجودات نیست بلکه اغلب مقصود آن حصول صحت رای در امریست که با کسب انسانی تحصیل میشود و از آن اکتساب خیر مینماید و مقصود از آن فقط حصول رای نیست بلکه حصول رای بخاطر عمل است (۲) بنابراین حکمت نظری حق است و غایت حکمت علمی خیر.

در نظر ابن سینا حکمت نظری به سه قسم قابل تقسیم است (۳) و عبارتند از: ۱- علم اسفل یا علم طبیعی ۲- علم اوسط یا علم ریاضی ۳- علم اعلی یا علم الهی و جزاین تقسیمات دیگری ندارد زیرا اموری که از آن بحث میشود یا از جمله امور نیست که حدود و وجود آن متعلق بماده جسمانی و

۱- این نظر مأخوذ از قول ارسطو است که میگوید ادراك علمی ادراك آنچیز نیست که ضروری بوده و قبول تغییر ننماید و بنابر تاویل قول ارسطو ابن سینا عقل انسانی را متفعل تعبیر نموده و متذکر این معنی است که جمیع اقسام علوم مذکورده مستقلا وجود داشته و وابستگی به ادراك عامل یعنی اعتبار فاعل ندارد و بالعجله تابع بعض اعتبارات مختلفه و متصرفه در آن نبیاشد و یکی از اسباب جهود فلسفه مدرسی و انواع آن همین رای بوده است.

۲- چون ممکنست تعریف ابن سینا در باره حکمت و اقسام آن قدری معقد باشد تا گریز از توضیح مختصر میباشیم. حکمت را اقداماتناهی میدانند که یوسيله آن انسان بر حسب وسع و طاقت سود با علم بموجودات از طریق تحقیق برهانی و علم واقعی نه بر سبیل ظن و تقلید به مرحله ای از تکامل و معرفت میرسد و عالم وجود را چنان با نظام کمال و تمامیت آن در نفس خویش نقش مینماید که عاملی مقول که از هر حیث مشابه با عالم عینی باشد برای حکم حاصل میگردد و با حصول این کمال مستعد درك سمات قصوی و وصول بختیر اسمو میشود حکمت نظری چون علم باشد که عالم مجدد است و آنرا صافی قدیم است و مثال حکمت علمی آنست که اکتساب ملکات فاضله نفسانی چگونه و ازاله ملکات رذیله بچه طریق امکان دارد و رفع مرض و تحصیل صحت بجهت شکل است علم نظری برای نفس معرفت است و حکمت علمی موثر در حیات افراد است حکمت نظری از آنرو که بمطلق معرفت تعلق دارد و معارف الهیه را محتویست علم اعلی دانسته و علمی را بدون و اخس شمرده اند.

۳- این تقسیم متخذ از ارسطو است بکتاب ماوراء الطبیعه و رجوع شود.

حرکت است. مثل فلک. عناصر اربعه و یا آنکه از جمله اموریست که وجود آن بماده و حرکت تعلق دارد و حدود آن متعلق بآنند و نباشد چون تربیع. تدویر. عدد و خواص آن و شق سوم اموریست که وجود و حدود آن محتاج به ماده و حرکت نباشد که این امور یا راجع بذوات است مثل ذات باری و یا راجع بصفات مثل وحدت. کثرت. علت. معلول. جزئیت. کلیت. تمامیت نقصان و شبیه باین معانی.

حکمت عملی هم بنا بر نظر ابن سینا بر سه قسم است. تدبیر انسان یا مخصوص بشخص واحد است یا اختصاص بفرد ندارد و آنکه مخصوص بفرد واحد نیست با شرکت دیگران ملازمه دارد و شرکت یا بر حسب اجتماع عائلی و منزیست و یا بحسب اجتماع مدنی بنا بر این قسم اول بما میاموزد که اخلاق و افعال انسانی چگونه باید باشد تا در حیات اولی و آخری سعادت مند گردد که کتاب ارسطو در اخلاق مشتمل بر این مراتب است.

قسم دوم چگونگی رفتار انسان را در منزل مشترک بین خود و زوجه و اولاد تعلیم میدهد و میاموزد چه تدبیری بکار باید برد تا آنکه وضعی منظم ایجاد نمود تا آن وضع بکسب سعادت شخص را متمکن گرداند و مودی رفاه و آسایش شود (۱).

قسم سوم مربوط به اصناف سیاسات و رئاسات و اجتماعات مدنی فاضله و رذیه است که دو کتاب سیاست تألیف ارسطو و افلاطون مشتمل بر آنست و آنچه که متعلق به نبوة و شریعت است در دو کتاب از «نوامیس» افلاطون در آن باره بحث شده است.

حکمت طبیعی بدو قسمت که قسمتی بمنزله اصل و قسمتی بمنزله فرع باشد تقسیم میشود و اقسامی که در مقام اصل جا دارند بهشت قسمت تقسیم میشوند. قسمی از امور بعامة طبیعات تعلق دارد مثل ماده. صورت. حرکت.

۱ - ارسطو اساس بحث در امور منزل و عامله را در کتاب سیاست خود بجاگزارد و نوشته است در این موضوع در جزء دیگر از کتاب بحث خواهد کرد ولیکن با تمام آن توفیق نیافت ابن سینا در باره تدبیر منزل و عامله بکتاب تألیف «ادونس» مراجعه میدهد این شخص و کتاب او شناخته نشده و ممکن است یکی از علای مشائی باشد و ممکن است اشاره ابن سینا به «آندرونیقوس» که یکی از دانشمندان مشائی است باشد که کتابی در تدبیر منزل نوشته است.

و تعلق حرکات به محرکات و اثبات آن به محرك اول که در کتاب سماع طبیعی مورد بحث قرار گرفته است و قسم ثانی معرف احوال اجسامی است که ارکان عالم بوده و عبارتند از سموات و متعلقات آن که در کتاب سماء العالم آمده است. قسم سوم معرف احوال کون و فساد است و کتاب کون و فساد شامل مباحث آن میباشد. قسم چهارم از احوالی که به عناصر اربعه قبل از امتزاج عارض میگردد صحبت میدارد و مشتمل سه مقاله از کتاب آثار علویه است قسم پنجم معرف حال کائنات معدنیه بوده و مقاله چهارم از کتاب آثار علویه راجع بآنست. قسم ششم معرف حال نباتات است و کتاب نبات در آن باره بحث میکند. قسم هفتم معرف حال کائنات حیوانیه و کتاب طبایع حیوان آنرا توضیح میدهد و قسم هشتم مشتمل بر معرفت نفس و قوای دراکه حیوانات و قوای درک انسان است و درباره بقای نفس پس از فساد بدن و اینکه نفس جوهری روحانی است بحث میکند که کتاب نفس و حس و محسوس شرح آنرا در بردارد (۱).

۱. تقسیم علوم طبیعی بهشت قسمت موافق آنچه زیست که در کتاب ارسطو در طبیعات آمده و از جهة مقارنه اینکه بین اسماء کتب ابن سینا و کتب ارسطو است این فرض ثابت میشود اسماء کتب ارسطو در موضوعات طبیعی بقرار ذیل است : ۱- کتاب در سماع طبیعی که به «در تعلیم طبیعات» یا «در طبیعات» هم ترجمه شده و دارای هشت جزء است - ۲ - کتاب در سماء که دارای چهار جزء است (کتابی «در عالم» هست که جزء کتب طبیعی ارسطو آورده اند ولی یکی از مشامین متأخر آنرا نوشته و امتزاجی از آراء مشائی و روافی است و معلوم نیست ابن سینا آنرا در مغلوط کرده است یا نه) کتاب دیگر در حدوث و فساد است که (در اینجا کون و فساد نامیده شده است) دارای دو جزء است ۳ و کتاب دیگر در حوادث سماویه یا جوهره که همان آثار علویه باشد و دارای چهار جزء است و اینطور بنظر میرسد که جزء چهارم آن جداگانه تألیف شده است ۴ کتاب دیگر در نبات است که از قرار معلوم مفقود شده است و کتاب دیگر در نبات که منضم به مجموعه طبیعات ارسطو گردیده و چاپ شده است متعلق بارسطو نیست و بنظر میرسد که مؤلف او نیکولا دمشقی باشد که در زمان میلاد در رومیه تدریس مینموده - و کتاب دیگر در تشریح حیوانات و وظائف اعضاء آنهاست و اسم آن ب شکل تحت الفظی (در تاریخ حیوانات) است و دارای ده جزء میباشد ولی جزء دهم از ارسطو نیست و بضمیمه آن کتابی در «نشأ حیوانات» است که پنج جزء دارد و دیگری در سیر حیوانات که جزء واحد است و بعد از کتب مذکوره سه کتاب در نفس است که هشت رساله بآن تعلق دارد از آن جمله رساله در حس و محسوس و دیگری در ذاکره و تذکار و سومی در نوم و یقظه و دیگری در منامات و رساله دیگر در تاویل منامات و دیگری در طول حیات و کوتاهی آن و رساله دیگر در حیات و موت و آخرین آن در تنفس .

اقسامی از حکمت طبیعی که در مقام فرع جادارند عبارتند از طب احکام نجوم که علمی تخمینی بوده و غرض از آن استدلال از اشکال کواکب بر احوال عالم و بلدان و اختیارات افراد و مسائل مربوط بآن است. علم فراست یکی دیگر از حکمت فرعیه است و غرض آن استدلال از شکل و خالق بر اخلاق اشخاص میباشد. و دیگر از اقسام حکمت فرعیه علم تعبیر است و غرض آن استدلال از تخیلات حکمیه بنا بر مشاهدات نفس از علم غیب بوده که قوه مخیله آنرا بمثال دیگر تصویر میکند و از جمله حکمت فرعیه علم طلسمات و از آنجمله نیز غیبیات است که غرض از آن امتزاج قوایی است که در جواهر عالم ارضی بوده و از آن قوه ای حادث میشود که آن قوه منشاء افعال غریبه واقع میگردد و دیگر از اقسام حکمت فرعیه علم کیمیا است.

علم اوسط یا حکمت ریاضی در نظر ابن سینا نیز دارای دو قسمت است قسمی اصلی که عبارتند از علم عدد - علم هندسه - علم هیئت و علم موسیقی و قسمی فرعی که آنها متفرع بر اصول چهارگانه مذکوره میباشد از آنجمله فروع عدد عبارتند از علم جمع و تفریق علم جبر و مقابله و از فروع هندسه - علم مساحت - علم حیل متحر که و علم جراثقان و علم اوزان و موازین و علم آلات جزئی و علم مناظر و مرایا و علم نقل میاه و از فروع علم هیئت - علم زیجات تفاوتیم و از فروع علم موسیقی اتخاذ آلات عجیه غریبه چون ارغل و شبیه بآن.

علم الهی یا حکمت متعالیه بنا بر نظر ابن سینا دارای پنج قسمت اصلیست و عبارتند از : ۱ - نظر در معرفت معانی عامه جمیع موجودات از هویت و حده کثرة وفاق خلاف تضاد قوه و فعل علت و معلول ۲ - نظر در اصول و مبادی چون علوم طبیعی - ریاضی - منطقی و نقض اراء فاسده آنها ۳ - نظر در اثبات حق اول و توحید و صفات او ۴ - نظر در اثبات جواهر اولیه روحانیه که از حیث منزلت اقرب مخلوقات با او میباشد از آنجمله اند علم در احوال ملائکه که رو بیان و اثبات جواهر روحانیه ثانوی که آنان ملائک موکله سموات و حماه عرش و مدبرات طبیعتند ۵ - در تسخیر جواهر جسمانیه سماویه و ارضیه برای جواهر روحانیه - اقسام مذکوره فلسفه اولی یعنی علم الهی نام دارد و کتاب ماوراء الطبیعه اوسطو مشتمل بر آنست.

علم الهی نیز دارای فروعی است که عبارتند از معرفت کیفیت نزول

وحی و اینکه مهبط وحی واجد خواصی است که از او معجزات مخالف با مجرای طبیعت صادر شده و از غیب خبر میدهد و همچنین ابرار اتقبا که بآنان الهام که شبه وحی است میرسد و کراماتی از ایشان که شبهه بمعجزه است سرمیزند و علم معادهم از فروع علم الهی محسوب است.

ابن سینا پس از تقسیم و توصیف حکمت بذکر اقسام علم منطق میبردازد زیرا ابن سینا چون سایر حکماء علم منطق را آلات کسب حکمة نظریه و عملیه دانسته و آنرا وسیله حفظ از ارتکاب سهو و غلط در استنباطات فکری میشارد و در «رساله فی اقسام العلوم العقلیه» بتجوذیل تقسیمات منطق را شرح میدهد.

منطق دارای نه قسمت است ۱- قسمت اول بین الفاظ و معانیست و کتاب ایساغوجی تصنیف «برفیریوس» (۱) که معروف به مدخل است درباره آن بحث میکند ۲- قسم دوم - درباره عدد معانی مفرد ذاتی که نسبت بجمیع موجودات عمومیت دارند بحث میکند و ماهیت این معانی بدون آنکه تحصیل وجود آن و یا قیام آن معانی در عقل مشروط بشرطی باشد توضیح داده میشود و کتاب معروف ارسطو بنام «قاطیغوریاس» بمعنی مقولات مشتمل بر آنست ۳- قسمت سوم راجع است به ترکیب معانی مفرد از نظر سلب و ایجاب و تألیف قضایا و خبر و احتمال صدق و کذب در آن که کتاب معروف ارسطو بنام «بارامینیاس» بمعنی «عبارة» مسائل مذکور را در بردارد ۴- قسم چهارم - ترکیب قضایا بکیفیتی که مؤلف دلیل شوند و اعاده علم از معلوم به مجبول نمایند که در اصطلاح آنرا قیاس گویند میباشد و کتاب ارسطو بنام «آنالوطیقا» یا تحلیل قیاسی مشتمل بر آنست ۵- قسم پنجم معرف شرائط قیاس است و طرز تألیف قضایائی که مقدمه قیاس بوده تا آنکه اکساب مسائل از طریق آن مختوم به یقین

۱- «برفیریوس» شاگرد افلوطین است و در قرن سوم بعد از میلاد میزیسته و کتاب او با اسم ایساغوجی یعنی «مدخل» معروف است و از آنجهت آنرا مدخل نام گزارد که برای ورود بمقولات ارسطو تحصیل و کسب آن لازم بنظر میرسیده است و کلیاتی را در آن نام برده و توضیح داده است که باعتبار او آن کلیات باید سابق بر مقولات ارسطو باشد و عرب کلیات مدخل را بجنس - نوع - فصل - خاصه و عرض ترجمه نموده اند که در کتب منطق بکلیات خمس مشهورند.

کردن توضیح میدهد و کتاب «انالوطیقا ثانیه» متعلق بارسطو حاوی مطالب مذکوره است ۶- قسم ششم- درباره جدل و مواضع کتب بحث از آن است که در کتاب ارسطو بنام «طویقا» شرح آن آمده است ۷- قسم هفتم مشتمل بر تعریف مغالطات بود و کتاب دیگر ارسطو بنام «سوفسطیقا» متضمن آنست ۸- قسم هشتم- مشتمل بر قیاسات خطایه است که در مغالطات جمهور مفید بوده و در کتاب ارسطو بنام «ریطوریقا» درباره آن بحث شده است ۹- قسم نهم راجع است بکلام شمری و اینکه کیفیت آن چگونه باید باشد و کتاب معروف ارسطو بنام «غرائطیقا» (شکل صحیح این نام معلوم نیست) متضمن آنست.

اکنون که از تقسیم حکمت و منطق بنا بر نظر ابن سینا فراغت حاصل شد بشرح موضوعات مذکوره میپردازیم- ابن سینا بطور کلی از آنجائیکه منطق را علم آای و وسیله صیانت انسان از سهو و اشتباه میداند در جمیع کتب اساسی فلسفی خود مقدمه ابواب منطق را مورد شرح و توضیح قرار داده تا مشتغلین بحکمت راه خلاف نیویند و با میزان منطق صحیح از تقسیم بازشناسند بنابراین مانیز در اول کار بشرح مختصر منطق بنا بر نظر و آراء ابن سینا میپردازیم.

تعریف منطق- در نظر ابن سینا منطق آلتی است که ذهن را از خصایص در هر تصور و تصدیقی مصون میدارد و عقیده دارد که منطق اسباب و نهج ایصال بحق را بمصاحب خود اعطا مینماید.

ابن سینا توضیح میدهد: هر گونه معرفت و علمی یا تصور است و یا تصدیق و تصور علم اول بوده و اکتساب آن بعد (۱) و یا آنچه که در مقام

۱- حد در نظر علمای منطق عبارتست از تعریف شیء بغواص ذاتی آن وحد را بچهار قسم تصور نموده اند ۱- حداسی و آن حدیست که از صور مفهومات برای شخص حاصل میشود یعنی آنچه که در هدایت حال از مفهوم لفظ تصور شود آنرا حداسی گویند ۲- حد لفظی حدی را گویند که در مقابل سؤال سائل اظهر از مسئول عنه باشد چون سؤال درباره اسد که اگر پاسخ داده شود آنرا شیر گویند لفظ شیر در نزد سائل اظهر و بالنتیجه درك مفهوم آن برای او آسانتر خواهد بود- ۳- حد رسمی و عبارتست از توضیح درباره لوازم خاصه شیء مسئول عنه چنانکه اگر گفته شود انسان چیست و بعنوان بقیه در صفحه بعد

حد قرار گیرد تحصیل میشود چون تصور (۱) ما در ماهیت انسان - و تصدیق از طریق قیاس تحصیل میگردد چون تصدیق باینکه کل را مبداء است . بنا براین حد و قیاس دو آلتی هستند که مجهولات را معلوم نموده و به مرحله رومت میرسانند. و هر يك از حد و قیاس ممکن است حقیقی و غیر حقیقی باشند ولیکن هر يك بر حسب حال خود منفعتی در بردارند و همچنین حد و قیاس ممکن است باطل باشند در حالیکه به حقیقی شباهت تمامی داشته باشند بنا براین فطرت انسانی در اکثر احوال کفایت تمیز بین اصناف مذکور را ننموده چه آنکه اگر این قوه تشخیص برای هر کس قابل حصول میبود هیچگاه بین عقلا در مسائل اختلافی پیش نیامد و هیچوقت برای فردی از آنان آراء متناقضی یافت نمیشد .

هر يك از قیاس و حد مولف از معانی معقوله است بتالیف محدود و برای هر يك از آن دو ماده و صورتی است که با حصول صورت می توان تالیف را تمام شده دانست .

و لذا منطق بصناعت نظری تعریف شده است تا روشن نماید از چه صور و موادی حد صحیح که حد حقیقی باشد و از چه صور و موادی قیاس صحیح که در حقیقت پیرهان تسمیه شده است تالیف یافته و حاصل

بقیه از صفحه بعد

ضاحك تعریف شود ضحك که از لوازم خاصه انسان است حد رسمی نام دارد - ۴ - حد حقیقی آنست که از تمام ماهیت شئی و حقیقت آن گفتگو کند چون در تعریف انسان که او جسمی است نامی حساس متحرك با اراده و ناطق و شرط حقیقی آنست که جمیع اجزاء از جنس و فصل و جمیع ذاتیات آن بکیفیتی که هیچيك از نظر دور نماند مورد تذکر قرار گیرد و لازم است اعم قبل از اخص و جنس قریب قبل از بعید بیاید و تعریف وقتی صحیح است که به حد حقیقی تعریف در آید .

۱- تصور بر حسب اسم تصور مفهوم شئی است که موجود در اعیان یعنی در خارج نباشد و تصور در موجودات و معدومات هر دو جاریست یعنی میتوان معدوم و موجود را تصور نمود ولی تصور بحسب حقیقه یعنی تصور ماهیت چیزی که وجود او معلوم و موجود باشد و شیخ میگوید آنچه که در ذهن حاصل شود یا صور ماهیات است یا اذعان و اعتراف و اعتقاد بمطابقت آن صور است با موجود که صور ماهیات موجود در ذهن را تصور و اذعان بمطابقت آنرا تصدیق گویند :

میگردد و نیز از چه صور و موادی حد قناعی یا باعتبار دیگر رسم (۱) ندارد میشود و همچنین منطق به ما میآموزد قیاس اقناعی از چه صور و موادی ترکیب یافته که اگر دارای قوت کافی و شبیه یقین باشد جدل نامیده شده و اگر ضعیف و ضعیفی در آید خطابی عنوان یافته است و نیز منطق تعلیم میدهد و معرفی مینماید که حد فاسد و قیاس فاسد که مغالطه نام دارد از چه مواد و صوری تالیف گردیده که برهانی بودن و یا جدلی بودن آن بنظر میاید در صورتیکه هیچیک از آنها نبوده و مغالطه ای پیش نیست. و منطق صور و ماده قیاسی را بدست میدهد که تخیلی بوده و نفس باستماع آن راغب است نه فقط ایجاد تصدیق نینماید بلکه بسط و فبضی از آن حاصل میشود و آنرا قیاس شهری گویند. بنا بر این آنکس که بعقیده ابن سینا مجهز به صناعت منطق گردد و مسائل و قوانین آنرا عمیقاً درک نماید و چو کلام معقول را از هر نوع و کیفیتی باشد تشخیص تواند داد و بنا بر همین عقیده است که میگوید «نسبت منطق در تعقل چون نسبت نحو بکلام و یا عروض بشعر است ولیکن فطره سلیبه ممکنست از نحو و عروض مستغنی باشد ولی فطرت انسانی بهر شکل که باشد نمیتواند از علم منطق بی نیاز گردد مگر آنکه مویید از باری تعالی باشد.»

ابن سینا مگوید چون مخاطبات نظری مولف از الفاظ است و افکار عقلی از اقوال عقلی تالیف شده اند و از آنجائیکه مفرد قبل از مولف قرار داد شرح و توضیح در باره مفرد باید مقدم از توضیح در باره مولف باشد بشرح ذیل.

- ۱ - لفظ مفرد آنستکه دلالت بر معنائی داشته و جزء از آن لفظ نمیتواند دلالت ذاتی بر جزء معنی داشته باشد مثل لفظ انسان.
- ۲ - لفظ مرکب یا موافق آنست که دلالت بر معنائی داشته باشد و دارای اجزائی باشد که از التیام اجزاء آن معنی جمله بدست آید مثل جمله «انسان راه میرود.»

۱ - ممکن است شئی با امتیازی که در پاره ای جهات از اشیاء دیگر دارد مفهوم و معلوم گردد یعنی به وادف و خواص تحت تعریف در آید نه بصفت ذاتیه و این تعریف را تعریف برسم گویند.

۳. لفظ مفرد کلی آنست که دلالت بر کثیرین که در معنی متفقند نماید خواه کثرت در وجود چون انسان یا کثرت در جواز توهم چون شمس.

۴. لفظ مفرد جزئی آنست که معنای او مافوق معنی واحد نباشد یعنی فقط دلالت بر يك معنی مشخص داشته باشد چون زید مشارالیه (۱)

ذاتی و عرضی - هر کلمی میتواند ذاتی و یا عرضی باشد - ذاتی آنست که مقوم ماهیت شیئی یعنی قوام ذات شئی باوست چون انسان و حیوان که علم بمفهوم ذاتی انسان بدون آنکه حیوان بودن او معلوم گردد میسر نیست و آنچه که ذاتی نیست مثل مجموع زوایای يك مثلث مساوی بادو قائمه در مثلث و چون سواد برای انسان که آنچه که ذاتی نباشد عرضی خواهد بود - گاهی اشتباه میشود و گمان می کنند این عرض همانست که در مقابل جوهر قرار میگیرد در صورتیکه عرض ممکنست جوهری باشد چون سفید و عرض غیر جوهری چون سفیدی ابن سینا نظریه « بر فیر یوس » را که قبلا بآن اشاره شد پسندیده و موضوعاتی را که او در کتاب خود موسوم به «مدخل» آورده و در آن باره بحث کرده است پذیرفته و در منطق خود بر او رفته است و الفاظ خمسه یا الفاظ کلیه خمه را که در کتب منطق به کلیات خمس مشهور است مورد توجه قرار داده و میگوید :

۱ - بنا بر گفته قدما رکن منطق الفاظ است و بصحت و بطلان مسائل منطقی هم چون مؤلف از الفاظ میباشند وابستگی بلفظ دارند نسبت بمنطق ارسطو که سایر حکمای قدیم هم عینا آنرا معتبر شناخته و مورد درس و بحث قرار داده اند و تا زمان حاضر هم در دانشگاهها تدریس میشود اشکالات و ایرادات سختی از طرف پاره ای از علما و بخصوص در قرن هفدهم که اروپا میرفت از زیر سلطه فلسفه مدرسی و یونانی خلاص شود وارد شده و منطق ارسطو را کافی برا کشف مجهولات ندانسته و آنرا مردود شناخته اند از آنجمله « بیکن » دانشمند انگلیسی در کتاب خود موسوم به «دری شرف علوم» میگوید «رکن منطق ارسطو بر لفظ قرار دارد و از جمله اسباب ضعف آن آنست که حجج مرکب از قضایا بوده و قضایا مؤلف از الفاظند و الفاظ جز آثار متداوله بین مردم و اشارات به مدركات جمهور در باره اشیاء مدركات آن نیست و نمیتوان بصحت قضایائی که مؤلف از الفاظند اطمینان یافت» « دکارت » نیز در مقاله خود موسوم به « اسلوب » میگوید : قواعد منطق باصحت و اتقانی که دارد مجهولی را معلوم نمیکند و فقط باره ای اصطلاحات می آموزد که بقوه تفهیم و بیان میافزاید .

کلیات خمس عبارتند از ۱- جنس ۲- نوع ۳- فعل ۴- خاصه ۵- رض عام. آنچه که عامتر از او نباشد و بر کثرتی از مختلف الانواع دلالت کند آنرا جنس گویند چون حیوان که بر انسان و حیوان بمعنی اخص دلالت دارد و نوع بر کثرتی دلالت خواهد داشت که متفق الحقیقه باشند چون انسان و فصل آن کلی ذاتی را گویند که بر تمیز نوعی از انواع تحت جنس اطلاق میشود مثل ناطقیت در انسان و خاصه آن کلی دال بر نوع واحدی را گویند که در جواب سؤال نه ذات بلکه عرض گفته میشود مثل ضاحک برای انسان و عرض عام عبارتست از هر کلی مفرد عرضی که در معنای آن انواع کثیری شرکت داشته باشند مثل سفیدی بوعلی سینا برای ورود در مسائل مهمتر منطق و قضایای مولف و از آنچه که قضایا ضروری باید ترکیب گردند به بحث پرداخته و بشرح در باره آنان اقدام کرده است موارد مذکوره عبارتند از :

۱- اعیان - اوهام - الفاظ و کتابات - شی ممکن است عین موجود در خارج باشد و یا صورت موجود در وهم یا عقل که آن صور مأخوذ از وجود خارجی شی است این دو شکل از موجودیت در نواحی و امم مورد اختلاف نیست اما الفاظ که بر صورت موجود در وهم و با عقل دلالت دارند و کتابت که دال بر لفظ است بر حسب اختلاف نواحی و امم مختلف میشوند.

بوعلی سینا پس از آنکه بشرح مذکور علل اتفاق و اختلاف در اعیان و اوهام را بیان میکند بشرح اسم - کلمه و اداه که با اصطلاح نحو یون همان اسم و فعل و حرف باشد میپردازد و سپس «قول» را تعریف میکند که قبلا در تعریف مرکب شرح آن داده شده است - پس از ذکر مقدمات مزبوره وارد تعریف اجزاء قضایای منطقی شده و بکیفیت ذیل هر یک را توصیف می نماید .

۱- «قضیه و خبر» - قضیه و خبر قولیست که حاکی از نسبت بین دو شی بوده و احتمال صدق و کذب در آن رود یعنی ترکیب قضیه عبارتست از موضوع محمول و رابطه .

۲- محمول محکوم به را گویند که باعتبار نسبت آن بموضوع ممکن است منفی یا مثبت باشد.

۳- موضوع آنست که حکم بر آن بار میشود بدینمعنی که برای

موضوع چیزی را موجود میدانیم یا چیزی را از او سلب مینمائیم و علی ای حال باعتباری منفی و باعتباری مثبت خواهد بود و تصویر موضوع و محمول در جمله «حسن نویسنده است» چنین است که حسن موضوع نویسنده محمول و نوشتن برای حسن موجود خواهد بود.

۴- جهات سه قسم است ۱- واجب که دلالت بردوام وجود دارد و ممتنع دال بر دوام عدم است و ممکن که بردوام وجود و عدم دلالتی ندارد.

۵- مقدمه - قولیست که چیزی را برای چیز دیگر ایجاب کرد و یا از آن سلب مینماید.

۶- ضروریات - هر چیزی که در پیشگاه عقل موصوف بوصفی باشد و مادام که عین ذات موجود باشد بنحو دائم یا غیردائم وصف موجود خواهد بود چون هر متحرکی بالضروره جسم است.

چون بنای ما در این وجیزه بر اختصار است از ذکر شکل قضایا که آیا حملیه است یا شرطیه متصله است یا منفصله موجبیه است یا سالبیه کلیه است یا جزئیه مخصوصه است یا مطلقه میگذریم و همچنین در مواد قضایا تنائی بودن یا ثلاثی معدوله بودن یا بسیطه وارد نمیشویم از تناقض و عکس هم صرف نظر مینمائیم و به تعریف قیاس و قیاس اقترانی میپردازیم و سپس به برهان و آنچه که ما را کمک و یاری میدهد عطف توجه مینمائیم.

بوعنی سینا یس از ذکر مقدمات قیاس که بیان معانی مفرد و وجوه دلالت الفاظ بر آن و کیفیت تالیف معانی به ترکیب خبری مشتمل بر موضوع و محمول که موسوم به قضیه و احکام آن باشد فراغت حاصل میکند به بیان قیاس وارد میشود و آنرا چنین تعریف میکنند.

تعریف قیاس - قیاس بنظر ابن سینا مواف از اقوالیست که در صورت وضع، قول دیگری نه بالعرض بلکه اضطراراً و ضرورت بدست میاید که نتیجه آن حصول تصدیق است.

تقسیم قیاس - قیاس با اقترانی و استثنائی تقسیم میشود و قیاس اقترانی به حمی صرف و شرعی صرف و مختلط منقسم شده اند و ما برای رعایت اختصار وارد جزئیات نمیشویم فقط به تعریف قیاس اقترانی و آنهم قسمت حمی آن که بجزمی هم نام گذاری شده میپردازیم چه آنکه این نوع از قیاس

را شکل اول و بدیهی الاشاج دانسته اند .

قیاس اقترانی - مرکب از دو مقدمه است «مثل هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی محدث لازم میاید که جسم محدث باشد» و هر مقدمه ای مشتمل بر موضوع و محمول است که مجموع آنها یکدیگر از تحلیل بدست آید چهار مقدمه خواهد بود جز آنکه یکی از چهار مکرر میگردد بنابراین میتوان مجموع مقدمات را سه دانست متکرر را حد وسط گویند و باقی را طرفین و رأسین خوانند طرفی را که بخواییم محمول لازم قرار دهیم طرف اکبر نام دارد و آنچه که موضوع لازم واقع شود طرف اصغر نامیده میشود و مقدمه ای که طرف اکبر در آن باشد کبری و مقدمه دیگری که متضمن طرف اصغر باشد صغری گویند تالیف صغری و کبری را قرینه و هیئت اقتران را شکل خوانده اند و قرینه ای که از ذات آن قول دیگری لازم آید قیاس نام دارد «Syllogism» و لازم مادامیکه لازم نشده است بلکه قیاس بسباق آن رود مطلوب تسمیه گردیده و اگر لازم شد نتیجه نام خواهد داشت.

برهان - در تصور و تصدیق هر علمی یا معنائی را تصویر مینماید یا تصدیقی (۱) را ایجاد میکند و چه بسا تصوراتی که تصدیقی در پی ندارند - مفردات بنابر رای ابن سینا نمیتوانند مورد تصدیق و تکذیب قرار گیرند - هر تصدیق و یا تصویری ممکن است در نتیجه بحث و فحوص مکتسب واقع شوند و یا بشکل ابتدائی و بدون آنکه مسبوق بسابقه ای باشد حاصل آیند .

آنچه که اکتساب تصدیق را میسر مینماید قیاس و یا اموری شبیه بآنست و اکتساب تصور با «حد» و اموری شبیه بآن بوجهی که قبلا متذکر شدیم حاصل میگردد . بنابر نظر ابن سینا قیاس دارای اجزاء مصدق و متصور است «حد» فقط از اجزاء متصوره ترکیب یافته است. بدیهی است که اجزاء الی غیرالنهایی نیستند تا آنکه حصول علم با اکتساب اجزاء دیگری که شأن آن اجزاء نیز غیرالنهایی بودن است امکان داشته باشد زیرا امکان تحصیل علم بشکل مذکور میسر نمیشود و لذا امور به مصدقات و متصورات بالا واسطه

۱- ابن سینا از تصدیق اذعان بحقیقی بودن امر را اراده میکند و در نظر او حقیقی صفت کائنات و احدث نهایی نیست بلکه جمله امور از قبیل محسوسات مقولات بنا بر عقیده وی حقیقی هستند .

منتهی میگرد یعنی تصدیقات و تصوراتی که معلوم بودن آنها احتیاج به کسب اجزاء دیگری ندارد : اینک مصدقات بالا واسطه که بنا بر عقیده ابن سینا علم ما را ایجاد میکند بر می شماریم :

۱- محسوسات - اموری هستند که حس وقوع آنها تصدیق میکند مانند سفیدی برف و نور آفتاب و امثال آن .

۲- مجربات - اموریست که حس با شرکت قیاس تصدیق بر وقوع آنها مینماید بدین توضیح که در احساس ما وجود شئی برای ایجاد شئی دیگر مکرر گردد چون حرکات مرصوده سماویات که وقوع آنها ممکن است دو بدو امر اتفاقی و عرضی فرض شود ولی با تکرار آنها و عدم وقوع اختلافی در ذکر و احساس ما تصدیق تحصیل میشود و اجتماع احساس و ذکر با قیاس بر حلقه ای میرسد که نفس به تصدیق آنها قیام نموده و غدغن است که شأن حرکت کواکب و سماویات همانا تغییر فصول و سایر آثار مترتبه بر آنهاست .

۳- متواترات - امور تصدیق شده ایست که از تواتر اخبار تحصیل میگردد و نمیتوان آنها را محمول بر توطئه بر کذب از جهت اغراض خاصی فرض نمود چون ضرورت تصدیق ما بر وجود شهرهای موجود در جهان اگر چه ما خود آنها را مشاهده نکرده باشیم .

۴- مقبولات - آراء مصدقیست که از اشخاص موثق مسموع افتد و آن امور به راجع است بامور سماوی یا نتیجه فکر فردی که از او هام خارج باشد مثل اعتقاد باموری که از ائمه شرائع رسیده و مورد قبول یافته است (قبل از آنکه تحقق آنها برهان تصدیق کرده باشد)

همه وهمیات - آرائیست که وهم بنا بر تبعیت از حس اعتقاد بآن را ایجاد مینماید مثل اعتقاد به غیر متناهی بودن ملاء و یا منتهی شدن کل بخلاء که این دو مورد بنا بر نظر ابن سینا از وهمیات کاذبه بوده و وهمیات صادقه که عقل نیز از آنها تبعیت دارد موجودند چنانکه گفته اند جسم واحد در وقت واحد در دو مکان نخواهد بود و همیات از اینگونه بطوریکه ابن سینا میگوید در بادی امر قابل تمیز از اولیات عقلیه نیست و فطره بر عقلی بودن آنها شهادت میدهد ولی بطور کلی فطره انسانی آنچه را که ایجاد نماید میتواند صادق آید بلکه تنها فطره عقلیست که مصدقات صادقه را تمیز نمیدهد و فطره ذهنی چه بسا که بامور کاذبه منتهی میگردد .

۶- ذائعات - عبارتست از مقدمات و آراء مشهوره و محموده اینکه تصدیق بدان واجب است و این تصدیق از جهة شهادت مردم است مثلا باینکه عدل جمیل است و یا بنا بر شهادت اکثریت یا شهادت علما یا اکثر ایشان یا افضل آنان در چیزی که مخالف با رأی جمهور نیست و ذائعات نه از باب ذات و نفس اوست که فطره مورد تصدیق قرار میگیرد زیرا آنچه که ذائعات باشد از اولیات عقلی و وهمی نبوده بلکه غیر فطریست (۱) و لکن در نزد نفوس مقرر و مقبول افتاده بدان علت که عادت مستمرا بر آن جاری گردیده است و چه بسا محبت سالم و مصالحی که انسان ناگزیر از آن و محتاج بآن است و یا اخلاقیاتی از قبیل حیا و استناس داهی بر مقبولیت ذائعات واقع شده یا سنن قدیمه ایست که منسوخ نشده و یا از جمله امور است که براستقرار کنیزه بنیان گرفته و استحکام یافته است.

۷- مضمونات - آرائیست که مورد وقوع تصدیق قرار میگیرند و ذهن هم امکان نقیض آنرا بخاطر میاورد ولی در عین حال بآنچه که گمان برده مایل تر است. ولی اگر نقیض آن رأی بذهن عرضه شود و قبول ننماید مضمون صرف نبوده و در تحت این شرح معتقد نام دارد.

۸- مخیلات - مقدماتیست که برای حصول تصدیق بکار نمیروند بلکه عبارتست از اینکه چیزی را انسان چیز دیگر یا صفتی و آثاری را اثری جز آنچه که واقع و حقیقت است بداند و اگر تنفیر نفس و یا ترغیب آن به تبع مخیلات حاصل میشود چنانکه عمل را تلخ خیال کنند و از خوردن آن متنفر گردند و یا آنکه تهور را شجاعت و جبن را احتیاط نمایش دهند که طبع بدان راغب گردد.

۹- اولیات - عبارتست از قضایا یا مقدماتی که در نفس انسان از جهة

۱ - یعنی ذائعات ممکن است مورد شك و تردید واقع شود و بخلاف اولیات عقلیه و وهمیات صادق فطریه که منوط بخلقت واحد اصلبه عقلی و وهمی (تابع حس) ظاهر در اکثریت قریب باتفاق مردم میباشند یعنی اکثریت مردم که فطره صحیح دارند در اولیات عقلیه و وهمیات صادق برهه شك و خلاف یا خطا نمیروند -

قوه عقلیه احوادث میشوند بدون آنکه جز ذوات (۱) آن قضایا یا مقدمات سبب دیگری موجب تصدیق گردد و آن قوه مفکره ایست که جامع بین بسائط بر سبیل ایجاب و سلب است. زیرا وقتی که بسائط از معانی حادث گردید و حدوث آن بسائط در نفس انسانی خواه بکمک حس یا خیال و یا بوجه دیگر حاصل آید و فکرت جامعه بتالیف آن بسائط میردازد لازم میاید ذهن ابتدا وبدون علت دیگری آنرا تصدیق کند بدون آنکه شاعر برتالیف آن فی الحال باشد و بلکه انسان تصور میکند دائما بآن تالیف و نتیجه آگاه بوده و علم داشته است مثلا در این قضیه «کل اعظم از جزء است» از حس واستقراء در این باره استفاده نمیشود - ممکن است حس افاده تصور کل - اعظم و جزء را بنماید ولی تصدیق باین قضیه جلی بوده و همیات صادقه ای که قبلان توضیح داده شد نیز از این جمله است. تا اینجا مبادی علم و دور کن اصلی که تصدیق و تصور باشند بیان گردید و نرخ ندادیم که مصدقات بلافاصله چیست و مبادی معرفت در نزد این سینا چگونه بوده و کدام است و اینک به تعریف برهان و مختصری از وجوه و متعلقات آن بنا بر نظریه این سینا میپردازیم.

برهان - برهان قیاسیست که از یقینیات تالیف یافته و از آن نتیجه یقینی حاصل میشود و یقینیات عبارتند از اولیات و ملحقات آن از آن جمله و همیات صادقه و تجربیات و متواترات و محسوسات.

بوعلی سینا ذائعات مقبولات و مضمونانات را بشرحیکه گذشت خارج از یقینیات میداند و آنها را از مبادی معرفت نمیشمارد. بلافاصله تعریف برهان از ذکر خصوصیات و جزئیات آن و اقسام براهین از برهان مطلق - برهان «لم» و برهان «ان» میگذریم و همچنین از امهات مطالب چون مطلب «هل» مطلب «ما» و مطلب «لم» و مطلب «ای» صرف نظر میکنیم.

همانطور که هر علمی واجد موضوعات - مسائل و مقدمات یا مبادیست بر همین سه دارای مسائل - مقدمات و موضوعات میباشد.

۱ - مبنای این رأی بوجود جمله مصدقات بلاواسطه است چنانکه میتوان گفت این عقیده شخص کوری را که نسبت بین کثرت و وحده را نمیداند و ندیده است بنا بر اولیات عقیده باید تسلیم باضافه کثرت و وحدت گردد و این رأی بر عدم انتقاد مبادی اولی نیز دلالت دارد و اگر فلسفه مشائیه و افلاطونیه و فروع آن دو مکتب بر این پایه قرار دارد.

موضوعات - عبارتند از اموری که در علوم قرار گرفته و اغراض ذاتیه آنها مطلوب است مثل مقدار در هندسه و عدد در حساب و مثل جسم از جهة حرکت و سکون در علم طبیعی و چون وجود وحدت در علم الهی و برای هر يك از این موضوعات اغراض ذاتیه است که مخصوص باوست چون زوج و فرد دو عدد و مثل استحاله و نمو و زبول و غیره برای جسم طبیعی و مثل قوه و فعل و تمام و نقصان حدوث و قدم و شبیه بآن برای موجود .

مقدمات براهین بایستی صادق یقینی و ذاتی باشند و ناچار است به مقدمات اولیه منتهی شود که هم کلیت داشته باشد و هم ضرورت و برای رعایت اختصار از حمل ذاتی به تعریف مقدمه اولیه و کلیت میگذریم.

مسائل براهانیه عبارتند از قضایای مخصوص بعلم و بالتبجه احوال موضوعات بوسیله براهان بحث میشود و بر مسائل براهان اقامه میگردد و براهان در این دو با مقدمات آن بدست میآید.

بنابر نظر ابن سینا قبل از آشنائی به براهین اصولی را باید آموخت و آن اصول سه نوع است و عبارتند ۱- حدود ۲- اوضاع ۳- مقدمات حدود افاده تصویری میکند که از موضوعات صناعت و عوارض آن نیست مثل آنکه نقطه طرفی است که جزئی برای آن نیست و بدیهیست این بیان افاده تصدیق نکرده و ایجاب و سلب هم در آن راه ندارد - اوضاع مقدماتیست که فی نفسه روشن و واضح و مدلل نیست ولیکن متعلم یا در علم دیگر و یا بعد از چندی در همین علم بدان بر میخورد و بر تسلیم باو و بیان بآن وارد میشود چنانکه در اوائل هندسه میگویند بین دو نقطه مفروض بیش از يك خط مستقیم نمیتوان رسم کرد مقدمات مثل آنکه میگویند مقادیر متساویه با مقدار متساویند .

تا اینجا امهات مطالب منطقی بنحو اختصار کامل بنا بر رأی و عقیده ابن سینا توضیح داده شد و روشن گردید مبادی معرفت و شکل استنتاج از مسائل در نظر ابن سینا چگونه است و ایشك متمم آنرا که راجع به تعریف اشیاء باشد مورد بحث قرار میدهم - ابن سینا معتقد است که هر گونه معرفت و علمی یا بنحو تصور است و یا تصدیق و یا بیان میکند علم بذوات اشیاء تصور نامیده میشود و علم بنسبت این ذوات بعضی با بعضی دیگر بطریق سلب و ایجاب تصدیق نام دارد .

وصول بتصدیق باحجت ممکنست و وصول بتصور تام با «حد» اشیاء موجوده یا از قبیل اعیان شخصیه هستند چون زید و این درخت و این شهر یا از باب امور کلیه اند چون انسان - شهر - درخت و غیره .

فرق بین کلی و جزئی و چگونگی احلاق هر يك از آنها و قبلا اشاره شده است. کلیاتی که در اینجا مورد توجه است کلیاتیست که در برهین استعمال میشوند علم، بکلی گاه بطور اجمال است مثل مفهوم از مجرد اسم و سایر اسماء و القاب یا انواع و اجناس و گاه مفهوم کلی بوجه تفصیل و محیط بجمیع ذاتیاتست که قوام شئی بدان بوده و در ذهن از سایرین ممتاز گردیده و امتیاز آنها تام باشد این شکل از تفهیم و تعریف را «حد» گویند و اگر تنها تعریف شرح اسم بوده و ذاتیات مقومه یافت نشود و مفهوم کلی با صفات ذاتیه مقومه انجام نگیرد اجناس و انواع و فصول در آن تعریف راه نداشته باشد و فقط از راه عوارض و خواص تعریف شود آنرا «رسم» گویند . و برای رعایت اختصار از توضیح حد و رسم ناقص میگذریم و بطور اجمال تعریف حد در نظر ابن سینا عبارتست از قول دال بر ماهیت شئی و قول موافق از اعراض شئی و خواص آن تعریف رسم است و لامعاله بنظر او «حد» مرکب از جنس شئی و فصل ذاتی اوست و آنچه که جنس و فصلی نداشته باشد دارای حد نبوده و تحت تعریف حدی قرار نمیگیرد و از آنجائی که «حد» تام باید مرکب از جنس و فصل ذاتی شئی باشد لذا علل ذاتیه که همان علل اربعه باشند و اجناس عشره که مقولات عشره هم نام دارد داخل در حدود اشیاء می شوند بنابراین برای بیان حد شئی لازمست آنچه را که بخواهیم حدش را تعیین کنیم اول بار باید دید بکدام جنس از جمله مقولات عشره تعلق دارد و سپس با در نظر گرفتن جمیع محمولات مقومه او در آن جنس و عللی که در آن موجود است میتوان علم به مفهوم و تعریف آن بر حد تام پیدا نمود - اینك اجناس عشره و علل اربعه را ذیلا شرح میدهیم -

اجناس عشره - عبارتند: از ۱ - جوهر ۲ - کم ۳ - کیف ۴ - مضاف ۵ - این ۶ - متى ۷ - وضع ۸ - ملك ۹ - فعل ۱۰ - انفعال .

بنابر تعریف ابن سینا جوهر آنست که وجود ذات او در موضوع نباشد یا «موجود لانی الموضوع» یعنی جوهر قائم بذات خود است و از موضوع محل قریبی را اراده میکند که بنفس خود قائم است نه بنقویم شئی حال در آن یا به عبارت

دیگر محلیست که مستغنی از حال است چون رنگ جسم که ماهیت جسم قائم و متقوم بلون نیست بلکه لون حال و عارضی بوده و بعد از قوام ماهیت جسم بذاته بدان ملحق میشود. دیگر از اجناس عشره «کم» است و آنچه زیر است که ذاتا قبول مساوات و الله مساوات و تجزی میکند و آن یا متصل است باین معنی که برای اجزاء او بالقوه حد مشترک است که در آن متحد میشوند چون نقطه برای خط و یا آنکه منفصل است که برای اجزاء او اتحادی نه بقوه و نه بفعل نمی توان فرض کرد چون عدد. متصل ممکنست ذاوضع باشد یا عدم الوضع ذاوضع آنستکه برای اجزاء او اتصال و ثبات باشد و امکان اشاره بهر یک از آنها نسبت بدیگری که در کجا قرار گرفته میسر گردد و دیگر از شرایط ذاوضع آنستکه پاره ای از این اجزاء از جهت واحده ای قبول قسمت میکنند یعنی قابل تقسیمند چون خط و اجزائی که از سه جهت تقسیم میشوند که بعضی بر بعضی میشوند چون سطح و اجزائی که از سه جهت تقسیم میشوند که بعضی بر بعضی دیگر قائمند چون جسم مکان نیز در نظر این سینا ذووضع است زیرا بعقیده او مکان سطح باطن از جسم حاویست و زمان که بنا بر رای ابن سینا مقدار حرکت است دارای وضع نیست و اگرچه اتصال برای آن فرض میگردد و ماضی و مستقبل آن در طرفی که «آن» باشد متحد میشوند اما از آنجائی که اجزاء زمان معأ ایجاد نمی گردند ذاوضع نخواهد بود و دیگر از اجزاء عشره مضاف و یا اضافه است و آن معنائیست که وجود آن باقیاس بوجود شئی دیگر قابل درك خواهد بود و جز آن وجود دیگری ندارد مثل ابوابه باقیاس بشبوت. کیف و آن عبارتست از هر گونه هیئت قاره در جسم که اعتبار وجود آن در جسم نسبتی برای جسم به خارج و همچنین برای اجزاء آن ایجاب نمینماید و برای کیف اعتباری نیست تا با توجه بآن اعتبار واجد جزئی گردد مثل بیاض و سواد و تریع برای سطح و استقامت خط و مردیت عدد. دیگر از مقولات «این» است و مراد از آن نسبت جوهر بمکان اشغالی اوست و هر جسمی دارای «این» است. دیگر از مقولات «متی» است و آن عبارتست از نسبت شئی بزمان محدود. وضع - و آن عبارتست از بودن جسم بعیشیتی که برای اجزاء بعضی آن بیعضی دیگر نسبتی بانحراف یا موازاة و یا جهات باشد. دیگر از مقولات «ملك» است و به «جده» نیز تسمیه شده است و معنی محضی از آن عبارتست از نسبت جسم بجسم که منطبق بر جمیع بسط جسم یا بر بعضی آن باشد و آن یا

طبیعی است مثل پوست حیوان و یا ارادی است چون لباس انسان دیگر از مقولات « فعل » است و آن عبارتست از نسبت جوهر با امر موجودی غیر قارالذات که پیوسته در حال تعدد و تصرف باشد چون تسخین و تبرید و « افعال » که یکی دیگر از مقولات است عبارتست از نسبت جوهر متغیر به سبب متغیر چه آنکه هر منفعلی فاعلی دارد و هر گرمای سرمایی از گرم کننده و سرد کننده ایجاد میشود .

اقسام علل - این سینا بموجب تقسیم ارسطو علل را بچهار معنی اطلاق مینماید اسعلة فاعلی که از او حرکت صادر گردیده و مسبب وجود شئی است مثل نجار برای ایجاد کرسی و پدر در مورد بوجود آوردن طفل ۲- علت مادی که از وجود او وجود شئی تکوین میگردد مثل چوب برای کرسی علت صوری که صورت هر چیزی را جمع بآ نیست و تا صورت مقترن با ماده نباشد شئی تکوین نمی گردد مثل صورت کرسی ۴ - علت غائی که باعث ایجاد بوده و شئی بخاطر آن مطلوب بوجود میاید چون سکونت در خانه و جلوس بر کرسی و هر يك از این علل یا قریب است یا بعید یا بالقوه است یا بالفعل و یا خاصه و یا عامه و یا بالذات و یا بالعرض و در اشياء علل مذکوره بطور واحد و بطور جمع یافت میشوند و برای رعایت اختصار از ذکر جزئیات مذکوره صرف نظر میکنیم و بحث در منطق این سینا را در اینجا خاتمه میدهیم .

حکمت ابن سینا

بصورتیکه در اوائل و در قسمت تقسیم حکمت بنظری و عملی ملاحظه شد حکمت نظری بنابر نظریه ابن سینا علم اسفل یا طبیعی و علم اوسط یا ریاضی و علم اعلی یا الهی تقسیم میشود و ابن سینا در بحث حکمت نظری بتقلید از ارسطو از علم اسفل یا طبیعی شروع مینماید بدیهی است این تقلید بنحویکه در مقدمه این مقال ذکر شد برای آنست که بوعلی سینا در کتب نجات و شفا بشرح حکمت مشائیین پرداخته و ناگزیر از آن بوده

است که تقسیمات ارسطو واضح حکمت مشائین را هم در بحث راجع بآن متابعت نماید بنابراین در گفتگوی از فلسفه ابن سینا باید بحث در طبیعیات را مقدم بر سایر قسمتها شروع نمود.

طبیعیات - ابن سینا همانطور که در تعریف حکمت زنا را بصناعتی نظری تعریف کرده است طبیعیات را نیز که یکی از اقسام ثلاثه آنست بصناعت نظری میداند و میگوید علم طبیعی صناعت نظریست و موضوع آن اجسام موجوده ایست که در معرض تغیر و تبدل قرار گرفته و موصوف بآن حرکات و سکونات میباشند. ابن سینا ورود در مبادی علوم جزئی را از وظائف علمای آن علوم نمیداند بلکه معتقد است مبادی علوم جزئی باید بتوسط صاحب علم کلی که آن علم الهی بوده و ناظر بمابعلی الطبیعه می باشد بیان گردد ولی در پیروی از این عقیده بنا را بر مسامحه گذارده و وارد در بحث مبادی علوم طبیعی در مبحث طبیعیات که به نسبت علم الهی علم جزئیست شده است.

مبادی علم طبیعی - ابن سینا اجسام طبیعی را مرکب از ماده و صورت میداند که ماده محل و صورت حالت است و میگوید جسم طبیعی جوهریست که میتوان امکان دارا بودن امتدادات ثلاثه را در آن فرض نمود و امتدادات موجوده در جسم ملائم باطبع ماده آن است و ماده هاری از بعدیکه فرضی امتداد در آن شده است نمیشد بعد واقضار حدماده نیست بلکه خارج از ذوات ماده بوده و فرض اینکه جزئی از ماده باشد موجه نخواهد بود گرچه بعد واقضار حال و مقارن در ماده است ولی ماده ذاتاً مقدار و قطری ندارد بلکه ماده استعداد قبول آنرا دارد و در اینحال انتقال ماده از حجمی بحجم دیگر تعجب آور نیست (۱).

در ماده جسم طبیعی صور دیگری غیر از صور جسمیه نیز میباشد از آنجمله صوریکه مناسب باب کیف و باب این باشند و بنا بر مراتب مذکور در صورتیکه اجسام طبیعی بنحو اطلاق از مبادی مقارنه اخذ شوند دارای

۱ یعنی بر جسمی مرکب است از ماده و صورت و امتداد و این شکل عام جمیع اجسام است و امتداد بدون ماده معین محسوس نخواهد بود و همچنین است ماده بدون امتداد و لکن ماده و ذاتی معقول است که اگر امتداد هم نباشد مدرك است علیهذا یکیفیت مذکور امتداد داخل در حدماده نیست بوعلی سینا ذات امتداد ثلاثی را هم بدون ماده معقول میداند که مبحث مکان مورد بحث قرار داده است

دو مبدء اند یکی ماده و دیگری صورت و لواحق اجسام طبیعیہ اعراضیست که از باب مقولات تسعة مجسم عارض میگرددند و فرق بین صورت و اعراض آنست که صورت بنا بر طبیعت نوع خود در ماده غیر متقومۃ الذات محل اعراض جسم طبیعی است که متقوم بماده و صورت بوده و نوع او حاصل میگردد اعراض بمداماده بالطبع وجود دارند و صورت قبل از ماده نسبت بماده علیت دارد و ماده و صورت قبل از عرض بالطبع و بعلمت موجودند و مبدء مفارق در مورد طبیعیات فقط سبب وجود طبیعیات نیست بلکه نسبت بهر دو مبدء طبیعیات یعنی ماده و صورت نیز سببیت دارد و او ماده را با صورت بقا میبخشد و با آن دو اجسام طبیعیہ را باقی و برقرار میدارد. و عالم طبیعی از آنجائیکه مبدء مفارق خارج از جهان طبیعت است نمیتواند در باره او بحث نماید.

اجسام طبیعیہ استبقاء ذوات و استنقا کمالات را از مبدء مفارق دارند. و کمالات اجسام طبیعیہ یا کمالات اولیست و آنچنانست که اگر زائل گردند جمیع آنچه که طمالم اجسام طبیعیہ است باطل میشود (۱) و یا کمالات ثانویست که ارتفاع آن موجب بطلان شئی ایکه واجد آن کمالات است نمیشود بلکه صلاح حال او مرتفع میگردد.

بنظر ابن سینا حفظ کمالات ثانویه و ابقاء آن نیز از طرف مبدء مفارق (۲) انجام میگیرد جز آنکه در مورد طمالات ثانویه مبدء مفارق بذاته آنرا باقی نمیدارد بلکه بتوسط وضع قوا در اجسام بقای کمالات ثانویه

۱ - کمالات اولی بنظر ابن سینا اضافه بذات است اگرچه قائل شده که ذوات با ارتفاع کمالات باطل میگردد (در کتاب آراء و اهل مدینه الفاضله فارابی نیز آمده است) اما کیفیت بخشش و اعطا این کمالات یا قوی بر ماده از طرف مبدء مفارق و سبب تنوع موادیکه بواسطه آن قوای ماده متنوع میگردد در این نظریه مکتوم است بنابراین قبول او شان فرد متقاد و مقله میباشد. کمالات اول را میتوان چنین توصیف کرد و آن عبارتست از امتزاج بین ادراک وجود مادی منفعل بالقوه و ادراک قوی بمعنی قدرت بر تحریک و فعل یعنی کمالات اول اجسام طبیعیہ از اختلاط و امتزاج بین ماده و فعل حاصل میگردد.

۲ - مبدء مفارق که بنظر ابن سینا بقای قوی و افعال اجسام طبیعیہ است بنابر ظاهر کلام او منظور وی از آن دعول مفارق است.

میسر میشود و قوای موجود در اجسام را بوعلی کمالات اول میداند و کمالات ثانویه همانا افعال اجسام طبیعی است که منشاء آن قوای موجود در اجسام طبیعی میباشد هیچیک از اجسام نمیتواند بنفسه متحرك یا ساکن گردد و یا تشکل یافته و کاری را انجام دهد قوائیکه بشکل غریزه در اجسام متمکن اند بر سه قسم میباشد :

۱- قوای ساریه در اجسام حافظه که کمالات آنست یعنی اشکال و مواضع طبیعی و افعایل آنها را محفوظ میدارد و اگر اجسام از موضع طبیعی و اشکال و احوال خود دور شوند و یا از آنها بعطنی زائل شوند با زوال علت قوای ساریه آنها را بوضع اول برمیگرداند و وضع آنها را تثبیت مینماید و از حلول حال غیر ملائم با وضع آنها مانع میشود بدون آنکه در این عمل آن قوی صاحب معرفت و یا واجد قصد و اختیاری باشند بلکه عمل آنها بوجه تسخیر است و این قوی قوای طبیعی نام دارند و این قوه طبیعی مبدء ذاتی حرکات اجسام و سکونات ذاتی آنهاست و همچنین مبدء ذاتی سایر کمالاتیست که آن اجسام بالذات دارا میباشد و چیزی از اجسام طبیعی خالی و فارغ از این قوی نیست.

۲- قوایی که تحريك و تسكين اجسام را انجام داده و بحفظ نوع و سایر کمالات بوسیله آلات و وجوه مختلفه دیگر قیام مینمایند و بعضی از این قوی افعال را بنحو دائم و بدون معرفت و اختیاری بانجام میرسانند و آنها نفس نباتی گویند. و بعضی از قوی قدرت بر فعل و ترك آنها دارند و قدرت ادراك علام و منافی را واجدند و آن نفس حیوانیست و بعضی از این قوی قدرت احاطه بحقائق موجودات بر سبیل فکر و بحث دارند و آن نفس انسانیست و بالجمله «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی ذی حیاة بالفوه میباشد.»

۳- قسم سوم قوائیست که افعال مذکور را انجام میدهند با آلات و بانحاء مختلفه بلکه باراده ایکه متوجه سفته و روش واحدی بوده و تجاوز از آن نمینماید و آنها نفس فلکی گویند.

قوائیکه فوقاً ذکر شد صور اجسام طبیعی نیز میباشد. در ماده صوری بافت میشود که آن صور نمیتوانند از مواد خود دوری گزینند و مفارقت

نمایند و صور دیگری هستند که مواد از آنها ممکن است بنا بر این صور نوع اول هیچگاه نمیتواند عاری از ماده باشد چه آنکه هر وقت ماده ای از او جدا شود ماده دیگر جای آنرا میگیرد از اینرو از جهتی کون و از جهتی فساد میپذیرد یعنی صورتی را از دست میدهد و صورت دیگر بخود میگیرد. ولی اینگونه تبدلات در اعراض واقع نمیگردد یعنی اعراض کون و فساد ندارند بلکه شأن اعراض عبارتست از استحاله - نمو - یا نقل و غیره.

بوعلی سینا معتقد است که مکون باید و لازم است دارای ماده باشد که در او یا با او بوجود آید و اینقسمت در کائنات طبیعی محسوس و مشهود است و همچنین بنا بر نظری شئی مکون باید مسبوق بعدم باشد زیرا آنچه که مسبوق بعدم نباشد از لیست و چون ماده و صورت ممکن و معتبر است نمیتواند ازلی باشد و ماده بظهور آید چه آنکه ماده بدون صورت نمیتواند دارای شأن کونیت گردد و بدیهی است بانداشتن صورت فساد لازم میاید و از شأن مکونات بدور است.

بنابر این بعقیده ابن سینا مبادی مقارن باطبیعیات کاشته سه قسم است:
۱- صورت ۲- ماده ۳- عدم.

بوعلی سینا عدم را از آنرو مبدء مقارن طبیعیات دانسته است که با ارتفاع او کائن پیدا میشود و بنا بر همین نظر هم مبدأیت عدم را عرضی میداند و منظور از کائن در اینجا کائن مطلق نیست بلکه بنا بر اصطلاح استعداد و قوه منظور است - صورت در وجود سهم وافرتری دارد زیرا صورت علت معطیه بوده و بماده اعطا وجود میکند و موجودیت هیولی یا ماده بصورت بستگی دارد.

عدم نه ذاة علی الاطلاق موجود است و نه علی الاطلاق معدوم بلکه عدم ارتفاع ذات وجودیه بالقوه میباشد. بنا بر این هر عدمی که اتفاق افتد مبدء کائن نیست بلکه عدم مقارن بقوه تکوین و امکان تکوین مبدء کائن است. علیهذا عدمی که در بزم است نمیتواند مبدء تکوین شمشیر باشد بلکه عدم در فو لاد میتواند مبدء قرار گیرد زیرا شمشیر از بزم ساخته نمیشود

و از فولاد بدست میآید (۱) ماده ای که دارای این عدم است با اصطلاح حکم . هیولی نام دارد و اگر در آن صورت باشد آنرا موضوع گویند. پس هیولی بالقوه صورت معدومه را دارد و با وجود صورته قوه به فعل تبدیل میشود. اشیاء کائنه نیز دارای دو سبب خارجی بالذات میباشند که آن دو فاعل و غایه نام دارد غایت آنست که بخاطر غرض و مقصود خاصی شیئی ایجاد میگردد و بمقیده بوعلی سینا جمیع اشیاء طبعیه در کون دارای غایت و غرضی اند و علاوه از آن محض خیرند و هیچ چیز از اشیاء کائنه جزافی و اتفاقی نیست مگر بندرت (۲) و همچنین بنا بر نظر او اشیاء کائنه ترتیبی محکم و متفق دارند و چیزی از اشیاء کائنه معطل و بیفایده نیست. از مبدا اول امری مابین با ائمان و یا فعلی قری تکوین نگردیده و همچنین در قوای مجبوله و آنچه که آنها ایجاب نمایند اختلاف و خلافتی نیست مگر در آنچه که بر سبیل ناوی و تولد لازم است.

بنظر بوعلی سینا مراتب مذکور اصول موضوعه کلیه علم طبیعی است و بعقیده او علم الهی متکفل تصحیح آنچه که از این علم سزاوار تصحیح است میباشد.

۱- این توضیحات برای روشن شدن مطالب مندرج در متن لازم است جسم از جهة تغیر و استکمال و کون و حدوث دارای مبدائی اضافت. متغیر بودن جسم با متکمل بودن آن فرق دارد و مفهوم کون حدوث با مفهوم تغیر و استکمال متفاوت است. تغیر در جسم یعنی آنکه یکی از صفات قبلی آن باطل گردیده و صفت دیگری برای او حادث شود پس حالت موجود معدوم گردیده و حالت معدوم موجود شده است مفهوم از استکمال جسم آنست که امری در او حادث شود بدون آنکه چیزی از او زائل گردد مثل جسم ساکن که بحرکت آید زیرا وقتیکه ساکن بود از حرکتی که در آن بالا مکان و بالقوه موجود بود مادم بوده و وقتیکه بالفعل بحرکت درآمد جز عدم چیزی از او زائل نشده است متکمل لازمست دارای ذات ناقصی باشد که آنگاه کامل گردد و امری که در او حاصل میشود عدم بر آن امر مقدمست پس در تغیر و استکمال شیئی عدم شرط است زیرا اگر عدم نباشد استکمال و تغیر مستحیل خواهد بود بنا بر این متغیر و متکمل محتاج است قبل از آن عدم باشد تا آنکه تغیر و استکمال تحقق پذیرد پس رفع عدم موجب رفع متغیر و متکمل است و رفع متغیر و متکمل موجب رفع عدم نمیشود پس بنا بر این وجه عدم اقدام است و از اینرو مبدا بحساب می آید.

۲- این سینا این قدرت را سر مکنون تلقی کرده است و توضیحی نداده است

اجسام طبیعی دو گونه است اجسام مرکبه و اجسام مفرده . اجسام مرکبه دارای اجزائست که بالفعل موجود بوده و متناهی هستند و آن اجزاء همان اجسام مفرده ای هستند که جسم مرکب از آن ترکیب یافته است ولی اجسام مفرده در حال جزئی بالفعل ندارند ولی بالقوه میتوان آنرا با اجزاء غیر متناهی تجزیه نمود و بدیهی است این تقسیم و تجزیه بجزء لایتجزی منتهی نخواهد شد و در هر حال اجزاء هر دو جسم متناهی هستند.

لواحق اجسام طبیعی - آنچه که گذشت بمبادی عامه امور طبیعیات تعلق داشت و اینک وارد در عوارض و لواحق آن میشود. این سینا حرکت - سکون - زمان - مکان - خلاء - تناهی - الاثنا و غیره (۱) را عوارض عامه طبیعیات میداند و اعم از جمیع را حرکت و سکون می شمارد. بوعلی سینا سکون را عبارت از عدم حرکت میداند و تقابل بین آن دو را تقابل عدم و ملکه میخواند. بنابراین مقدمه از حرکت باید صحبت داشت تا بعداً سکون روشن شود.

حرکت - حرکت چنانکه بوعلی سینا بیان میکند به تبدیل حال قاره در جسم بتدریج و بر سبیل توجه بطرف چیزی و وصول بآن گفته میشود - از این گفته لازم میاید که حرکت لامحاله مفارقه حالی باشد و واجب است که این حال قبول نقص و زیاده نماید زیرا آنچه که بتدریج از جسم بر سبیل توجه بچیزی خارج میشود تا زمانی که بطور کامل خروج تحقق نیافته باشد آنرا میتوان بروجهی باقی دانست والا بایستی خروج حال قاره در جسم دفعة صورت گیرد که این قسمت بنا بر جهات و ادله ای که شیخ در کتب مبسوطه خود بآن اشاره کرده است اقتضا ندارد. بنابراین حال قاره در جسم قابل قبول نقص و زیاده است چون سفیدی سیاهی - حرارت - برودت - طول - قصر - قرب و بعد و غیره لذا بادر نظر گرفتن توضیحات مذکوره بوعلی سینا حرکت را بدینگونه تعریف مینماید «حرکت فعل و کمال اول برای چیزیست

۱ - علاوه بر مسائلی که ذکر شد بوعلی سینا عوارض دیگری قائل است و عبارتند از تماس - انفعال - اتصال - تنالی که ما از توضیح درباره آن برای رعایت اختصار صرف نظر میکنم و خواننده را بکتاب مبسوطه شیخ هدایت مینمائیم

بالقوه به جهة معنائیکه آن معنی برای شئی بالقوه است (۱) و بهر یک حرکت را بشرح ذیل توضیح میدهد: جسمیکه بالفعل در مکانی جا دارد بودن او در مکان دیگر بالقوه خواهد بود و مادام که در مکان اول ساکن است بالقوه متحرك و بالقوه بسان دیگر حاصل است و وقتی که به حرکت آید کمال و فعل در او ظهور یافته و به کمال و فعل دوم که وصول باشد میرسد. و مادامیکه جسم بالقوه واجد این کمال باشد بالقوه هم دارای این معنی است که غرض از حرکت وصول ب مکان دیگر است. لذا حرکت کمال اول است بالقوه بجهة و سمتی که او نیز بالقوه است» ب عبارت دیگر حرکت جسم بمکانیست که بالقوه مقصد جسم است نه در مکانی که جسم بالفعل در آن استقرار دارد بادر نظر گرفتن توضیحات مذکوره بوعلی سینا وجود حرکت را در زمانی بین قوه محضه و فعل محض میدانند و در نزد او حرکت از اموری نیست که بالفعل حاصل شده و بشکل مستقر و کامل در جسم برقرار باشد از اینرو حرکت بادر نظر گرفتن تمام جهات و کیفیات و بطور خلاصه عبارتست از «خروج از قوه بفعل بر سبیل تدریج».

چنانکه در اول این مقال تذکر داده شد بعقیده بوعلی سینا حرکت در هر امری ملازمه بانقش و زیاده دارد (۲) و نیز معلوم گردید که بنظر او حرکت خروج حال جسم از هیئت مفرده است کم کم و تدریجی و ب عبارت دیگر خروج از قوه بفعل است بشکل امتداد. بوعلی سینا در جواهر قائل به حرکت نیست زیرا معتقد است کون و فساد در جواهر دفعی است در حالیکه حرکت

۱- قوائیکه اجسام را بنا بر نظر بوعلی سینا به حرکت و سکون در میاورند و بحفظ کمال اجسام بوسیله آلات و وجوه مختلفه قیام مینمایند عبارتند از نفوس بنایه - حیوانیه و انسانیه و قوائیکه محتاج بالآلات نبوده و وجوه مختلفه در آن راه ندارد و بر سته واحده ای عمل می کنند چون نفس فلکیه قوای فلکیه بنابر عقیده بوعلی سینا عناصر را به حرکت آورده و باعث اختلاط آنان میشود و از اختلاط عناصر معادن و نباتات تشکیل میشوند و اجسام مکنونه از این عناصر بعضی حار یا بس و بعضی حار و رطب و دیگری بارد و رطب و بعضی دیگر بارد یا بس میباشند.

۲- یعنی حرکت مفارقت حالی از حالاتیست که جسم دارد و آن حالت قبول زیاده و نقصان میکند نقصان از آن روست که حالت اول بتدریج بحالت دیگر میرود و زیاده مربوط بحالت دوم است که بتدریج زیاد میشود بنا بر این بین حرکت از حالتی بحالت دیگر درجاتی از اقل و اکثر ایجاد میگردد.

در اعراض تدریجی است و بعبارت دیگر حرکت آنست که شئی از جهة «این» «کم» - «کیف» و «وضع» بحال اولی و بعدی نماند .

سکون همانطور که قبلا اشاره شد بنظر ابن سینا عبارتست از عدم حرکت و تقابل بین آن دو یعنی بین حرکت و سکون تقابل عدم و ملکه است و ابن سینا معتقد است که سکون حالت عدم صور مذکوره در باب حرکت است اگرچه شأن سکون آنست که هروقت صور اشاره شده در آن ایجاد گردد بد حرکت بوجود آید (۱)

بنابر رای ابن سینا «هر متحرک کی علت محرکه ای دارد که خارج از آنست». هر حرکتی که در جسم یافت شود علت محرکه ای دارد زیرا اگر جسم بذاته متحرك میبود لازم میامد هر جسمی متحرك باشد و فرض وجود حرکت در چیزی مثل قطع مسافت یا کیفیت و امثال آن در حال بقاء بحال اول یعنی حال سکون فوراً حرکت معدوم میشود.

و اگر وجود حرکت چنانکه ثابت شد به تغییر حالت حاصل میگردد در صورت ذاتی بودن حرکت برای جسم در موقع بقاء و برگشت بحال اول معدوم نمیگردد بنابر این نمیتوان حرکت را برای چیزی ذاتی دانست . لذا هر حرکتی را علت محرکه ایست و تحريك را میتوان به تنهایی باین علت محرکه اضافه نمود و جائز نیست که قائل شویم جسم خود را بوسیله علت محرکه که به حرکت میآورد چه آنکه اگر جسم خود را با علت محرکه به حرکت و امیداشت لازم میامد که حرکت او به نفس او باشد که در اینحال جسم هم متحرك بودی و هم متحرك به حرکت واحد و نتیجه این میشد که شئی واحد خود فاعل و موضوع و عل واحد قرار گیرد در صورتیکه بنظر ابن سینا وقوع آن محال است چنانکه در مبادی و مقدمات بآن اشاره نمود .

زمان - بنظر ابن سینا تصور زمان بدون وجود حرکت - ممکن نیست و وقتی که حرکت احساس نشود زمان محسوس نخواهد بود . زمان حادث بحدوث زمانی نیست بلکه حدوث آن ابداعیست یعنی تقدم محدث زمان بر او بزمان و مدت نیست بلکه تقدم محدث بر زمان تقدم ذاتی است

۱ اگر شأن هر سکونی آن باشد که هروقت صور حرکت بتواند در آن یافت شود لازم میآید بنابر رای ابن سینا متحرك اول و عقول ساکنه که شأن آنان نیست دارای صور حرکت باشند قبول صور حرکت نمایند

چه آنکه اگر برای زمان مبداء و زمانی فرض شود هر آینه حدوث زمان بعد از زمان متقدم میشد فلذا زمان ابداعیست یعنی فقط خالق زمان مقدم بر اوست. بنظر ابن سینا همیشه زمان حادث بعدوث زمانی نباشد حرکت هم بنا بر رأی او چنین خواهد بود و بدیهی است این سینا جمیع حرکات را متصف باین صفت نمیداند بلکه تنها حرکت مستدیره (حرکت مستدیره افلاک) را چنان میپندارد. فلذا هویت مقداریکه برای حرکت هست (یعنی هویت زمان) همان حرکت مستدیره است که زمان باو تعلق ذاتی دارد؛ بنابراین زمان مقدار حرکت مستدیره است از جهت تقدم و تاخر نه از جهت مسافت. بنظر ابن سینا حرکت متصل است و زمان هم در اینصورت متصل خواهد بود زیرا که او با متصل مطابق است و آنچه که با متصل مطابق باشد متصل است. زمان را میتوان و همأ تقسیم نمود و هر متصلی و همأ قابل انقسام است و وقتی که و همأ تقسیم شد نهاییاتی پیدا میکند که بوعلی سینا آنرا آنات نام گذارده است و همأ بطور که ممکن است هیئات قاره در ماده کثیره العدد را بمقدار واحد قار تقدیر کرد ممکن است هیأت غیر قاره کثیره العدد را بمقدار غیر قار یعنی زمان واحد تقدیر نمود (۱) و این حرکت علت تقدیر سایر حرکات میباشد بنظر ابن سینا تمام آنچه که بازمان بوجود آید در زمان نیست زیرا ما با برهه ای از زمان موجودیم و داخل زمان نیستیم بلکه شئی موجود در زمان در درجه اول اقسام زمان از قبیل ماضی مستقبل و اضراف آن یعنی آنات میباشد. ثانیا حرکات ثالثا متحرکات زیرا متحرکات در حرکت بوده و حرکت هم در زمان بوده و زمان مقدار حرکت است و بوعلی سینا برای آنکه تقسیمات زمان را قریب بذهن نماید میگوید که «آن» در زمان چون واحد در عدد و بودن ماضی و مستقبل در زمان مثل اقسام عدد در عدد میباشد و متحرکات در زمان شبیه معدودات

۱- هیئات قاره در ماده کثیره العدد مثل طول - عرض - عمق با استلافی که دارند ممکن است بمقدار قاری چون ذراع تقدیر گردد و همچنین است هیئات غیر قاره کثیره العدد چون درجات سرعت و بطوء در انتقال یا در تغییر کیفیت که ممکن است بمقدار واحد غیر قار تقدیر شود یعنی بزمان واحد مثلا ساعت و او غیر قار است زیرا نمایش دهنده مقدار حرکت بوده و آنرا تعین میکند و حرکت هم عکس قرار است.

نخواهد بود که «*مفارقة*» خارج از این جمله باشد (۱) در زمان نیست و بنظر
 اینحال طرف و نهاییات و عقول مفارقة با زمان مقابله شوند و یا با او
 این قسمت هم بکینه «*ثباتی مطابق با ثبات زمان و آنچه که در اوست*
 مرتب الذات موجود است» بار را «*دهر*» نام داده و دهر بکیفیت مذکوره
 بوعلی سینا

معیت نیستند چه آنکه سینا مکان بچیزی اطلاق میشود که جسم در آن
 اجزائی هستند که «*مکان حاوی متمکن است که در موقع حرکت از*
 بوعلی سینا ملائکه «*حال متمکن مساوی با جسم میباشد زیرا که علمای*
 بنا بر رأی ابن سینا «*هم در مکان واحدی نمیتواند وجود داشته باشند*
 وسطوح مفید فایده «*بنظر ابن سینا مکان بایستی خارج از ذات متمکن*
 ندارد احتمال انحصار «*ان متحرك قرار گیرد در حال حرکت از متحرك*
 انطباق ابعاد خواهد داشت «*در موقع حرکت متحرك مابین با اوست*
 یقیه از صفحه «*ی نیست که در متمکن وجود داشته باشد بلکه*
 پیدا نمیکند و «*و صورت است و بالمالزمه مکان چنانکه جمعی*
 بود و تفاضل مقدار «*بوده و نه آنکه میتوان ابعاد جسم را مکان دانست*
 متناهی میباشد بالاس «*ینا که آن نیز متخذ از قول ارسطوست عبارتست*
 است اما مقدار مفر «*متمکن و آن همانا نهایت حاوی ماس به نهایت*
 از طرف B برای «*دیگر مکان مساوی با سطح متمکن است که*
 و A. C دو مقدار «*چنان بوده و خلاف آن باطل است*
 است: حجت ابن سینا

از طرف دیگر تاسیسی «*متصل موجود الذات ذو وضع نمیتواند غیر متناهی*
 که فرض غیر متناهی «*وجود با هم (یعنی در «آن» واحد) غیر متناهی*
 ۱- حرکت «*است اقدمیت بعضی از عدد است بالطبع از بعضی*

دای ابن سینا غیر متناهی «*که در وضع و طبع هر جسم*
 با هم جمع نمیشوند «*زمان واحد وجود ندارد*
 و در زمان واحد «*مفارقة عقلیه بوده دهر یک*
 نتیجه کلام ابن سینا «*از نظر تجزیه بالقوم غیر*

بنا بر رأی ابن سینا مقدار ذووضعی یافت نخواهد شد که غیر متناهی باشد و بدین نحو ثابت میکند: که آن مقدار یا از اطراف بطور کلی غیر متناهی است یا از طرفی اگر از یک طرف غیر متناهی باشد ممکن است از طرف متناهی جزئی را و همأ جدا کنیم و آن مقدار را با آن جزء جمعا یا منفرداً در نظر بگیریم سپس بین طرفین متناهی در توهم را تطبیق نماییم از دو صورت خارج نیست یا آنکه هر دو را در صورتیکه با هم امتداد دهیم در امتداد مطابق میشوند که در اینحال زائد و ناقص متساویند که محال بودن آن مسلم است و یا آنکه امتداد نیافته و از آن دیگر کوتاه آید متناهی خواهد بود و تفاضل آنها متناهیست لذا مجموع متناهی بوده و کل نیز متناهی است (۱) و اگر آن مقدار از تمام اطراف غیر متناهی باشد بعید

بفییه از صفحه قبل

واحد باشد است که هر عددی واجد رتبه ذاتیه خود میباشد ولی اجزا زمان واجد معیت نیستند یعنی با هم وجود ندارند و اجسام متحرک که مویده است و آنچه که از زمان بنظر ابن سینا موجود است همان «آن» است که اجزاء او چون اجزاء خط قابل انطباق نیستند.

۱- ابن سینا میخواهد ثابت کند که مقدار ذووضعی غیر متناهی موجود نیست و از این گفتار قصد دارد وجود مکان غیر متناهی را نفی کند چه آنکه اثبات مکان غیر متناهی نظریه فلکی او را نقض میکند و بالملازمه نظریه او در صدور موجودات از ذات باری نقض میشود زیرا صادر اول عقل است که محرك فلك محیط مثنائی و موجود سما اولی از سطوح هالیه است. در اول بیان خود میگوید «این مقدار یا از اطراف غیر متناهی است جمعا یا از طرفی غیر متناهی است» (یعنی برای آن از جمیع اطرافش حدی نیست یا آنکه طرفی از آن بدون طرف دیگر غیر معدود است) مقدار مفروض عدم تناهی طرفی از آن مقدار است مثل خط $A \quad B \quad C$ که از طرف A فقط متناهی است و میگوید ممکن است از طرف تناهی جزئی که $A \quad C$ باشد جدا کرد سپس ممکن است مقدار $A \quad B$ با جزء $A \quad C$ با هم ماخوذ شوند و یا آنکه مقدار $A \quad B$ بدون جزء $A \quad C$ در نظر آید بعد ممکن است بین دو طرف متناهی A از خط $A \quad B$ و C از خط $B \quad C$ تطبیق کنیم ابن سینا میگوید لابد است اینکه $A \quad B$ و $B \quad C$ معاً امتداد داده شوند و منطبق با هم باشند که در اینحال زائد از $A \quad B$ و ناقص از $B \quad C$ متساوی گردیده و محال خواهد بود و یا آنکه $B \quad C$ مثل $A \quad B$ امتداد

بفییه در صفحه بعد

نتواند بود که مقطعی که محل تلاقی جمیع اجزاء باشد فرض نمود که در اینحال طرف و نهایت پیدا نموده و همانطور که در قسمت اول ثابت شد در این قسمت هم بکیفیت مذکوره تنهایی آن ثابت میشود و متناهی بودن عدد مرتب الذوات موجود بالفعل نیز بشکل مزبور ثابت میگردد .

یوعلی سینا معتقد است اجزاء زمان و حرکت لایتنهایی بوده و واجد معیت نیستند چه آنکه اجزاء زمان در ماضی و مستقبل جریان دارند و نیز اجزائی هستند که هر چند در وضع و طبع مرتب نیستند ولی لایتنهایی میباشند یوعلی سینا ملائکه و شیاطین را از شق دوم می شمارد . درازمنه و ملائکه بنا بر رأی ابن سینا احتمال زیادتی می رود و انطباق در آنها بخلاف خطوط وسطوح مفید فایده ای نیست زیرا بنظر او آنچه که در وضع و طبع ترتیبی ندارد احتمال انطباق در آن نمی رود و اگر واجد معیت هم نباشند احتمال این انطباق ابعد خواهد بود (۱)

بقیه از صفحه قبل

پیدا نمیکنند و B, C از B, A کوتاه میاید که در اینوضع B, C متناهی خواهد بود و تفاضل مقدار C, A هم متناهی میشود فلذا مجموع C, A با B, C متناهی میباشند بالنتیجه خطی را که غیر متناهی فرض کرده بودیم متناهی گردیده است اما مقدار مفروض که از جمیع اطراف غیر متناهی فرض شود یعنی از طرفی یا از طرف B برای ما ممکن است که مقطعی مثلا C فرض کنیم در اینحال B, C و A, C دو مقدار متناهی از طرفی خواهند بود که برهان سابق بر آنها منطبق است: حجت ابن سینا بر جواز انطباق خطین مفروض متناهیین از طرفی و غیر متناهی از طرف دیگر تاسیس یافته و چه بسا ممکن است سؤال کرد انطباق آندو از طرفی که فرض غیر متناهی بودن آن شده چگونه امکان دارد .

۱- حرکت فلکی (وجود او بین قوه و فعل است) و زمان هر دو بنا بر رأی ابن سینا غیر متناهی هستند و آندو یعنی حرکت فلکی و زمان دو مقداری هستند که در وضع و طبع مرتبند جز آنکه اجزاء آندو معیت ندارند و در وجود زمانی با هم جمع نمیشوند یعنی حرکت اول یا ثانی جمع نمیشود و قبل و بعد زمانی در زمان واحد وجود ندارند . عدد ملائکه هم لایتنهایی است جز آنکه معیت داشته و در زمان واحد مجتهدند ولی از حیث وضع و طبع مرتب نیستند و آنان ذوات مفارقة عقلیه بوده دهری هستند یعنی در تمام زمان بوده و حادث در زمان نیستند و نتیجه کلام ابن سینا آنست که عالم مستدیر از حیث مکان بالفعل محدود است (اگرچه از نظر تجزیه بالقوه غیر متناهماند) و از حیث زمان غیر متناهی است .

کسانی هستند (۱) که الّا نهاییه را در ماضی نفی کرده اند و نهیای
 عقیده ایشان بر ذرات محمودة و یا بر مقدمات سوء صفائی استوار است بنا بر این
 آراء آنانرا نمیتوان برهانی دانست زیرا اشیا یکی وجود غیر متناهی بالذمل
 در آنها ممنوع است فرض لاتناهی از جمیع وجوه در آنها ممنوع نیست
 اگر ما عدد را غیر متناهی و یا حرکات را غیر متناهی میدانیم بدلت آنست
 که آنها وجودی بنام وجود بالقوه دارند البته نه قوه ایکه بفعل آید بلکه
 قوه ایکه دارای این حیثیت است تا هر چه بر آن افزوده شود بقوف و نهایتی
 نیشناسد و هر چه بالقوه تر آید یابد وقوف در نهایتی بالقوه ندارد .

از قوای غیر متناهی چیزی در جسم موجود نیست و همچنین قوه جسمانی
 غیر متناهی وجود ندارد چه آنکه قوه ایکه حرکت اولیه مستدیر را که
 نهایتی ندارد بحرکت آورده قوه جسمانی نیست بلکه محرک حرکت اولیه
 جسم نبوده و مفارق از هر جسمی است (۲)

اعوار طبعیه و غیر طبعیه اجسام بنظر ابن سینا اجسام بر دو نوع
 است بسیط و مرکب (۳) و بنا بر رأی او هر جسمی دارای حیز و مکان طبیعی
 است. حیزها از جهة وجود جسم در آنها مختلفند و استحقاق آنها در قبول
 اجسام مطابقت ندارد زیرا بعضی علوی بوده و پاره ای سفلی و بصوری که
 مشاهده میشود اجسامی به پایین حرکت مینمایند و اجسامی به بالا . بنا بر این
 هر جسمی که مکان و حیزی را اشغال میکند از جهة جسمیت نیست زیرا اجسام
 در جسمیت متفقند و در استحقاق امکانه مختلف . و وقتی که جسمی بر حسب

- ۱- منظور ابن سینا از این اشخاص متکلمین و اخوان اصفاء میباشد.
- ۲- یعنی کم متصل ذوالوضع که عبارت از خط و سطح باشند و همچنین
 اعداد که عدم تناهی بالفعل در آنها ممنوع است میتوانند بالقوه غیر متناهی باشند
 زیرا تجویز تر آید و عدم وقوف آنها بالقوه در نهایتی ممنوع نخواهد بود .
- ۳- بوعلی سینا اجسام مرکبه را همان اجسامی میداند که مشهود و محسوس ما
 است اجسام مرکبه بنظر او دلیل بر ثبوت اجسام بسیطه است زیرا معتقد است
 که مرکبات از بسائط ترکیب میشوند و چون برای اجسام قائل به حیز است و
 دارا بودن آنها برای جسم ضروری میشمارد بنا بر این تباین جهات و اوضاع اجسام
 را معلول حیز جسم میداند .

طبیعت خود استحقاق اشغال مکانی را یافت مادام که نوع خود را حفظ میکند استحقاق وجود در آن مکان را هم محفوظ میدارد.

بوعلی سینا معتقد است که هر جسمی دارای شکلی طبیعی است و برهان بر این بیان آنست که هر جسمی متناه است و هر متناهی را حد و یا حدودی احاطه کرده است و هر چیزیکه محاط در حد و حدودی باشد مشکل بوده فلذا هر جسمی مشکل خواهد بود.

بنابر نظر ابن سینا ممکن است شکل جسم طبیعی باشد یا قسری که با رفع شکل قسری در توهم شکل طبیعی باقی میماند و بعقیده او شکل طبیعی بسائط کرویست زیرا فعل طبیعت در ماده واحده متشابه است. زیرا فطر این سینا آنست که طبیعت جز فعل واحدی انجام نمیدهد و نمیتواند مثلاً جزئی از شکل را بصورت زاویه و جزء دیگر را بصورت خط مستقیم یا منحنی در آورد بنابراین باید جمیع اجزاء متشابه باشند لذا شکل طبیعی بنظر ابن سینا کروی خواهد بود و شکل طبیعی اجسام مرکبه چنین صفتی را دارا نمیشوند و نیز جسم واحد نمیتواند واجد دو مکان طبیعی باشد.

اصطفاات یا اجسام اولی و باعتبار دیگر بسائط در نظر ابن سینا عبارتند از آتش که جسم حار و یابس است دوم هوا که حار و رطب است سوم آب که بار دو رطب بوده و چهارم خاک که دارای برودت و یبوست میباشد و این بسائط هر یک بر حسب کثافت و لطافت خود چیزی را اشغال مینمایند و وقتی که قوای فلکی بعقیده ابن سینا در عناصر وارد شوند و آنها را بحرکت و اختلاط در آورند از آن تحریک و تخلیط موجودات مختلفی پدید میآیند.

نفس - در نظر ابن سینا قوای فلکی با ورود خود در عناصر اشیائی را تکوین مینمایند و از این امتزاج عناصر اشیائی بوجود میآیند که هر یک نسبت بدیگری بااعتدال مقدار عناصر نزدیکتر میشوند و بعقیده ابن سینا بر حسب اعتدال مراتبی دارند از اینقرار: اول از این امتزاج نبات است و پس از نبات حیوان که از ترکیب عناصر مزاج حیوان اقرب بااعتدال خواهد بود و هر چه که مزاج بااعتدال نزدیکتر باشد استعداد قبول قوه نفسانی دیگر که الحظف از اولیست برای او حاصل میگردد.

بنا بر رأی ابن سینا نفس جنس واحد است که از جهت میسر است آنرا به قسم تقسیم نمود اول نفس نباتی که آن کمال اول جسم طبیعی آلی است، زیرا تولید رشد و تغذیه از خصائص نفس مذکوره است. دوم نفس حیوانی که از جهت درک جزئیات و حرکت ارادی کمال اول جسم طبیعی آلی میباشد و سوم نفس انسانی که از جهت افعال و اعمال اختیاری و فکری و استنباط درک امور کلیه کمال اول جسم طبیعی آلیست و جمیع افعال نباتی- حیوانی و انسانی از قوای زائد بر جسمیت و همچنین زائد بر طبیعت مزاج تکوین میگردند بعبارت دیگر قوایی را که برای نفوس مذکوره برشمریم بنظر ابن سینا از خواص جسم و طبیعت مزاج نیست بلکه خاصیت نفس است که او زائد از جسمیه و خارج از آنست (۱)

از آنچه که گذشت معلوم شد ابن سینا نفس را که جنس واحد می شمارد آنرا قابل انقسام به سه قسمت میداند و از نظر خصوصیات که دارا میباشد

۱- این نفس مورد قبول ابن سینا مأخوذ از عقاید و آراء ارسطو است و آنچه درست که بنظری جسم مفرد آلی مجهز باوست و ابن سینا در کتب و سایر رسائل خود گاه آنرا قوه مینامد و از این اصطلاح اینقسمت را اراده مینماید که این شئی موجب تحول از قوه (که بعبارت دیگر آنرا استعداد و امکان فعل مینامند) بفعل میشود و گاه آنرا کمال میخواند از آنجهت که آنرا غایت تحول می شمارد زیرا تحول که در حال استعداد تمام نبوده پس از خروج از قوه بفعل بکمال میرسد و اصل این قوه یا کمال یا نفس همانا ادراک حرکت یعنی خروج اواز استعداد (بدیهیست که معنی استعداد در اینجا عدم نسبی است) بفعل است. بنابراین اعتبار مذکوره و از آنرو که در اصل مذهب ابن سینا حرکت بجسم تعلق دارد بنظر او نفسانیات در بحث طبیعیات داخل میشود (چنانکه ارسطو هم همین کار را کرده است)

مفتاح این نظریه تماماً مربوط با آراء و معتقدات ارسطو در ماهیه حرکت است و آن همانست که نظریه ابن سینا قائم باوست. ملخص نظریه ابن سینا بر این اعتبار است که حرکت از محرك اول نازل میشود و سپس از معادن به نبات و از او به حیوان و از آن با انسان صعود میکند جز آنکه این صعود بنا بر رأی ابن سینا عقل الهی را شامل نمیشود. و ابن سینا بنوع ارسطو قوه را آن میدانده که بفعل تحویل یابد و ابتداء این تحول بعقیده ابن سینا وجود بالقوه است و فعل تحول بنظر او منسوب به کائن بالفعل است از اینرو هولی در نزد او مقوله و مجذوبه بوده و اوقایل است نه قاعل.

به نباتی - حیوانی و انسانی تقسیم و نامگذاری کرده است و اینك ذیلا توضیح میشوند .

I - نفس نباتی - بنظر ابن سینا نفس نباتی را سه قوه است ۱ - قوه غذایه و آن قوه است که جسم دیگر را بشکل جسمی که در آن موجود است مستحیل نموده و بدل مایه تحلل آن مینماید ۲ - قوه منبیه : قوه ایست که بر جسم خود از جهت اقصای طولی - عرضی و عمقی بقدر واجبی که مناسبت با بلوغ آن جسم به کمال در نشوء و ارتقا دارد میافزاید ۳ - قوه مولده : قوه ایست که از جسم خویش جزئی را که بالقوه شبیه باوست گرفته و با اسباب از اجسام دیگر که از حیث خلق و مزاج با او مشابهتی دارند میسازد و چیزی شبیه بخود بالفعل بوجود میآورد (۱)

II - نفس حیوانی - نفس حیوانی به نسبت نفس نباتی دو قوه بیشتر دارد که آن دو قوه یکی محرکه و دیگری مدرک است و محرکه هم دو قسم دارد یا باعثه است یا فاعله . قوه محرکه باعثه بنظر ابن سینا قوه ایست که قصد و شوق را بر میانگیزد و قوه ایست که در صورت ترسیم در خیال امری را مطلوب و یا مهروب جلوه میدهد و منتهی به تحریک میگردد (۲) و آنرا دو شعبه است شعبه ای قوه شهوانیه نام دارد و آن قوه باعث تقرب باشیاء تخیلی ضروری و یا اشیاء نافعه میباشد و از این تقرب کسب لذت را طالب است و شعبه دیگر که آنرا قوه غضبیه مینامند قوه ایست که بر دفع شئی تخیلی مضر و مفسد تحریک میکند و منظور از آن همانا حصول غلبه است .

قوه محرکه فاعله منبیه از اعصاب و عضلات بوده و کار آن تحریک عضلات است که آنرا به جلو و عقب رانده و از مبدأ به مقصد و یا بالعکس

قوه غذایه	{	۱ - نفس نباتیه کمال اول جسم طبیعی آلی
» منبیه		
» مولده		

۲ - یعنی قوه قصد و شوق قوه فاعله را بر انجام کاری تحریک میکند

اعاده داده و آنها را باز و بسته مینماید و آنها را بجهات مختلفه رهبری می کند .

قوه مدر که بنظر ابن سینا بدو قسم منقسم میشود ۱- قوه ای که از خارج ادراک میکند ۲- قوه ای که درک آن از داخل است قوه مدر که از خارج همان حواس خمس است و عبارتند از لامسه - باصره - ذائقه - شامه و سامعه .

بنظر ابن سینا حس لامسه جنس برای چهار قوه است: ۱- قوه ای که در تضاد بین سرد و گرم حاکم است ۲- قوه ای که بر تضاد بین خشک و تر حکومت دارد ۳- قوه ای که در تضاد بین صلب و لین حاکم است ۴- قوه ای که حاکم بین خشن و نرم میباشد. محسوسات صور خود را بآلت حس میدهند و با انطباع در آلات قوه حاسه آنها درک میکنند.

بنابر نظر ابن سینا قوای مدر که باطنی یعنی قوایی که ادراک آن از داخل است دارای دو قسمت میباشد زیرا بعضی از آن قوی صور محسوسات را درک میکنند و بعضی دیگر معانی محسوسات را بنابراین باعتبار ادراک صور و معانیست که بوعلی سینا قوای مدر که باطنی را بدو قسمت تقسیم می کند .

بوعلی سینا فرق بین ادراک صورة و معنی را اینطور توضیح میدهد که صورة را نفس باطنه و حس توأما درک میکنند یعنی حس ظاهر که همان حواس خمس باشند اول صورة را ادراک مینمایند و سپس به نفس باطنه منتقل میکنند مثل ادراک گوسفند از صورة گرگ که در بدایت حال حس ظاهر او شکل هیئت و رنگ گرگ را درک مینماید و سپس نفس باطنه آنها از حس ظاهر میگیرد .

ادراک معنی آنست که نفس محسوس را ادراک میکند بدون آنکه حس ظاهر در درک آن شرکت داشته باشد مثل ادراک گوسفند از دشمنی گرگ که موجب خوف او شده و باعث فرار او میشود بدون آنکه حس ظاهر در درک آن مداخله ای داشته باشد خلاصه آنچه که در ادراک حس و قوه باطنی شرکت دارند صورت بوده و ادراک قوه باطنه بدون مشارکت حس

ادراك معنى است (۱) .

بوعلى سينا پس از توضيح درباره نحوه ادراك صور و معنى توسط قواى مدر كه داخلى و اينكه تا كجا حواس خمس در نقل محسوسات و شركت باقواى مدر كه داخلى دخیل است به شرح و تسميه قواى درا كه داخلى ميرد اذد كه اينك ذیلا بطور اختصار بيان ميشود .

۱- بوعلى سينا يكي از قواى مدر كه باطنى حيوانى را حس مشترك ميداند و ميگويد آن قوه ايت كه در تجويف مقدم دماغ واقع شده و بالذات جميع صور منطبقه در حواس خمس را كه باو ميرسد قبول مينمايد ۲- خيال يا مصوره (۲) و آن قوه ايت كه در آخر تجويف مقدم از دماغ قرار گرفته و آنچه را كه حس مشترك از حواس خمس ماخوذ داشته و قبول کرده است در خود حفظ ميكند و با از بين رفتن محسوسات هم آنچه كه از آنها بقوه خيال رسیده است باقى ميمانند بوعلى سينا براى آنكه فرق بين قبول و حفظ را كه قبول صور از حواس حس مشترك و حفظ صور از حواس قوه خيال يا مصوره است بيان كند ميگويد كه اين دويمنى قوه قبول و قوه حفظ باهم فرق دارند چون آب كه قوه قبول نفس را دارد و قوه حفظ آنها ندارد .

۳- قوه متخيله و اين قوه بنا بر قياس به نفس حيوانى متخيله و بنا بر

۱- همانطور كه فوقا مشاهده ميشود معنى در نزد ابن سينا مبتنى بر نسبت بين صور و بآن نسبت بين صور و افعال است (مثل رنك كرك او صورت و و يا صورت درندگى و فعل قرار) صورت متناسب كرك در نفس كوسفند همانا صورت درندگى اوست (چه بسا صورت درندگى در حس كوسفند فرادى وجود ندارد يعنى درندگى محسوس كوسفند واقع نشده است) در هر صورت ابن سينا مجموع اين مناسبات را معنى مينامد و در كيفيت قيام معنى در نفس كه از صور محسوسه قابل تميز باشد توضيحى نميدهد و همچنين كيفيت تعلق صور را به معنى در نفس پس از انعام انتزاع آن بيان نميكند

۲- فرق بين خيال يا مصوره با قوه متخيله در نزد ابن سينا آنست كه خيال خزانه مدركات حس مشترك است و متخيله متصرف در آن مدركات يعنى قوه متخيله بعضى از مدركات حس مشترك را با بعضى ديگر تركيب ميكند و با بعضى از آنها در برخى ديگر جدا مينمايد

قیاس به نفس انسانی مفکره نامیده میشود و آن قوه ایست که در تجویف وسط دماغ جای دارد و کار آن ترکیب بعض صور در خیال با بعض دیگر و یا تفصیل بعضی از بعضی دیگر بر حسب اختیار است ۴- قوه وهمیه و آن قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط از دماغ مستقر است و معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئی را درک میکند چون قوه حاکمه ای که گریه را مهربوب منه و اولاد را معطوف علیه جلوه میدهد . ۵- قوه حافظه ذا کره و این قوه در تجویف موخر از دماغ جا دارد و آنچه که از معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئی از طرف قوه وهمیه درک میشود بوسیله آن حفظ میگردد و نسبت قوه حافظه بقوه وهمیه چون نسبت قوه خیال به حس مشترك و نسبت حافظه به معانی چون نسبت قوه خیال به صور محسوسه است (۱) قوا ای که فوقاً بآن اشاره شد بنا بر رأی ابن سینا قوای نفس حیوانیست و بعقیده او دسته ای از حیوانات هستند که واجد جمیع حواس خمس میباشد و بعضی از حیوانات بعضی از این حواس را دارند ولی ذوق و لمس برای جمیع حیوانات ضروریست. (۲)

نفس ناطقه انسانیه - قوای نفس ناطقه انسانیه بدو قوه یکی عامله و دیگری عالمه تقسیم میشود (۳) و هر يك از دو قوه بنا بر اشتراك اسم عقل نامیده میشود . عامله قوه ایست که مبداء محرك بدن انسان است و آنرا برانجام افعال جزئی خاصه قادر میسازد و این قوه بنا بر قیاس بقوای ازو عیه متغیله و متوهمه حیوانیه و همچنین بنا بر قیاس به نفس خویش دارای اعتباریست . از آن رو که قوه عامله هائی که خاص انسان است در او احداث میکند و عمل و انفعالاتی را چون خجالت حیا گریه و خنده تهیه میکنند و

۱- یعنی همانطور که حس مشترك از مجرای حواس خمس صور را قبول مینماید و قوه خیال آنرا حفظ میکند قوه وهمیه هم معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئی را قبول کرده و قوه حافظه آنرا حفظ مینماید و همانطور که صور منتقله از حس مشترك بخیال در صورت غیبت محسوس صور آن در خیال حفظ میشود همانطور هم حافظه معانی غیر محسوسه را در صورت غیبت محسوسات جزئی در خود محفوظ میدارد

یا ورقی شماره ۲ و ۳ را در صفحه بعد بخوانید

همچنین امور دیگری شبیه بآنها را ایجاد مینماید بقوه نزوعیه حیوانیه قابل قیاس است و قیاس قوه عامله به قوای متخیله و متوهمه حیوانیه همانا امکان استنباط تدایر در امور کائنه و فاسده و استنباط صناعات انسانی است و در قیاس آن به نفس خود و قیاس با عقل نظری باعث تولید آراء ذائمه مشهوره مثل قبح کذب و ظلم و مانند آن از مقدمات محدوده ای که منفصل از معقولیت محضه است و در کتب منطوق بآن اشاره گردیده میشود و قوه عامله همان قوه ایست که باید بر سایر قوای بدن بنا بر وجوب احکام قوه دیگر که

باور فی ۲ و ۳ از صفحه قبل

شهوانیه غضبیه	محرکه باعثه یعنی قوه ای که قصد و شوق را ایجاد میکند	۲- قوه	نفس محرکه	حیوانی
				-
	قوه مدر که از خارج یعنی حواس خمس	۱- حس مشترك (در اول تجویف مقدم از دماغ) قبول صور محسوسات میکند	نفس و قوه مدر که	حیوانی کمال
	۲- خیال و مصوره (در آخر تجویف مقدم از دماغ) آنچه که حس مشترك قبول کرده حفظ میکند	مدر که از داخل یا باطن		اول جسم طبیعی
	۳- متخیله (در تجویف اوسط از دماغ) که به ترکیب و تفصیل صور در خیال میپردازد			تالیست
	۴- وهمیه (در نهایت تجویف اوسط از دماغ) معانی غیر محسوسه موجود در جزئیات را درک میکند			
	۵- حافظه یعنی ذا کره (در تجویف موخر از دماغ) معانی ادراک و هی را حفظ میکند			

۳- تمیز بین قوه عامه و عالمه در نفس ناطقه با تمیز بین قوه محرکه و مدر که مذکور در نفس حیوانیه تطبیق میکند این سینا نفس ناطقه را با وجود معنی تحرینک در او از آنجهه که آن به جسمانیات اختصاص ندارد عامله محرکه نینماید زیرا معتقد است که حرکت مخصوص جسمانیات است نه عقلانیات

همان قوه نظری باشد مسلط گردد بدیهی است که قوه عامله منفعل از قوای بدن نشده بلکه قوای بدن منفعل از آنست و اگر قوه عامله منفعل از بدن گردد لازم میاید بدن با استفاده از امور طبیعی قوه عامله را باقیاد در آورده و در این موقع است که اخلاق رذیله پیدا میشود و اگر منفعل نشود و متقاد قوای بدن نشده و مسلط بر آن شود منشاء فضائل اخلاقی خواهد شد.

بنظر ابن سینا نفس انسانی جوهر واحدیست و بدو جهة و جنبه نسبت دارد جنبه ای در تحت و جنبه ای در فوق آن قرار دارد و بر حسب هر جنبه ای نفس را قوه ایست که علاقه بین خود و بین آن جنبه را تنظیم مینماید و این قوه عامله بقیاس به جنبه ای که در تحت نفس واقع شده علائق بین نفس و بدن را تنظیم میکند یعنی بدن جنبه ایست که در تحت نفس قرار گرفته است و قوه عامله ناظم علائق بین نفس و بدن است و قوه نظریه قوه ایست که علاقه بین نفس و جنبه فوق آنرا منظم نموده و نفس بوسیله قوه نظریه از جنبه مافوق خود منفعل و مستفید گردیده و قبول افادات آنرا مینماید و بطور خلاصه بنظر ابن سینا چنان است که نفس، دو وجه دارد وجهی به بدن توجه دارد که این وجه قابلیت قبول آثاری از جنس مقتضی با طبیعت بدن ندارد و وجهی بسوی مبادی عالیّه توجه دارد و واجب است این وجه دائم القبول و متأثر از آثار مبادی عالیّه گردد.

قوه نظریه قوه ایست که شأن او انطباع صور کلیه مجرده از ماده است و اگر صور بالذات مجرد باشند که قوه نظریه کار خود را بر انطباع آن صور انجام میدهد و اگر بالذات مجرد نباشند قوه نظریه با تجریدی که خود دارد صور را بعدی به مجرد میرساند که هیچگونه علائق مادی در آن صور نماند.

ابن سینا معتقد است که بین قوه نظریه و صور نسبتی برقرار است زیرا شئی ای که قابلیت قبول شئی دیگری را دارد ممکن است این قابلیت بالقوه باشد و یا بالفعل قوه در نظر ابن سینا بر حسب مراتبی که دارد سه مرحله از استعداد اطلاق میشود.

۱- استعداد مطلق که چیزی از آن فعلیت نیافته و مرحله فعل نرسیده باشد چون قوه طفل بر کتابت زیرا در حالیکه مستعد قبول کتابت است

از آنرو که این استعداد بفعلیت نرسیده طفل را بر کتابت بالفعل قدرتی نخواهد بود .

۲- مرتبه ای که جز بوصول بآن مرتبه اکتساب فعل بلاواسطه ممکن نیست مثل قوه طفلی که بر شد رسیده به قلم و دوات و بساط حروف کتابت آشنائی و معرفت حاصل نموده باشد این استعداد را نیز قوه گویند .

۳- استعدادی که بتوسط آلات معرفت کتابت تمامیت یافته و با استعمال آلات به مرحله بروز و ظهور رسیده و واجد کمال استعداد شده است چون عالم بصناعت کتابت که هر موقع خواهد قدرت بر اتیان فعل را دارد در موقعی که نتواند عدم اتیان فعل کتابت را نیز قوه گویند .

قوه اول که مرحله استعداد مطلق باشد قوه مضاعفه و هیولانی نامیده شده است .

قوه دوم را قوه ممکنه و قوه سوم را ملکه گفته اند و بسا قوه دوم ملکه و قوه سوم کمال قوه نام دارد .

این سینه با توجه بمقدمه مذکوره نسبت قوه نظریه را باصور مجرد شرح ذیل بیان میکند قوه نظریه نسبتش باصور مجرد گاهی به نسبت قوه مضاعفه است که تا این قوه در نفس جادارد و بمرتبه دیگر حرکت نکرده است چیزی از کمال را قبول نمینماید از اینرو او را عقل هیولانی گویند و این قوه را که عقل هیولانی نامیده شده در هر شخص از نوع موجود است و وجه تسمیه او به هیولانی از نظر شباهتی است که با هیولای اولی دارد زیرا هیولای اولی بالذات فقد صورۃ از هر قسم میباشد و هیولای اولی خود محل و موضوع هر گونه صورتیست یعنی قابل محض است و واجد هیچگونه صورت که با معیت ملازمه دارد نمیباشد و گاه قوه نظریه نسبتش باصور مجرد به نسبت قوه ممکنه است و آن چنانست که در قوه هیولانی یعنی عقل هیولانی کمالاتی از جمله معقولات اولی حاصل آید که با توسل بآن معقولات و بواسطه آن وصول بمعقولات ثانویه ممکن گردد . (۱) و مادامی که در نفس این مقدار

۱- معقولات اولی عبارت از مقدماتیست که بدون اکتساب و تجربه مورد تصدیق قرار میگیرند و ممکن نیست وقتی از اوقات و یا بر حسب وضعی تصدیق درباره معقولات اولی در معرض شك و تردید در آید مثل «کل اعظم از جزء است و اشیا مساویه بستی واحد مساویند» این سینه معقولات اولی را در منطق اولیان با اولیان عقلیه نامیده است .

از عقل حاصل شود آنرا عقل بالملکه مینامند و اگر عقل بالملکه را بقیاس بقوه اولی عقل بالفعل بنامیم اشتباه نکرده ایم زیرا قوه اولی قادر بر تعقل چیزی نیست در صورتیکه قوه بالملکه قادر بر تعقل و واجد مرحله ای از فعلیت است. و گاه نسبت قوه نظریه بصور مجرد بنسبت قوه کمالیه است و آن چنانست که در این مرحله حصول صور معقوله مکشبه یا مقولات ثانویه بعد از مقولات اولی میسر میشود در این حال عقل را احتیاجی نیست که پیوسته صور معقوله را مطالعه کند و بالفعل بآنها رجوع نماید بلکه جمیع صور مقولات اعم از اولی و ثانی در عقل مخزون بوده و هر وقت که خواهد آنها را مطالعه نموده و تعقل مینماید و علاوه معقولیت صور را نیز تعقل میکند این مرتبه از عقل یا قوه نظریه عقل بالفعل نام دارد زیرا بدون تکلف و زحمت اکتساب آنچه را که بخواهد تعقل خواهد نمود. و گاه نسبت قوه نظریه بصور مجرد بنسبت فعل مطلق است باین شکل که دائماً صور معقوله در آن حضور دارد آنرا بالفعل مطالعه میکند و بالفعل تعقل مینماید و تعقل اواز صور نیز بالفعل برای او معقول است بالنتیجه نسبت قوه نظریه بصور مجرد در این مرحله فعلیت محض بوده و تعقل آن وقفه و انقطاعی ندارد و این مرتبه از عقل عقل مستفاد نام دارد (۱)

این سینا وجه ایجاد فعل را در عقل بالقوه باین شکل توضیح میدهد که بسبب عقل دائم بالفعل، عقل بالقوه از قوه بفعل میرسد و همینکه بین

۱- این سینا حرکت را از لواحق اجسام میدانند و برای عقول و صور مجرد قائل بحرکت نیست و میگوید آنچه که جسم است معنی حرکت و انتقال و تجویر آن دو برای باطل است مگر آنکه مجازاً نسبت حرکت و انتقال باو داده شود اگر این نظریه این سینا صحیح باشد بایستی عقل انسانی که بالذات مفارق است به فعل نرسد مگر آنکه حرکت از قوه بفعل را درباره عقول مجازی تعبیر کنیم و بآنکه قبول کنیم آنچه که در امور عقلیه واقع میشود تدریجی و معلول حرکت نبوده بلکه ذوق و صورت میگیرد. در اینجا مذهب شیخ با مذهب ارسطو اختلاف دارد زیرا در نظریه ارسطو برای تحول نفوس عاقله عدیده به عقل که نسبت به عقل فاعل در مرحله هیولی و عقول مفارقه نیست مانعی موجود نمیباشد هائیک میگوید نظریه در عقول که در آراء کندی و فارابی هم اشاره شده و برای عقل ترتیب و طبقاتی قائلند و عالیترین درجه آن عقل قدسی است بقصد خدمت بدین و وجود نبوة وضع کرده اند.

عقل بالقوه و عقل فعال اتصالی برقرار گردد بوسیله عقل فعال در عقل بالقوه نوعی از صور که مستفاد از خارج باشند در آن قرار میگیرند. مراتب قوای مذکوره عقول نظریه نام دارند و با وصول بعقل مستفاد جنس قوای حیوانی و نوع انسانی آن تمام میشود و در این مرحله و مرتبه است که قوه انسانی با مبادی اولیه وجود متشابه میشوند (۱) چنانکه تذکر دادیم بوعلی سینا علاوه از عقول اربعه بعقلی که دارای مرتبه ای عالیه است و آنرا قدسی مینامند معتقد است و چنین میگوید: از متعلمین و آنکسانکه در راه تربیت نفس خویش کوشش دارند گاه استعدادی قوی مشاهده میگردد که بعلم استعداد قوی خود بر قبول صور توانا تر میباشد این سینا قوه استعداد این چنین افرادی را که مستعد استكمال روابط بین خود و نفس خویش هستند «حدس» نامیده است بنظر او این استعداد یا «حدس» درباره ای از اشخاص باندازه ای شدید است که احتیاجی بانفعال بعقل فعال در اکثر ازامور و تخریج و تعلیم ندارد و چنانست که استعداد ثانی یعنی «عقل بالملکه» قبل از آنکه او بآن مرحله برسد برای وی حاصل گردیده است و مثل آنست که همه چیز را از پیش خود میداند. این درجه عالیه ترین درجات استعداد است و این مرتبه از عقل هیولانی را که بدون وصول بمرحله عقل بالملکه قدرت درك معقول را یافته عقل قدسی نامیده است. بنظر ابن سینا اگرچه عقل قدسی از جنس عقل بالملکه میباشد ولی از آنجائیکه عقل قدسی واجد مرتبه ای بس رفیع است جمیع مردم در این موهبت شرکت نداشته و نصیبی ندارند ابن سینا نحوه ای این اتصال را بنابر توضیح ذیل بیان میکند.

ابن سینا معتقد است که افعال منسوبه بروح قدسی بعلم قوتی که دارند بر قوه متخیله افاضه میشوند و متخیله بوسیله امثال محسوسه و مسموعه از کلام آنرا ظاهر مینماید. و یاممكن است «حدس» قوی در افرادی یافت شود که از جهة شدت صفا و شدت اتصال بمبادی عقلیه دارای نفسی مؤید باشند تا در هر چیز محل قبول الهام عقل قرار گیرند و صوریکه در عقل فعال موجودند در آن ترسیم گردند یا بشکل دفعی و یا نزدیک بدفعی بنحویکه صرفاً صفت از تمام را داشته و تقلیدی نباشند بلکه بترتیبی مشتمل

۱ - معانی عقل مذکوره بنابر آنچه که شیخ در رساله حدود بیان کرده است - بوجه اختصار

۱ - قوه عامله باعتبار اعضاء بدن هیأتی که مقتضی انسانست و سرعت فعل و انفعال را باعث میشود در انسان ایجاد میکند .	وجهی به بدن توجه دارد و باین اعتبار بقوه عامله یا عقل عملی که کارگذار بدن است تسمیه شده است	نفس ناملقه انسانی جوهر واحد است و کمال اول جسم طبیعی آلی بوده و دارای دووجه است .
۲ - از نظر قوه متخیله و متوهمه در استنباط تدابیر در امور کائنات و فاسده و استنباط صناعات استعمال میگردد .		
۳ - از نظر نفس خویش یکمک عقل نظری ذاتیات و مقدماتی که عقلیه محضه نیست تولید مینماید و مادامی که بر قوای بدن تسلط داشته باشد و متفعل و متفاد آن نکرده دارای قضیفت بوده و خالی از صفات رذیله خواهد بود .		

۱ - عقل حیوانی قوه قبول ندارد اما استعداد ادراک معقولات را واجد است آنرا قوه مطلقه یا استعداد مطلق نام داده اند	وجهی بمادی عالی توجه دارد یعنی صور کلیه مجرده و باین اعتبار آنرا قوه عالمه یا عقل نظری نام گذارده اند و واجد چهار مرتبه است که به عقول نظریه تسمیه گردیده اند و مرتبه دیگری هم وجود دارد که ما فوق مراتب انسانیست و آن مرتبه نبوه و عقل قدسیست	
۲ - عقل بالملکه از صور فقط معقولات اولی را که بوسیله آن قادر بوصول به معقولات ثانیه باشد قبول مینماید آنرا قوه ممکنه یا استعداد ممکن گویند و امکان فعلیت را ایجاد میکند .		
۳ - عقل بالذات، معقولات ثانویه را میپذیرد و هر گساة که خواهد آنها را مطالعه میکند این مرتبه را استعداد کامل و یا کمال قوه مینامند .		
۴ - عقل مستفاد که صور ولیه ثانیه و علیها مستفاد از عقل بالفعل خارج رای از حاصل است و در مرحله فعل مطلق میباشد		

بر حدود وسطی شوند (۱)

این سینا میگوید این حالت مرتبه‌ای از نبوة و بلکه از قوای عالیہ نبوة است و اولی آنست که آنرا قوه قدسیه که اعلی مراتب قوای انسانیست نامید (۲)

این سینا از قوای نظری و عملی و حواس باطنی و ظاهری نفس تشکیلاتی ساخته و بر حسب رتبه و مقام تجرید و علو و سهل آن قوی سلسله‌ای از خادم و مخدوم فرض نموده و هر یک از قوی را مخدوم دیگری را خادم آن قرار داده است و بشرح ذیل توضیح میدهد.

هریک از قوی بر دیگری ریاست و حاکمیت دارد عقل مستفاد یا عقل قدسی رئیس است و جمیع قوی در خدمت او هستند و او غایت قصوی است عقل بالفعل را عقل بالملکه خدمت میکند و عقل هیولانی در خدمت عقل بالملکه است. عقل عملی بتمام عقول مذکوره خدمت میکند زیرا علاقه بدنی برای تکمیل عقل نظریست و آنرا تزکیه میکند و عقل عملی مدبر این علاقه است (۳) و هم در خدمت عقل عملی است و وهم را دو قوه خدمت

۱ - یعنی ترکیب صور محسوسه که با استقراء آن صور، تجربه حاصل شده و اکتساب ممکن میشود برای نفس قدسی ابتدائیت یعنی علم نفوس قدسیه به ترکیب صور محسوسه مسبوق به تجربه و اکتساب نیست مثلا بالفعل و بدون اکتساب میدانند که جسم مؤلف است و حار و بارد هر یک آثاری دارند مضافا که صور - سم و حار و بارد از مبدء برای او معلوم و مکشوفند بنابراین محتاج نیست تا به تجربیات معرفت حاصل کنند و هر گاه که خواهد از مقدماتیکه قبلا بر آن علم داشته بنابر هر مورد و مناسبتی نتیجه مطلوبه را استنتاج مینماید.

۲ - این سینا در رساله‌ای بنام «قوای انسان و مدرکات او» روح قدسی را توصیف کرده است و میگوید «عقل قدسی اعلی مراتب قوای انسانیست» و میتوان آنرا درجه پنجم از درجات خروج عقل از استعداد یا قوه بفعل محسوب داشت ولی درجه یک فوق عقول اربعه مذکوره است «عقل فعال فلکی اسفل» بنا بر روش و سیره الهیات میباشد بنابراین در نزد این سینا محل عقل قدسی مبهم است مخصوصا که این سینا آنرا حالی از احوال عقل هیولانی که از جنس عقل بالملکه است میدانند و مع الوصف عقل قدسی را بر درجات عقول اربعه رئیس میشمارد.

۱ - یعنی علاقه بدنی بظاهر تکمیل نفس است که کمال او از ادراک جزئیات شروع میشود و آن ادراک اولین رتبه برای ادراک مبادی علیا و تحصیل عقل مستفاد از عقل فعلی میباشد نه از جسمانیات.

میکنند قوای قبل از او و قوای بعد از اوست قوه بعدی و هم قوه ایست که مودای و هم را محفوظ میدارد و قوه قبلی و هم جمیع قوای حیوانیه است. متخیله نیز دو قوه را در خدمت دارد و آن دو قوه عبارتند از قوه نزوعیه که او را تحریک میکند و قوه خیالیه که خدمت او بقوه متخیله در قبول ترکیب و تفصیل صورت است که در آن موجودند.

این دو قوه یعنی (نزوعیه و خیالیه) بر دو ضائقه از قوی ریاست دارند. حس مشترک (یا فطاسیا باصطلاح یونانی) در خدمت قوه خیالیه است و حواس خمس در خدمت حس مشترک میباشند. قوه نزوعیه را شهوة و غضب خدمت میکنند و قوه محرکه در غفلات در خدمت شهوة و غضب هستند. قوه حیوانی در اینجا بانته میرسد و قوای حیوانی قوه نباتیه خدمت میکنند که اولین قوه نباتیه مولده بوده و نامیه در خدمت او و قوه غاذیه در خدمت تمام آنان است.

قوای طبیعی در نظر ابن سینا چهارند و عبارتند از: ۱- هاضمه ۲- ماسکه ۳- جاذبه ۴- دافعه و هر یک از این قوی از چپتی در خدمت یکدیگرند. و کیفیات اربعه که عبارتند از: ۱- حرارت ۲- برودت ۳- پیوست ۴- رطوبت جمیعاً در خدمت قوای مذکورند و در اینجا درجات قوی بانته میرسند و اضافه مینماید که قوای طبیعی و کیفیات اربعه در خدمت تمام قوای حیوانیه میباشند.

ابن سینا برای ادراک درجاتی قائل است و این درجات باعتبار عوامل ادراک است و بعقیده وی ادراک بتوسط حس- تحیل- و هم و عقل حاصل میشود و فرق بین ادراک هر یک از عوامل مذکور را شرح میدهد و ما ذیلاً باختصار توضیح میدهیم.

ادراک بنظر ابن سینا عبارتست از اخذ صور مدرك. اگر مدرك مادی باشد ادراک اخذ صور مجرد از ماده است جز آنکه اصناف تجرید مختلف بوده و مراتب آن متفاوت میباشد. (۱)

۱- ابن سینا در تعریف ادراک و ماهیت آن از جهة حسی دانستن مبدء ادراک در اول برآه از سطوره رفته و در آخر نظریه او افلاطونی شده است برای آنکه عقل را مخزن صور مجرد دانسته است. خوان الصفا در رسائل خود جمع بین نظر از سطو و افلاطون را اختیار کرده اند و نظریه ابن سینا را با توجه به مراتب فوق تابع خوان الصفا است.

صورت انسانی و ماهیت انسانی طبیعتی است که اشخاص نوع کلا و با اسویه در آن منتشر کند و صورت انسانی بنا بر حد خود واحد است و تکثر در اشخاص عارضی بوده و از جهة طبیعت انسانی نیست. بنا بر این یکی از عوارضی که بر صورت انسانی از جهة ماده عارض میگردد همانا تکثر و انقسام است و عوارضی غیر از این نیز بر صورت انسانی عارض میشوند که اگر در ماده باشد «کم» «کیف» «این» و «وضع» از آن حاصل میشود و این امور جمیع با طبع صورت ملائم نبوده و نسبت باو غریبند.

حس صورت را از ماده با این لواحق مأخوذ میدارد و برای او ممکن نیست در صورت غیبت ماده محسوس صورت آنرا ثابت نگاهدارد و در خود ثبت نماید. ولی خیال صورت منتزعه از ماده را بیش از حس از ماده پاک و منزله مینماید از ایض و اگر ماده غایب شود و یا از بین برود صورت او بعزت تجرد بیشتر در خیال ثابت میماند ولیکن خیال نمیتواند صورت را از لواحق ماده دور نماید زیرا صورت موجود در خیال بر حسب صورت محسوسه ایست که حالی از شائبه کیف و وضع نیست و ممکن نیست خیال بتواند طوری صورت را تخیل کند که اشخاص آن نوع در آن مشترك گردیده و بدون وجود اختلافی بصورت واحدی درآید زیرا این پایه از تجرید صورت از لواحق ماده از شأن خیال نخواهد بود.

و هم معنی را ادراک میکند که آن معانی بالذات مادی نباشند اگر چه ناگزیر باشند در ماده ظهور و بروز پیدا نمایند زیرا «شکل» «لون» «وضع» و شبیه بآن امور نیست که ممکن نیست جز در مواد جسمانی در جای دیگر یافت شوند ولی خیر و شر و موافق و مخالف و تیبیه بآن فی نفسه مادی نیستند و بودن آنها در ماده عارضی است و دلیل بر اینکه امور مذکوره مادی نیستند آنست که اگر این امور با لذات مادی باشند تعقل خیر و شر موافق و مخالف بدون آنکه عارض بر جسمی گردند ممکن نمیبود ولی مشاهده میشود که این امور بی آنکه بر جسمی عارض شوند قابل تعقلند و وهم نیز این امور امثال آنها را دوک میکند بنا بر این انتزاع وهم از انتزاع حس و خیال به تجرد و بساطت نزدیکتر است.

ولی معدالت این صور مجرد تام از لواحق ماده نیستند زیرا اخذ آن بر حسب ماده و بتارکت خیال است.

نظر این سینا را در نحوه ادراك حس - خیال و وهم و اینکه بنظر او صور مدر که آنها تاچه حد باید از ماده و عورض و لواحق آن مبری و منزله باشند بیان نمودیم و اینکه بتوضیح قوه ای که بعقیده این سینا صور را مجرد از لواحق ماده در خود ثابت نگاه میدارد میردازیم و مقدمه لازم است درجات صور مدر که را بنا بر رأی این سینا روشن نماییم .

صور منبثه در آنقوه یا صور موجوداتی است که مادی نیستند و مادیت بر آنها عارض نمیشود و یا صور موجوداتیست که مادی نیستند ولی ممکن است عارضه مادی داشته و یا صور موجودات مادی باشند ولیکن از علائق مادی از هرجهت مبرا باشند .

قوه ای که محل بت صور مجرد است آنچه را که مجرد و از هرجهت خارج از علائق مادی و عوارض ماده و رابطه مادیت و عبارت دیگر ذاتا مجرد از ماده باشند ادراك میکند بدون آنکه نسبت با ادراك آن کاری کند و اما نسبت بصوریکه وجودا مادی هستند و یا آنکه عارضه مادی دارند و یا قائم بماده اند و بطور کلی مجرد از علائق ماده من جمیع الجهات نیستند قوه ای که محل بت صور مجرد و ادراك آنست آن کثرت را طبیعت واحد داده و از هرگونه کمیت کیفیت (این وضع) مادی جدا و مبری میدارد تا آنکه قابلیت ادراك یافته و صلاحیت آنکه بر جمیع اطلاق توان کرد پیدا کند .

بنظر این سینا هر ادراك جزئی باید با آلت جسمایی باشد ولی مدرک صور جزئیة اگرچه باید مجرد تام از ماده باشد اما مجرد از علائق مادی نخواهد بود چون خیال که تخیل اوجز بصورة خیالیة جسم میسر نگردیده و در آن ترسیم نمیگردد بنا بر این ادراك خیالی بجهت ارتباط داشته و مجرد از علائق مادی نیست .

مطالب مذکوره را بیشتر توضیح می دهیم : خیال صور مجرد از ماده را ادراك می کند بدون آنکه آن صور مجرد از علائق مادی باشند و ادراك خیالی وقتی حاصل می گردد که آن صور خیالیة مجرد با جسم مشترک باشند یعنی تا جسمی را ندیده باشیم نمیتوانیم رسم خیالی آنرا در خیال وارد کنیم مثلا با مشاهده زید که انسانست میتوانیم در غیبت او او را در خیال آوردیم اگر زید دیده نشده باشد صور خیالی و ادراك خیالی او ممکن نیست بنا بر این ادراك خیالی درحالی که مجرد است نمیتواند

جنس و از طرف دیگر فصل مفروض شود اگر ما قسمت را تغییر دهیم لازم می آید در هر جانبی از طرفین قسمت نصف جنس و نصف فصل واقع شود.

ثالثاً - ممکن نیست هر معقولی به معقولات اَبسط از خود تقسیم شوند چه آنکه در اینجا معقولات نیست که اَبسط معقولات بوده و مبادی ترکیبی سایر معقولاتند (۱)

باتوجه به توضیحات مذکوره و ادله ای که بوعلی سینا بر عدم امکان وقوع صور معقولات در جسم برشمرده نشان می دهد که ابن سینا به نفس عاقله ای که هیچگونه رابطه با جسمانیات نداشته و از هر حیث خالی و منقطع از علائق مادی باشد معتقد بوده و فقط صور معقوله را در محلی قابل ترسیم و ادراک میدانند که آن محل از هر جهت مجرد و شأن قبول صور معقولات را داشته باشد و بالعکس و بنحو اختصار معاد مطالب سابق الذکر را میتوان بنا بر نظریه شیخ الرئیس اینچنین توضیح داد :

شان قوه عقلیه آنست که در ادراک معقولات آنها را از کم محدود و « این » و وضع و غیره مجرد و میرا کند بنا بر این باید دید که آیا تجرید معقولات از وضع در وجود خارجی میسر است یا باید این تجرید در وجود منصور در جوهر عاقل صورت پذیرد تجرید معقولات در وجود خارجی ممکن نیست پس بایستی تجرید صور معقوله در عقل صورت پذیرد زیرا محال است که ذات معقوله در وجود خارجی مجرد از وضع باشد بنا بر این پیدایش صور معقوله در عقل ذات وضع نخواهد بود از این رو با نبودن وضع تجزیه آن بشکلی که قابل اشاره باشد و یا تقسیم آن و یا چیزی شبیه باین معنی نخواهد بود فلذا صورت معقوله در جسم وجود پیدا نخواهد کرد .

بوعلی سینا بگفتار خود در مورد قوه عقلیه و حیثیت این قوه برای مزید تفهیم مطلب ادامه می دهد و میگوید که قوه عقلیه اگر با آلات جسدانی تعقل کند یعنی تعقل و فعل آن بدون استعمال این آلات جسدانی تمام نشود لازم می آید که ذات خویش را تعقل نکند و تعقل آلات جسدانی را هم ننماید

۱ - بزعم ابن سینا بعض معقولات بلکه معقولات بسیاری ممکن نیست معقولات اَبسط از خود تقسیم شوند تا آنکه منتهی به بسیط واحدی گردند .

و همچنین تعقل خود را هم تعقل نکند زیرا که بین او و بین تعقل ذاتش آلتی نیست و نیز بین او و تعقل آلت هم آلتی که واسطه باشد وجود ندارد و لازم می آید که تعقل او در تمام مراتب مذکوره ناقص و یا بیوجه باشد بنابراین باید قائل شد که قوه عقلیه بدون هر گونه آلتی و فقط با ذات خود خوشتن را تعقل مینماید.

بوعلی سینا برای جمیع قوای دراکه و طریق ادراک آن قوی قائل بواسطه و آلت است جز در قوه عقلیه که معتقد است او بدون احتیاج به هر گونه آلتی قادر بر درک صور معقولات و ذات خود می باشد و باین مخالف این نظر چنین پاسخ می دهد:

حس شئی خارج را احساس میکند و قدرت بر احساس ذات خویش و آلت احساس و نفس احساس ندارد و آنچه که در نزد ما مشهود است آنست که قوای دراکه که با انطباع صور در آلات مدرکات با و عرضه می شود از ادیعه عمل خسته و ملول می گردد زیرا که ادامه حرکت باعث کلال آلات ادراک میشود ولی در قوه عقلیه کار بعکس این است زیرا ادامه عمل قوه عقلیه یعنی تعقل آن را برای قبول صور معقوله بعدی بیشتر مهیا نموده و کار را آسانتر مینماید و اگر ملال و کلالی در بعضی از اوقات بر آن عارض گردد برای آنست که عقل از خیال استعانت مینماید و خیال که فقط بواسطه آلت میتواند ادراک کند در موقعی که در حال ملال و کلال است استعانت عقل از خیال او را هم ملول مینماید. و نیز قوای بدن کسی قبل از چهل و یامقارن با چهل سالگی ضعیف می شود و قوای عقلیه در بسیاری از امور تقویت شده و قوت مییابد و اگر قوه عقلیه از قوای بدنی باشد لازم است بسوا ذات ضعیف بدن او نیز ضعیف گردد.

بوعلی سینا بکسانی که معتقدند که نفس معقولات خود را فراموش می کند و با ابتلاء بدن بر مرض یا کهولت از کار باز میماند و سبب این امر آنست که فعلیت و فعالیت نفس جز بواسطه بدن به نتیجه نمیرسد تاخته و این فکر را ظنی غیر ضروری و نامحقق شمرده و میگوید موقعی که نفس به محسوس توجه نماید از معقول منحرف میشود بدون آنکه بآلت فعل یا ذات او آفتی برسد و سبب در این مورد آنست که نفس بفعلی دون فعل دیگر میپردازد و افعال عقل در موقم مرض تعطیل نمیگردند و اگر

صورة معقوله بخاطر آلت باطل و فاسد شود رجوع آلت بحالت اولیه خود احتیاج با کتساب از سر خواهد داشت در صورتیکه موضوع چنین نیست زیرا نفس عاقله بجمیع آنچه که معقول او قرار گرفته و تعقل کرده است عودت مینماید و آنچه را که قبلاً اکتساب کرده بوده با او موجود است جز آنکه در مرحله ای نوعی انصراف و اشتغال از صور معقوله داشته است .

بوعلی سینا از توضیحات مذکوره نتیجه میگیرد و معتقد است که نفس منطبه در بدن نبوده و قائم با وهم نیست و شکل اختصاص نفس به بدن بر سبیل مقتضای هیثی است که در آن هیئت جاذبه جزئیة ای که بسیار است بدن اشتغال داشته باشد و آنهم بر سبیل عنایت ذاتیه ایست که اختصاص به بدن دارد (۱)

بوعلی سینا پس از فراغت از بیان نحوه ادراك نفس ناطقه و اثبات اینکه مدرک صور معقوله لازم است که مجرد بوده و منقطع از جمیع علائق مادی باشد و ثبوت این معنی که نفس ناطقه یعنی جوهری که محل مقولات است تعقل او بآلت جسدانی ممکن نیست و بلکه ذات او متعلل صور معقوله و متعلل تعقل خود و ذات خویش است و اینکه نفس ناطقه منطبه در بدن نبوده و خارج از او و قائم با وهم نیست و عنایت اختصاصی بدن و استعداد مادی او موجب شده است که نفس ناطقه بنا بر اراده و مشیت مبدأ فیاض بسیار است بدن بر حسب تدبیر و تصرف اشتغال داشته باشد به توضیح اعانت قوای حیوانیه به نفس ناطقه پرداخته و میگوید که:

۱ - بوعلی سینا چنانکه توضیح داده شد به مجرد نفس ناطقه انسانی که محل صور مقولات است دالّ بوده و چون او را مجرد و منفصل از هر گونه ماده و علائق مادی میداند بمقتضای مجرد او محل اراد در جسم جائز ندانسته و بالنتیجه او را منطبه در بدن و قائم باو نمیشمارد و ضمناً در نظر دارد که نوعی ارتباط بین نفس ناطقه و بدن بر قرار کند زیرا اگر بطور کلی نفس ناطقه را خارج و متفصل از بدن داند ادراك هر گونه صور معقوله برای انسان محال و منتزع خواهد شد از اثر و اختصاص نفس را به بدن نه بشکل انطباق در بدن بلکه بنا بر اقتضای مزاج بدن و هیثی که از مزاج متصور است و جاذبه ای که آن هیئت دارد نفس را بر سیاست و تدبیر بدن جلب مینماید .

بنظر بوعلی سینا نفس حیوانیه ، نفس ناطقه را در اشیائی که
و مساعدت مینماید . حس جزئیاتی ادراک کرده و به نفس ناطقه عرضه
میدارد و از جزئیات محسوس ، نفس ناطقه امور چهارگانه ذیل را ایجاد
و احداث میکند ۱- نفس از جزئیات کلیات مفرده را انتزاع مینماید
۲- مناسبات بین این کلیات را نعیم میکند ۳- مقدمات تجربی را تحصیل
نموده ۴- اخباری را که از شدة تواتر بمرحله تصدیق و یقین رسیده است
مشخص مینماید . و نیز نفس انسانیه بتوسط بدن از مبادی مذکوره برای
تصورات و تصدیقات خود استعانت نموده و وقتیکه برای او مراتب سابق-
الذکر حاصل شد بذات خویش رجوع کرده و همینکه نفس بکمال رسید
دیگر خود بتهائی به انیان افعال خویش بشکل مطلق قیام می نماید .
حدوث نفس - بوعلی سینا پس از آنکه مجرد نفس و شکل ادراک
او را بیان مینماید و کیفیت ارتسام صور معقوله را در نفس توضیح میدهد
چنانکه در صفحات قبل آراء او در این باره بنحو اختصار مورد بحث قرار
گرفت بمطلب دیگری تحت عنوان حدوث نفس میپردازد و چگونگی احداث
و ایجاد آنرا شرح میدهد . افلاطون و کسانی که به پیروی از او مسائل
فلسفی را مورد مطالعه قرار داده اند معتقدند که نفوس قبل از ابدان در
وراء عالم اجسام موجود بوده و باخلق هر بدنی نفسی باو تعلق یافته و
در آن متمکن شده است ولی ارسطو و فلاسفه مشائی بخلاف افلاطون برای
نفس موجودیتی قبل از بدن قائل نبوده اند بنظر ایشان نفس با ترکیب
عناصر بدن و حدوث بدن پیدا شده و پس از خراب و فساد بدن بلحاظ تجردی
که دارد باقی مینماید و بر او خراب و فساد طاری نمیکرد . بوعلی سینا که
در اکثر مسائل فلسفی و آراء خود بر راه ارسطو و تابعین او رفته است در
مقام اثبات نظریه خود ادله ذیل را اقامه مینماید .

بنظر ابن سینا نفوس انسانی در نوع و معنی متفقند و میگویند اگر
نفس قبل از بدن موجود باشد یا متکثرة الذوات است یا آنکه دارای ذات
واحد عددیست . متکثرة الذوات و وحدت عددی ذات و موجود بودن نفس را
قبل از بدن محال میدانند و منظور او از متکثرة الذوات معدود بودن نفوس
است . بنا بر عقیده بوعلی سینا مغایرتی که علی الظاهر بین نفوس مشاهده
میشود اگر قبل از دخول در ابدان مغایر باشند این مغایرت یا از جهة

ماهیت و صورت است یا از جهت نسبت نفوس به عنصر و ماده که به نسبت امکان و ازمنه متکثر بوده و متعددند از نظر ماهیت و صورت بین نفوس مغایرتی نیست زیرا وحدت صور آنها مسلم اوست پس در اینصورت باید از جهت قابل یا چیزیکه ماهیت منسوب باوست و اختصاص باودارد یعنی بدن متغایر باشند .

موجود بودن نفوس قبل از ابدان محال است زیرا نفس، مجرد ماهیه است و ممکن نیست نفسی متغایر با نفس دیگر از جهت عدد باشد . و ماهیت قبول اختلاف ذاتی نینماید و این قاعده در هر چیز مطلق است زیرا اشیا می که ذوات آنها از جمله معانی باشند تکثر نوعیت آنها مربوط به حوامل و قوایل و منفعلات از آنهاست و یا بتوعی از نسبت و ازمنه آنها مربوط میباشند و اگر اصولاً مجرد باشند بنا بر آنچه که گفته شد افتراقی بین آنها نخواهد بود و مغایرت و تمکثر در بین آنها محال خواهد بود لذا فروض مذکوره تکثر ذاتی عددی را برای نفوس قبل از دخول در ابدان مستنعم نشان میدهند .

شق دوم که موجود بودن نفس بشکل واحد عددی قبل از ابدان باشد ممکن نیست زیرا اگر چنین باشند در موقع وجود یافتن دو بدن و اینکه هر دو بدن لازم است دارای نفسی باشند از دو حال خارج نیست یا آنکه دو نفس موجود در دو بدن يك قسمت از نفس واحد است که در اینحال شئی مثل واحدیکه برای او حجم و عظمی نیست بالقوه قابل انقسام فرض شده که بطلان آن بنا بر اصول مقرر در طبیعیات ظاهر است و یا آنکه نفس واحد عددی در دو بدن داخل میشود که برای ابطال این فرض این احتیاجی باقامه برهن نخواهد بود .

بنا بر این باید قائل شد که نفس بعدوث بدنی که صالح در استعمال آن باشد حادث میشود در هیئت جوهر نفس حادث با بدن از نظر استعمال و تجزأب بدن و تخصیص بدن باو و مبدأ تشخیص نفس و هیأتی که بنفس ملحق میشوند با اختصاص این نفس و هیأت ملحقه او با این بدن مقتضیاتی موجود است و همچنین صالح بودن نفس به بدن و بالعکس مناسباتی را واجدند که در نزد ما این مقتضیات و این مناسبات مخفی و پنهان است و ما را بر آن علم و اطلاعی نیست چه آنکه نمیتوان گفت چگونه اختصاص نفس حادث با بدن بجهت کیفیت و مناسبات و هیأت مشخصه آن بجهت صورتیست .

راجع به نفس پس از مفارقت از بدن بوعلی سینا را عقیده این است که هر یک از نفوس دارای ذات منفردی بر حسب اختلاف مواد و اختلاف

از منہ و اختلاف هیأتی که بمقتضای ابدان مختلف حادث شده است میباشد یعنی تکثر ذاتی عددی نفوس را پس از مفارقت از بدن قائل است . بوعلی سینا که بشرح مطالب سابقه الذکر نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا میداند و تکثر عددی نفوس را پس از خراب و فساد ابدان قائل است در مقام اثبات بقای نفس پس از خراب بدن بر آمده و عقیده دارد که نفس بموت بدن نمیرد و قبول فساد نمیکند و برای اثبات این مدعا ادله ای اقامه مینماید که جهات ذیل میتواند مختصری از دلائل او را نشان دهند: بعقیده ابن سینا هر چیزی که بفساد چیز دیگر فاسد میشود متعلق به آن شیء بوده و نوعی از تعلق را دارا میباشد و این تعلق از سه حال و صورت خارج نیست یا تعلق بین آن دو یعنی بین نفس و بدن تعلق مکافیء در وجود است که اگر چنین باشد این تعلق ذاتی خواهد بود نه عارضی و چون در اینحال هر يك از نفس و بدن مضاف ذاتی بدیگر است (در صورتیکه نفس و بدن هر دو جوهرند متمم است که مضاف جوهر باشد زیرا جوهر نمیتواند مضاف ذاتی به جوهر دیگر قرار گیرد) و اگر تعلق بین نفس و بدن ذاتی نبوده و عرضی فرض شود در صورت فساد یکی از آن دو اضافه عارض دیگر باطل میگردد و ذات بفساد عارض فاسد نمیشود یعنی بطلان این تعلق که امری عرضی است موجب بطلان نفس نخواهد شد زیرا بطلان عارض موجب بطلان معروض نمیگردد .

اگر تعلق نفس به بدن از باب تعلق متأخر در وجود باشد بدن علت نفس در وجود خواهد شد و با توجه بعل اربعه محال است که بدن علت فاعلی باشد زیرا جسم تا زمانی که جسم است از خود فعلیت ندارد و فعلیت او وابسته بقوای اوست و قوای جسمانیة یا اعراضند و یا صور مادی و محال است که اعراض و صور قائمه بمواد افاده وجود ذاتی که قائم بنفس خود است بدون احتیاج بساده بنماید و همچنین بدن نمیتواند علت مادی و عبارت دیگر قابلی باشد زیرا قبلا ثابت شد که نفس منطبعه در بدن نیست و علت صوری یا علت کمالی بودن بدن هم محال است زیرا امر بعکس خواهد بود بنا براین تعلق نفس ببدن تعلق معلول بعلت ذاتی خود نیست فقط میتوان گفت که بدن و مزاج بالعرض علت برای نفس میباشد زیرا همینکه ماده ای بدنی که صلاحیت آلت قرار گرفتن برای نفس را پیدا کرد علی مفارقه نفس جزئیة را احداث مینماید.

شق سوم آنست که تعلق نفس بجسم تعلق متقدم در وجود باشد یعنی نفس متقدم بر بدن گردد این تقدم یا تقدم زمانیست و در اینصورت محال است که وجود نفس متعلق باو باشد و یا تقدم ذاتی است نه زمانی و این نحو از تقدم مستلزم آنست که هر وقت ذات متقدم ایجاد شد ذات متاخر در وجود از او استفاده کند و وقتی که معدوم بودن متاخر مفروض باشد این تقدم وجودی تحقق پیدا نخواهد کرد و معنی این عبارت این نیست که فرض عدم وجود متاخر عدم متقدم را ایجاد نماید بنابراین تعلق ذاتی متقدم نفس به بدن باطل خواهد بود.

با بطلان انحاء تعلقات ابن سینا را عقیده بر این است که تعلق بدن در وجود بایستی بمبادی دیگری باشد که استحاله در آن راه نداشته و قبول فساد ننماید و بر تائید این مطلب ابن سینا میگوید که اشیاء مرکبه و اشیاء بسیطه ای که در مرکبه وجود دارند جایز است در آن فعلیتی بر بقا و قوه ای از فساد مجتمع شوند (فعلیت بر بقا و قوه در فساد از باب آنست که با اصطلاح ابن سینا قوه در مرتبه عدم و فعل در مرتبه وجود و کمال است) ولی در اشیاء بسیطه ای که مفارقة ذاتی دارند (مثل عقول مفارقة نفوس که هر يك از آنها بسیط بوده و واجد جنس واحدی هستند جز آنکه اختلاف بین آنها مرتبط به اختلاف در هیئات است بنا بر این نفس و بلکه نفوس جواهر محضه ای بوده و مفارق از ماده میباشند یعنی ماده ای که قابلیت قبول فعل بر بقا و قوه بر فساد دارد) اجتماع این دو امر یعنی فعلیت بر بقا و قوه بر فساد جائز نیست و ابن سینا از مطالب مذکوره نتیجه میگیرد که نفس قبول فساد ننماید و بموت بدن نمیمیرد.

بوعلی سینا پس از بحث در حدوث نفس و تجرد آن و بقای او پس از خراب بدن بوحدت نفس وارد میشود در نزد ابن سینا نفس در حالیکه ذاتی واحده است ولی دارای قوای کثیره میباشد و بنظر ابن سینا تجرد نفس این خاصیت و اقتضا را دارد که در عین وحدت منشاء قوای کثیره و مختلفه گردد یعنی نمیتوان برای حس و غضب یا شهوة و سایر قوی مبادی مختلفه ای فرض نمود بنا بر این مجتمع قوی نمیتواند جسم و یا اعضاء جسم باشند از اینرو مجتمع قوی نفس است و یکی از قوای او قوه نظریه است. بوعلی سینا درباره قوه نظریه نفس و شکل ادراک معقولات و صور مجرده بتوسط آن

توضیحاتی میدهد که قبلاً در آن موضوع بحث شده است و چون نفس بنظر او ذاتاً مجرد است لطباع صور معقولات در او با آلات حسداتی که فقط واسطه در ادراک جزئیات اند ممکن نیست بنابراین نفس باید خود عاقل و معقول باشد یعنی درحالی که معقولات و صور مجرد را تعقل مینماید خود را نیز معقول خویش قرار دهد و چون قوه نظریه نفس تا زمانی که بفعل نرسیده منشاء آثاری نخواهد بود بوعلی سینا بشرح ذیل خروج قوه نظریه را از قوه بفعل بیان میکند قوه نظریه در نفس بنا براناره جوهری که شأن او چنین است از قوه بفعل میاید و این مطلب بر این اصل استوار است که شئی ذاتاً از قوه بفعل نمیرسد مگر بوسیله شئی که بر او افاده فعل نماید و فعلی که بآن قوه افاده میشود همانا صور معقولات آن شئی است بنا بر این شئی هست که به نفس افاده میکند و در نفس از آن جوهر صور معقولات منطبق میشوند. از اینرو شئی مفید ذاتاً صور معقولات را در خود دارد و بالنتیجه چون ذاتاً واحد صور است ذاتاً عاقل بوده و در مرتبه فعلیت است و اگر این شئی بالقوه عاقل بودی لازم میامد که برای صور معقولات او شئی دیگر و همچنین الی غیرالتهایه فرض وجود شئی پیش میامد که محال بودن او مسلم است و یا به شئی که جوهرأ عاقل باشد منتهی شده و متوقف میماند و شئی عاقل اخیر بنا بر قیاس به عقول بالقوه که باید بوسیله آن به فعل برسند به «عقل فعال» تسبیح شده است. و نسبت این شئی به نفوس، که بالقوه عاقلند و نسبت او به معقولات که بالقوه معقولانند چون نسبت شمس به دیدگان ماست که دیدگان ما بالقوه بینا بوده و الوان بالقوه مرئی هستند و همینکه شعاع شمس بر ریات بالقوه اتصال یافت ریات بالفعل میشوند و بینائی چشم ما نیز بالفعل اعاده میگردد و بهمین قیاس از عقل فعال قوه ای بر معقولات بالقوه افاضه میشود و آنانرا معقولات بالفعل مینماید و عقل بالقوه را عقل بالفعل قرار میدهد و همچنانکه شمس ذاتاً مرئی است و سبب آنست که اشیاء قابل دیدن را بالفعل آشکار نماید این جوهر یعنی عقل فعال ذاتاً معقول بوده و سبب معقولیت بالفعل سایر معقولات بالقوه میشود و شئی که بذاته معقول است بذاته نیز عاقل است و آن شئی که بذاته معقول است همانا صور و صور مجرد از ماده بوده و این شئی ذاتاً و ابداً عاقل و معقول بالفعل میباشد.

حکمت الهی

در صفحات قبل با کمال ایجاز و اختصار حکمت طبیعی و یا باصطلاح دیگر حکما علم اسفل و مسائلیکه در آن علم اهمیت بیشتری را از سایر مضالب حائزانده بنا بر رأی و عقیده ابن سینا بیان کردیم و اینک علم اعلی یا حکمت الهی را بر طبق نظریه او شرح میدهم بوعلی سینا در مقام حصر جوامع علم الهی برآمده و برای آنکه مشخص نماید مسائل مختلفه حکمت الهی در کدام نقطه بایکدیگر جمع گردیده و مطالعه چه موضوعی لازم است تا سایر عناوین و مباحث را شامل گردد مقدمه میگوید :

هریک از علوم طبیعی و ریاضی در احوال بعضی از موجودات بحث میکنند و همچنین سایر علوم جزئیة نیز پاره‌ای از امور جزئیة را مورد مطالعه قرار میدهند هیچیک از علوم مذکوره در موجود مطلق و لواحق و مبادی آن وارد نمیشود در صورتیکه موجود مطلق نقطه جامع و از نظر عمومیت و کلیتی که داراست جمیع علوم جزئیة و اصناف آنرا شامل است زیرا علمی از علوم و یا مسئله‌ای از مسائل جهان نیست مگر آنکه در تحت قاعده موجود مطلق واقع شده و بیوستگی کامل بآن دارد علم الهی باری تعالی بنا بر اتفاق آراء علما مبدء برای موجود معلولی دون موجود معلول دیگر نیست پنکه او مبدء موجود معلول علمی الاطلاق است بنا بر این علم الهی علمیست که از موجود مطلق بحث نموده و دامنه تفصیل او بمبدء سایر علوم کشیده شده و در آنجا بآنها میرسد و از اینرو مبادی سایر علوم جزئیة هم در این علم جا دارد .

بوعلی سینا بحث در واحد یعنی واحد حقیقی را موضوع علم الهی میداند و میگوید آنچه که گفته ما باینکه او موجود است درباره آن صحیح و صادق باشد واحد دانستن آن نیز مجاز و بجا خواهد بود. و چون کثرة از صبح واحد بعید است در مورد بحث درباره کثرة نیز آنرا کثرة واحده گفته‌اند و نتیجه میگیرد که علم الهی در واحد حقیقی و لواحق آن نظر داشته و بنا بر آنچه که گذشت در کثرة و لواحق آن هم بحث مینماید (منظور از کثرة واحده آنست که واحد بماهو واحد لواحق و متعلقاتی دارد که اگرچه

در ظاهر متکثر است ولی از آنجا که بر گشت کلیه آن لواحق و متعلقات
بواحد و برای معرفت بواحد است آنرا کثرة واحد میتوان نامید)

شئی در نظر بوعلی سینا دارای اعراضی ذاتی و غریب است از اینرو
لواحق شئی یا از امور است که شئی از جهت الحاق آن بخود محتاج نیست
که آن لواحق ملحق به چیز دیگری قبل از او شود یا آنکه به چیزی دیگر
صیروت یافته و بعداً ملحق باو گردد. زیرا ذکوره و انوشت و مصیر از
موضعی بموضع دیگر اختیار او از لواحق ذاتی حیوان است در حالیکه
تحیز و تمکن حرکت و سکون برای حیوان نه از جهت حیوان بودن اوست
بلکه از جهت جسمیت آن است ولی حس - تغذی و نطق و جمیع آنها از آنروست
که حیوان نامی و انسان است و از این لواحق که ملحق بشئی میشوند پاره‌ای
خاص شئی است و پاره‌ای نیست و لواحق که خاص اوست میتوان من باب
تمثیل به فصول و اعراض تقسیم نمود چه آنکه فصول شئی را به انواع منقسم
مینمایند و اعراض اختلاف حالات و احوال مختلفه او را بیان می نمایند .
بنظر ابن سینا انقسام موجود به مقولات شبیه انقسام آن بفصول
میشود اگر چه چنین نیست و انقسام موجود به قوه - فعل - واحد - کثیر
قدیم - محدث - تام - ناقص - علت - معلول و غیره شبیه انقسام بعوارض
است و چنانست که مقولات انواعند و انقسام اخیر ، فصول عرضیه
یا اصناف .

برای واحد نیز بنظر بوعلی سینا اشیائی است که میتوان قائم
مقام انواع دانست و اشیائی که ممکن است قائم مقام اصناف و لواحق
بشمار آورد (۱)

(۱) چون لازم است که با توجه بمطالاب متن نوع فعل و عرض روشن
شود هر چند در قسمت منطق بآن اشاره شده در اینجا هم تعریف این الفاظ ضروریست
تا معنی عبارت مفهوم و معلوم گردد : بنا بر تعریف علمای منطق هر چیزیکه لفظی
دلالت بر او کند دو حال دارد یا موصوف است و یا صفة و صفات یا از باب علل و
مبادیست و یا از باب عوارض و لوازم شئی صفات از نوع اول ذاتی شئی است و
از نوع دوم عرضیست و ذاتیات یا مشترکند یا میزند اگر مشترك باشند باجناس
موسومند و اگر میزند باشند فصول نام دارند و عرضیات یا شامل موصوف و
غیر آنست و یا آنکه مخصوص موصوفند اولی را عرض عام و دومی را عرض خاص
و موصوف عرض را نوع خوانند و این الفاظ با الفاظ خمس و یا کلیات خمس
موسومند .

انواع واحد بشکل وسیع آن آنطور که بوعلی سینا توضیح داده است عبارتند از واحد به جنس - واحد واحد بنوع برض یعنی کم و کیف - واحد بمشار که در نسبت یعنی در وضع و اضافی و واحد بحد و لواحق واحد عبارتند از مساواة (١) مشابهة مطابقة - مجانسة - مشکلة - هو هو یا مماثلة . انواع کثیر مقابلات انواع واحد مذکور بود و لواحق کثیر عبارتند از غیرية - اللامشابهة - اللامساواة - اللامجانسة - اللامشاکلة

پس از ذکر اقسام موجود و واحد بوعلی سینا بشرح احوال و حدود آن میپردازد و میگوید که موجود را تعریفی جز شرح اسم نیست زیرا مبدا اول هر شرحی بوده و خود او شرحی ندارد بلکه صورة موجود بدون توسط و یا وسیله چیزی مدرك نفس قرار گرفته و در آن مقام میگزیند و انقسام موجود انجائی دارد که یکی از انحاء آن انقسام او بجوهر و عرض است بری تصویر جوهر و تعریف آن و همچنین برای تعیین موضوع و محل بوعلی سینا خود را ناگزیر از ذکر مقدمه ای میداند و میگوید - اگر دو ذات باشند که هریک از آنها جدا بوده و یکی در دیگری جمع نشده و بالعکس چون میخ و دیوار که فقط در سطح با یکدیگر تماس دارند . و اگر دو ذات بشکل مفروض فوق نبوده بلکه هریک ذاتا شائع و ساری در دیگری باشد اگر یکی از آنها در بیرون رود و جدائی گزینند و آن یک بحال خود باقی و ثابت ماند و یکی از آنها مفید معنائی بوده و موصوف بصفاتی باشد و دیگری مستفید از آن معنی گردد ذات ثابت و مستفید «محل» نام دارد و آن دیگر «حال» اگر «محل» در قوام خود مستغنی از «حال» باشد آنها «موضوع» مینامند و اگر «محل» در قوام خود مستغنی از «حال» نباشد آنها «موضوع» نگفته بلکه «هیولی» نامیده اند «هر ذاتی که در موضوع نباشد بجوهر موسوم است و هر ذاتی که قوام او در موضوع باشد عرض است» . بنا بر عقیده بوعلی سینا ممکن است شئی در محل باشد و معذلت جوهر باشد اگر محل قریبی که شئی در آنست متقوم بشئی باشد و (١) مساواة اسم مشارکت در کم است و مشابهة اسم مشارکت در کیف و مطابقة اسم مشارکت در وضع و مجانسة اسم مشارکت در جنس و مشکلة اسم مشارکت در اضافی که بهو مناسبه هم میگویند و هو هو اسم مشارکت در نوع است که مماثلة هم مینامند .

مقوم بذات خود نباشد و معینا مقوم شئی باشد آنرا صورة مینامد.
و درباره شتوق دیگر جوهر میگوید. هر جوهری که در موضوع
نیست دو حال دارد یا آنکه اصلا در محلی نیست و یا آنکه در محلیست که آن
محل در قوام خود مستغنی از آن نمیباشد (۱)

بنا بر این اگر در محلی باشد که آن محل مستغنی از او نیست آنرا
صورة مادیه گویند و اگر اصلا در محلی نباشد دو حال دارد یا آنکه خود
بنفسه محل است و ترکیبی در او نیست یا آنکه چنین نیست اگر بنفسه محل
باشد و ترکیبی در او نباشد آنرا «هیولی مطلقه» مینامد و شق دوم یا
مركب است مثل اجسام، که مرکب از ماده و صورة جسمیه اند و یا مرکب
نیست و او را صورت مقارقه نام داده است چون عقل و نفس و اگر شئی در
محلی باشد که موضوع است آنرا عرض میگویند و بنظر بوعلی سینا ماده
صورت جسمیه خالی از صورت جسمیه نیست.

اثبات ماده و بیان ماهیه صورة جسمیه - بنظر ابن سینا جسم آن نیست
که بالفعل دارای ابعاد ثلاثه باشد و بلکه بنظر او لازم نیست در جسم
بالفعل نقطه یا خطوطی باشد تا آنکه بتوان بآن اصطلاح جسم نمود بلکه ممکن
است جسم باشد و ابعاد و قطع نداشته باشد چون کره عرض ابعاد ثلاثه و تعیین
اطراف جسم یا سطح داخل در حد جسم نیست و ذکر سطح و تعیین آن
صرفاً برای تناهی جسم مورد نظر است و از آنجائیکه تناهی داخل در
ماهیت جسم نیست و از لواحق آن محسوب میشود میتوان بدون آنکه
تناهی آن را ثابت دانست جسم را تعقل نمود. بنا بر این بنظر ابن سینا جسم آنست
که فرض ابعاد ثلاثه و قیام هر يك از ابعاد بر دیگری ممکن باشد و
زائد از ابعاد ثلاثه در جسم ممکن نیست آنچه که در درجه اول از جسم مفروض
است طول بوده و قائم بر آن عرض و قائم بر آن دو در حد مشترك عمق نام
دارد و جز آن نیست و جسمی که فرض وجودش بکیفیت مذکوره باشد جسم
است و فرض این معنی یعنی قیام ابعاد ثلاثه یکی بر دیگری در جسم صورة
جسمیه میباشد و اگر ابعاد متجدده ای بر جسم وارد شوند صورة جسم نبوده

(۱) بین محل و موضوع فرق است. موضوع آنست که بنفس و به نوعیت
خود قائم بوده و سبب قیام شئی خود گردیده آنطور که شئی جزء او شود. و محل آن
چیزیست که شئی در آن حل شده و حال در آن گردد و بعید نیست که محل بنفسه نوع
قائم بالفعل نشود بلکه محل قوام خود را از آن چیزی که در او حال شده است تحصیل
نماید و حال بنهایی و یا بكمك شئی یا اشیاء دیگری که مجتمع شده اند ممکن است
قوام محل را تدارك نماید.

بلکه از باب «کم» و از لواحق جسم محسوبندنه از مقومات او و بالنتیجه
صورة جسمانیه هیچگاه از جسم زائل نمیکردد .

این سینا درباره ابعاد عارضه بجسم توضیح میدهد و بیان میکند: جسم
را بطوری که مشاهده میشود ابعاد است که بوسیله آنها نهایات و شکل
جسم تحدید میگردد. ثبوت نهایات و اشکال که بوسیله ابعادی عارض
میشود برای جسم ضروری و واجب نیست بلکه با عروض هر شکلی بعد سابق
و مقدار متدمعروض و حدود معینه آن ابعاد از بین میرود از اینرو ابعاد
اخیر و تحدیدی که در جسم از این حیث وارد میشود با فرض ابعاد ثلاثه
جسم که ماهیت جسم و صورة جسمیه است فرق دارد . بنظر ابن سینا در
پاره ای از اجسام چنان اتفاق میافتد که ابعاد متحدده لازم بوده و از شکل
خود جدا نمیشوند همانطور که شکل لاحق بر جسم است ابعاد متحدده شکل
نیز لاحق خواهد بود .

ابن سینا صورة جسمیه یعنی عرض جسم مقرون با ابعاد ثلاثه را موضوع
علم طبیعی یا داخل در موضوع آن میداند و ابعاد متحدده جسم که از مقوله
«کم» است و اشکال آن عبارت دیگر جسم تعلیمی را موضوع علم ریاضی
یا صناعت تعالیمین و یا داخل در موضوع آن می شمارد و این قسمت بنا بر
عقیده ابن سینا عارض بر جواهر جسمانیه است و قائم بالذات نیست و همچنین
است قسمت اول که صورة جسمیه قائم بماده و این اخیر در موضوع جادارد
یعنی آن صورة بوده و این عارض است .

ابعاد و صورة جسمیه بنا بر نظر ابن سینا ناگزیرند موضوعی داشته
تا قائم باو باشند و آن هیولی نام دارد . ابعاد از مقوله «کم» ممکن
است موجود و معدوم گردند اما موضوع موصوف بآن ثابت است . بنظر
ابن سینا غیر از صورة جسمیه جوهری باید باشد که انفصال و اتصال معابر
او عارض شود و او مقارن جوهر جسمیه بوده و آنست که بصورة جسمیه
قبول اتحاد مینماید و جسم واحدی میشود .

ابن سینا معتقد است صورة جسمیه در جمیع اجسام عموماً مقارن با
ماده است و بنظر او ماده مجرد از صورة نیست و میگوید جائز نیست که
ماده از صورة جسمیه دور شده و بالفعل موجود باشد و او بالفعل
ممتنع است مگر آنکه منقوم بصورة جسمیه باشد .

ترتیب موجودات - با تعریف موجود مطلق و ذکر اقسام موجود

واحد و تعریف جوهر و جسم و صورت جسمیه و انبات ماده و عدم تفارق ماده از صورت بوعلی سینا بدگر ترتیب موجودات پرداخته و به نسبت موجودات وجود تقسیماتی را قائل شده است بنظر این سینا اولای اشیاء بوجود جواهرند و سپس اعراض و جواهریکه اجسام نیستند اولای جواهر بوجود میباشد جواهریکه اجسام نیستند عبارتند از هیولی صورت و مفارق که نه جسم است و نه جزء جسم و وجود مفارق حتمی است زیرا جسم و اجزاء او معلولند و بایستی بنا بر قاعده عمومی منتهی بجوهری شوند که آن علت باشد بدیهی است علت آن مقارن نبوده و بایستی مفارق باشد.

بنا بر این بعقیده بوعلی سینا اول موجودات در استحقاق وجود جوهر مفارق غیر مجسم است و پس از آن صورت بعد جسم و در درجه آخر هیولی و اگرچه هیولی سبب وجود جسم است اما سبب معضی وجود نبوده بلکه محل نیل وجود است جسم مرکب از هیولی و صورت است و صورت از نظر فعلیت اکمل از هیولی است و در مرتبه پنجم عرض جادارد. بنظر این سینا در هر صیفای از طبقات موجوداتی هستند که در وجود با هم متفاوتند.

موجود در نزد این سینا بقدم و حادث تقسیم میشود بنا بر نظر او شئی یا بحسب ذات قدیم است یا بحسب زمان - قدیم بحسب ذرت آنست که برای ذات او مبدائی نباشد یعنی آنکه موجودیت او وابسته بآن مبداء نشود و قدیم بحسب زمان آنست که برای زمان وجود او اول نباشد چون اجسام فلکیه. حادث نیز دو وجه دارد. حادث ذاتی و حادث زمانی حادث ذاتی آنست که برای ذات او مبدائی بوده و وجود او وابسته بآن نباشد و حادث زمانی آنست که برای زمان او حادثی باشد یعنی زمانی و نه که آن شئی وجود نداشته و از حیث زمان قبیتی موجود بوده و آن شئی در آن زمان معدوم بوده است.

بوعلی سینا معتقد است که هر حادث زمانی بدو لایه است که مسبوق بماده نباشد موجود در نظر بوعلی سینا یا تام است یا ناقص و تام عقیده او آنست که جمیع آنچه که در شأن اوست ایجاد شده باشد و آنچه که ممکن نیست برای او ایجاد شود از او بیاشد و این تمامیت یا در کمالات وجود و یا در قوه فعلیه و یا در قوه انفعالیه و یا در کمیت است و ناقص مغایل این خصوصیات قرار ندارد. کمالات وجود ذات واجب الوجود قوه فعلیه صورت

قوه انفعالیه هیولای و در کمیت ابعاد است .

بعقیده ابن سینا موجود ممکن است متقدم باشد یا متأخر .

۱ - تقدم - یا تقدم به ضبع است که اگر شئی ی موجود گردد شئی متقدم وجود داشته باشد و یا آنکه شئی متقدم وجود داشته و دیگری موجود نباشد چون تقدم يك بر دو .

۲ - تقدم زمانی آنست که یکی بر دیگری از حیث زمان مقدم باشد یعنی آنکه متقدم با متأخر در زمان مجتمع نگردند چون تقدم بعض اجزاء زمان بر بعض دیگر .

۳ - تقدم در شرف آنست که موجودی از نظر شرف و مرتبت اشرف بر دیگری متقدم گردد .

۴ - تقدم به رتبه و چنان است که موجود اقرب به مبدء محدود باشد و ممکن است قرب به مبدء محدود در اشیائی بقیاس با اشیاء دیگر مورد نظر قرار گیرد یا آنکه در سلسله واحدی یکی از اشیاء متقدم بر دیگران و اقرب به مبدء محدود باشد و تقدم به رتبه یا بالذات است چون در اجناس و انواع متتالیه و یا بر حسب اتفاق است یعنی از طریق اصطلاح و وضع .

۵ - تقدم به عینیت یعنی تقدم عینت بر معاول چون تقدم حرکت دست بر حرکت قدم . و در هر يك از جهات مذکور متأخر درجهت مقابل و مخالف قرار داد .

موجود باعتبار دیگر بنظر ابن سینا ممکن است واحد و یا کثیر باشد . واحد بآن گفته میشود که از آنجهت که واحد است قابل انقسام نباشد . واحد یا در جنس است یا در نوع و یا در عرض عام و وقتی که واحد در جنس و نوع و عرض قابل انقسام نباشد آنرا واحد بمعنی واحد غیر منقسم مینامند . واحد در جنس چون انسان و فرس که متحد در حیوانیت یعنی جنس هستند و واحد در نوع چون زید و عمرو که متحد در انسانیتند و واحد به عرض عام چون سیاهی غراب ممکن است واحد در موضوع باشد یعنی آنکه واحد در موضوع قابل انقسام نباشد چون کاتب و ضابط که در انسان متحدند .

بوعمی سینا بواحد عددی و واحد بکلیت نیز قائل است بنظر او واحد بعدد چنین است که آنچه قابل انقسام بعدد نباشد یعنی آنکه منقسم با عددی نشود که واحد معانی آن واحد باشند و عبارت دیگر بالفعل برای آن

عددی بنظر نرسد واحد بعدد است و آنچه که منقسم بعد نباشد یعنی که حد آن برای غیر او موجو نگردد و در کمال حقیقت ذات او نظیری نباشد آن واحد به کلیت است از اینرو شمس را واحد دانسته اند. واحد بعدد از نظر اطلاق و اضافه در نظر بوعلی سینا قابل تأمل و دقت است و در این باره میگوید که واحد بعدد یا آنکه بنا بر وجهی از وجوه در آن کثرتی بالفعل موجود است و وحدت آن از جهة ترکیب و اجتماع است یا آنکه چنین نیست اگر کثره بالقوه باشد از نظر اتصال واحد با اتصال است و اگر بالفعل و بالقوه هیچگونه شائبه کثرت در آن نرود واحد بعدد علی الاطلاق میباشد در نظر ابن سینا کثیر بر دو نوع است یکی کثیر مطلق و آن عددیست که مقابل واحد قرار دارد و دیگری کثیر باضافه که اقل آن عدد دو میباشد. تعریف موجود مطلق و ذکر اقسام موجود واحد و بیان ماهیه صورته جسمیه و عدم تجرد ماده از صورته و تربیت موجودات و مراتب آن و ذکر اقسام علل و قدیم و حادث و مسبوق بودن حادث زمانی بماده و بحث در تمام و ناقص و متقدم و متاخر و حدوث ذاتی و انواع واحد و کثیر را حکما بر حسب اصطلاح امور عامه گویند. زیرا حکمت الهی بمعنی اخص که بحث در ذات واجب الوجود و صفات اوست وقتی میتواند بمرحله اثبات و یقین رسد که دانسته شود ذات او فعلیت محض بوده قدیم ذاتی و واحد من جمیع الجهات و تام و مقدم و علة تامه مفارق موجودات علی الاطلاق میباشد بخاطر این در کتب حکمت برای ورود در حکمت الهی بمعنی اخص بحث در مواضع مذکوره که در صفحات پیش بنحو اختصار توضیح داده شد لازم شمرده است و اینک بمرحله دوم که حکمت انهی بمعنای اخص باشد وارد میشویم.

معانی واجب و ممکن و اثبات واجب الوجود - بوعلی سینا معتقد است است که معرفت بوجود واجب الوجود میسر نیست مگر آنکه به معانی و ضمیمت واجب و ممکن معرفت حاصل نمائیم از اینرو در اول بحث در حکمت الهی بمعنی اخص وارد توضیح در اطراف واجب و ممکن میشود و میگوید: واجب الوجود موجودیست که اگر فرض غیر موجود بودن آن شود محال لازم آید و ممکن الوجود آنست که اگر فرض وجود و یا عدم آن شود محال عارض نگردد و بعبارت دیگر وجود واجب الوجود ضروریست و در ممکن الوجود ضرورتی از حیث وجود عدم بهیچوجه راه ندارد و باین اعتبار آنرا ممکن الوجود گفته اند.

بنظر ابن سینا واجب الوجود بر دو گونه است .

۱ - واجب الوجودی که بذات خود واجب است و واجب الوجودی که وجوب وجود او بغیر وابسته است . واجب الوجود از خود و برای خود است و فرض عدم او محال است و واجب بمعنی اخیر به وضع چیز دیگر صورت وجوب بخود میگیرد مثل عدد چهار که نه بذات خود بلکه باجمع بین دو بادو واجب میشود و یا احتراق که ذاتا واجب الوجود نیست ولی پس از التقاء فوه فاعده و قوه منفعله یعنی محترقه و محترقه احتراق ایجاد می شود و این احترام نه بر حسب ذات بلکه بعلت دیگری واجب الوجود میگردد .

تحقیق ماهیة امکان - بنظر ابن سینا ممکن وقتی بصورت امکان باقی میماند که حقیقت واقعی او در نظر گرفته شود و اگر از این اعتبار مورد دقت واقع نگردد چه بسا که ممکن تنقی نشده و بلکه باید آنرا یا واجب دانست و یا ممنوع چه آنکه اگر موجود بشرط وجود و یا بشرط وجود سبب او تحت نظر در آید واجب خواهد بود زیرا در همان حال که موجودیت او مورد توجه است عدم آن مستحیل خواهد بود زیرا وجود و عدم مانعة الجمع اند و بشرط سبب آن هم که موجب وجود اوست اگر در نظر گرفته شود معدوم بودن او نیز مستحیل است بنابراین هر موجودی که وجوب و امتناع آن بحسب ذات او ممنوع باشد ممکن است و بعبارت دیگر ممکن آنست که وجود و عدمش یکسان باشد .

مرجع ممکن - ممکن که وجود و عدم بر او صادق است ذات او به اقتضاء یکی از دو وجود یا عدم او ای از دیگری نیست فلذا ممکن نمیتواند از ذات خود وجود پیدا کند . بعبارت دیگر موجودیکه ذاتا در محال ممکن است بذاته وجود نیامده و موجود شدن آن تا زمانی که ممکن است اولویتی نسبت به عدم آن نخواهد داشت علیهذا برای آنکه بوجود آید در حال تساوی وجود و عدم بین مرجعی باشد که آن مرجع باممکن مغایرت داشته و بالنتیجه ممکن برای بوجود آمدن محتاج باوست بنابراین بوجود آمدن ممکن باید سببی داشته باشد .

اثبات واجب الوجود - چون جمعی از حکما را عقیده بر این است که آنچه محسوس نباشد معقول و متصور هم نخواهد بود و غرض ایشان از این گفتار آنست که وجود مطلق و بالملامه آنچه که محسوس نیست

انکار نمایند بوعلی سینا در مقام معارضه و رد اظهار آنان بر آمده و میگوید:
بالضرورة ما علم باشتراك اشخاص مختلفه در حقیقت انسانیه داریم و این
حقیقت یا باید دارای شکل معین قدر معین و حیز معین باشد یا آنکه واجد
هیچیک از این خصوصیات نباشد اگر شق اول مورد نظر قرار گیرد یعنی
علم باشتراك افراد در حقیقت انسانیه لازم میاید مشترك بین اشخاص مختلفه
الصفات نباشد زیرا هر شیئی معین با غیر خود مخالف بوده و وجه افتراقی
را دارا میباشند و اگر شق ثانی ملحوظ قرار گیرد قدر مشترك فی نفسه
دارای قدر - شکل و حیز معین نبوده بنا بر این در حالیکه محسوس نیست
معقول بوده و قابل ادراك و تعقل میباشد هر موجودی را که ماهیت آنرا
از او جدا کنند و مشخصات او را حذف نمایند غیر محسوس خواهد بود
ولی در عین حال موهوم نیست و قتی جمیع موجودات چنین باشند موجودی که
علت جمیع موجودات است یعنی علت وجود جمیع موجودات باین تجرد اولی
خواهد بود . خلاصه آنکه مقصود ابن سینا از اثبات موجود غیر محسوس همانا
اثبات مبداء وجود غیر محسوس است از اینرو در نظر او تمام موجودات در
اعیان از حیث حقیقه ذاتیه ای که باو قائم بوده و موجودند یعنی حقیقه مجرد
از عوارض غریبه مشخصه ای که غیر قابل اشاره حسیه بوده و غیر محسوس
میباشند معقولند مبداء اول که معطی تحقق و نبوت هر ذی حقیقی است چگونه
ممکن است معقول نباشد؟

در صورت مذکور نظر بوعلی سینا راجع بوجود ممکن و اینکه
ناگزیر است سببی موجب وجود او گردد توضیح گردید و چون ممکن است
با در نظر گرفتن سلسله ممکنات نهایت آن و توقف ممکنات در نهایتی که
مبداء کل خواهد بود موجب شبهه و تردید باشد بوعلی سینا با بعضا تسلسل
علل و اسباب ممکنه پرداخته و برای آنکه افتقار ممکن بواجب مشخص گردد
و از آنجائی که ممکن نمیتواند ذاتا منشاء قرار گیرد بلکه در وجود خود
محتاج بواجب است میگوید : اگر اسبابی که بطور کلی میکنند تسلسل
یابند بموجود دیگری در بوجود آمدن خود محتاجند بنا بر این لازم است
شیئی باشد که جمیع این ممکنات و همچنین هر واحدی از احاد آن متعلق
بوی باشند لذا هر موجودی که مغایر با جمیع ممکنات و مغایر با جمیع احاد آن
باشد واجب و لازم است که ممکن نباشد زیرا اگر آن شیئی ممکن میبود
لازم میآمد از سلسله ممکنات خارج نباشد بلکه داخل در آن باشد از اینرو

استناد جمیع ممکنات بموجودی که واجد وجوب وجود باشد ثابت میگردد عبارت دیگر سلسله ممکنات بنا بر دلائل سابق الذکر در بوجود آمدن خود محتاج بموجود دیگری میباشد لذا آن شئی که جمیع ممکنات و آحاد آن متعلق بوی باشد لازم است خارج از سلسله ممکنات واقع گردد زیرا اگر ممکن میبود از سلسله ممکنات خارج نشده و داخل آن قرار میگرفت و لازمه آن شئی هم آنست که مغایر ممکنات و مغایر آحاد آن باشد فلذا موجودی که خارج از سلسله ممکنات قرار دارد واجب الوجود است و استناد ممکنات باو ثابت میگردد

وحدت واجب الوجود - بنا بر رأی و نظر ابن سینا واجب الوجود از هر حیث و از هر جهة واحد بوده و منزله از هر گونه تألفی است یعنی تألفات پنجگانه ذیل عارض بر ذات واجب الوجود نگردیده و بر اشیائی جز ذات واجب عارض میگردد و تألفات مزبوره عبارتند از :

- ۱- تألف مادی چون تألف جسم از گوشت استخوان و خون
- ۲- تألف ذهنی چون تألف جسم از هیولی و صورت (۱)
- ۳- تألف منطقی چون تألف قول شارح از جنس و فصل
- ۴- تألف از ذات و صفات
- ۵- تألف از ماهیه و وجود.

از نفی تألفات مذکوره ابن سینا نتیجه میگیرد که واجب الوجود جسم نیست و باللازمه هیولی و صورت هم نخواهند بود و با ایجابات یعنی ایجاب حدود و با صفاتی معرفت باو حاصل نمیگردد صفتی ندارد و صفات او عین ذات اوست و همچنین از نواحی و جهات هم مبری و منزله است واجب الوجود در نظر ابن سینا ماده جسم نیست و صورت جسم هم نمیشود ماده معقوله برای صورت معقوله نیست و صورت معقوله در ماده معقوله هم نخواهد

(۱) بنظر ابن سینا و سایر فلاسفه مشائی جسم مرکب از دو جزء است یعنی تقسیم جسم بآن دو تقسیم عقلی بوده و تحقق خارجی ندارد یکی از دو جزء هیولی و یا ماده قابل محض بوده و شأن او قبول صورت است و صورت فاعل است هیولی نمیتواند مجرد از صورت باشد و تلازم بین هیولی و صورت وعدم انفکاک یکی از دیگری یکی از مسائل مورد بحث حکما مشائی است و صورت علت تامه تحقق جسم نبوده بلکه صورت در تحقق جسم جزء العله محسوب است .

بود. در «کم» مبادی و قول نیز قابل قسمت نیست.

بنظر ابن سینا اگر واجب الوجود مرکب از دوشی یا اشیائی باشد که باهم مجتمع شده باشند وجوب واجب الوجود بستگی بآن اشیاء خواهد داشت بنابراین یایکی از آن اشیاء یا هر يك از آنها قبل از واجب الوجود قرار گرفته و مقوم واجب الوجود خواهد بود در صورتیکه واجب الوجود در معنی و در «کم» قابل انقسام نیست (۱) یعنی اگر ذات واجب الوجود مرکب باشد هر آینه محتاج بهر يك از اجزاء خود خواهد بود و اگر جمله ذات مفترق بآن آحاد یعنی اجزاء باشد هر يك از آن آحاد لازم میاید که متقدم بر واجب الوجود و مقوم او قرار گیرد ولی بنا بر تعریفی که از ماهیه واجب و ممکن شد فرض جهات مذکوره محال است بنابراین بنظر ابن سینا واجب الوجود از هر حیث وجهه غیر منقسم است.

بنابر عقیده ابن سینا واجب الوجود مبدع مبدعات و موجود جمیع مایکون است و ذات واجب الوجود ذاتیست که امکان تکثر و تخییر در آن راه نداشته و ذات او متقوم به سببی نیست و مبادی در ذات او وجود ندارد در عرض او وجودی موجود نیست و بطریق اولی وجودی نمیتواند فوق او قرار گیرد. ذات واجب الوجود وجود محض حق محض و خیر محض و قدرت محض و حیات محضه است هر يك از این الفاظ بشکل مفرد و جدای از هم در ذات واجب قابل تصور نیست بلکه در نزد حکمای الهی جمیع این مفهومات ذاتاً و معنأ واحدند بعبارت دیگر صفات عین ذات واجب الوجود بوده و انفکاک هر يك از صفات و تصور افراد آن منشاء تکثر و مخالف با وحدت واجب من جمیع الجهات خواهد بود.

بنظر ابن سینا برای واجب الوجود مثل و نظیر جنس و فصل واحد نیست

(۱) منظور ابن سینا از جمله متن همانا نفی ترکیب و انقسام از واجب الوجود است ترکیب یا اجزائی است که مقدم بر مرکبند چون عناصر مرکبات یا از جزء اصلی که مقدم بر مرکب است چون چوب میز مثلاً و بالعاق دیگر بجزء اصلی مثلاً صوره میز آن شی مرکب تحصیل میشود و ممکن است انقسام بر حسب کیه باشد یعنی «کم» متصل با اجزاء متشابه خود منقسم شوند و یا انقسام بحسب معنی چون انقسام جسم به هیولی و صوره و یا انقسام بحسب ماهیه چون نوع که به جنس و فصل منقسم میشود.

و نمیتوان او را مورد اشاره قرار داد و جز بصریح عرفان عقلی اشاره بذات واجب الوجود امکان ندارد .

واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول است . بوعلی سینا معتقد است چنین ذاتی که واجب و واحد من جمیع الجهات است بذاته عقل عاقل و معقول میباشد زیرا طبیعت وجود از حیث طبیعت وجودی خویش قدرت تعقل دارد و اگر آلوده بماده و عوارض آن باشد عدم تعقل بر آن عارض میگردد و تا زمانی که ماده و لواحق ماده از آن دور نشده است ادراک آن از باب محسوس و متخیل خواهد بود . چنانکه قبلاً توضیح داده شد اگر وجود مجرد از علایق مادی گردیده و عائق مادی مرتفع گردد وجود او ماهیة معقول است و آنچه که ذاتاً مجرد از ماده و عوارض آن باشد ذاتاً معقول خواهد بود . واجب الوجود مجرد از ماده و عوارض آنست و تا آنجا که هویت مجرد است عقل است و همینکه هویت مجرد را برای ذات خویش اعتبار نماید معقول لذاته است و همینکه ذات خود را هویت مجرد بداند عاقل ذات خویش است .

بنظر ابوعلی سینا واجب الوجود بذات خود معشوق و عاشق و لذیذ و ملذذ است . ابن سینا لذت را ادراک خیر ملاءم میداند و میگوید: ممکن نیست جمال و بهائی فوق ماهیة عقلیه و خیریة محضه و واحد از هر جهة و بری از هر يك از انحاء نقص باشد. بنظر او واجب الوجود دارای جمال و بهاء محض بوده و مبداء هر اعتدال است زیرا هر اعتدالی در کثرة ترکیب و مزاج مبسر بوده و واجب الوجود که واحد من جمیع الجهات میباشد خود موجد اعتدال و مبداء آن خواهد بود . بهاء و جمال هر شیء همانا وجوب آن چیز است که برای آن شیء لازم و واجب است بنا بر این آنکس که وجوب وجودش ثابت است در منتهای جمال و بهاء قرار دارد. جمال و بهاء و درك محبوب و معشوق که بهترین مدرکات و افضل لذات است همانا خیر ملاءم بوده و میباشد و مبداء ادراک چنانکه قبلاً بآن اشاره شد با حس است یا خیال و یا وهم و عقل و هر چه که ادراک و مبداء آن حقیقی تر و کاملتر باشد مدرک آن اجمل و اشرف خواهد بود بنا بر این محبوب ترین مدرکات آنست که مبداء ادراکی آن لطیف تر و مجرد آن از علایق ماده بیشتر و به جمال و بهاء محض نزدیکتر باشد . از اینرو واجب الوجودی که

در غایت جمال و کمال و بهاء بوده عاقل ذات خود که غایت جمال و بهاء را واجد است و تمام تعقل را از تعقل عاقل و معقول دارد از آنجائیکه عاقل ذات خود و معقول خویش بنحو وحدت واقعی میباشد ذات او بذات او عظیمترین عاشق و معشوق و عظیمترین لاذ و ملتذ است. بوعلی سینا پس از توضیح مذکور میگوید که لذت هر قوه ای همانا حصول بکمال خود است یعنی قوی اعم از حس و خیال و وهم و عقل وقتی به مرتبه لذت میرسد و خیر ملائم خود را تحصیل مینماید که بکمال آن قوه رسیده باشد و کمال نفس ناطقه و مصیر آن بآست که عالم عقلی شود بنا بر این با افراد از بدن و مطالعه ذات خود و تری از علائق و عوارض ماده و انحلاع از شوائب جسمانی میتوان عالم عقلی شد و میتوان موجودات حقیقیه و جمالات حقیقیه را از راه اتصال معقول بمعقول بدست آورد.

از آنچه گذشت عقیده این سینا را میتوان بطور خلاصه در باره واجب الوجود چنین دانست که واجب الوجود مبدء کل است داخل در جنس نبوده و تحت حدیثا برهان قرار نمیگیرد از «کم» «کیف» «این» «متی» و حرکت مبرا و منزله است مثل شریک و نظیر ندارد من جمیع الجهات واحد است قابل انقسام باجزاء بالفعل یا بالفرض و یا بهوهم و یا به عقل نیست از ایشروذات او مرکب نبوده و مرکب از معانی عقلیه متغایره ای که جمله آنها متحد باشند نیست و او از آنجائیکه در وجود مشارکی ندارد واحد بوده و تمام الوجود است واجب الوجود منزله از جهات کثرة است جسم و جسمانی نیست عالم محسوس و آنچه که از جواهر و اعراض در اوست ممکن اند و مفتقر بواجب و در پیدایش خود محتاج باو میباشد.

بموجب توضیحات گذشته بوعلی سینا ممکن را در وجود محتاج و مفتقر بواجب میداند و واجب الوجود را علت خلق و ایجاد عالم می شمارد اینک برای روشن شدن جهات فوق و تعیین خصوصیت ایجاد و علت قرار گرفتن واجب و نحوه وجوب و ارتباط بین علت و معلول و اینکه آیا خلق و ایجاد از ناحیه واجب الوجود معلل بغایت و غرض است یا خیر و آیا در این کار قصد و اختیاری برای واجب الوجود در ایجاد موجودات است یا نه نظریات بوعلی سینا را ذیلاً بنحو اختصار توضیح میدهیم.

بوعلی سینا میگوید ۱- علت حاجت بمؤثر همانا امکان است و شیء در حال بقاء مستغنی از سبب نیست ۲- علت تا زمانی که جامع جمیع امور

معتبره در علّیت باشد تغلف معلول از آن علت محال است ۳ - یکی از دو طرف ممکن مرجح بر طرف دیگر آن نیست مگر با حصول و ورود علتی که مرجح یکی از دو طرف گردد و بمحض حصول علت حصول طرف ممکن که بوجود آمدن آن باشد حاصل میشود و با صدور معلول از علت وجوب صدور معلول از علت مطلوب است ۴ - از واحد من جمیع الجهات واحد جز معلول واحدی صادر نمیگردد ۵ - فاعل بقصد و اختیار متکمل بوده یعنی طالب کمال است و ذات واجب الوجود که مستجمع جمیع کمالات است فرض متکمل بودن او مستحیل خواهد بود از اینرو بطور قطع لازم است که قاصد و مختار نباشد (۱) که در اینصورت موجب بالذات نخواهد بود بنا براین بنا بقاعده عدم انفکاک معلول از علت تامه قدم عالم لازم بنظر میرسد خلاصه کلام آنکه واجب الوجود با لذات موحد وجود است و بدیهی است در ایجاد و ابداع احتیاج بقصد و اختیار که مخالف کمال تامه اوست ندارد و با توجه باینکه علت موجب تامه است عالم با قدم واجب قدیم خواهد بود و عبارت دیگر فاعلی که در ازل مستجمع جمیع الجهات معتبره فاعلیه باشد واجب است که از ازل واجد کمال فاعلیت بوده و فاعل باشد از اینرو بنا بر رأی ابن سینا قدم عالم و وجوب فاعلیت بدون وجود قصد و اختیار واجب الوجود ثابت میگردد واجب الوجود بنظر بوعلی سینا من جمیع الجهات غنی است و مفتقر و محتاج نیست و حد غنی بنا بقیده او چنین است که واجب در ذات خود مفتقر بغیر نباشد و همچنین در هیچیک از صفات حقیقیه خواه آن صفات عاری از اضافه باشد چون لون و شکل یا دارای اضافه باشد چون علم و قدرت. بنا براین با تعریف ماهیت غنی بوعلی سینا در تحقق استغنا مجموع امور سه گانه مذکوره را معتبر دانسته است و با

(۱) منظور از جمله متن آنست که واجب الوجود اگر در خلق و ایجاد قاصد و مختار باشد فاقد کمال ذاتی خواهد بود زیرا در اینصورت با وجود قصد و اختیار افعال او معلل بغرض و غایت گردیده و جلب کمال و منفعتی را از خلق و ایجاد منظور خواهد داشت و یا نقصی را مرتفع نموده و بکمال خواهد رساند و یا آنکه در ایجاد و خلق راه جزاف را خواهد پیمود در هر حال کمال واجب در آنست که خلق و ایجاد که مقتضای تمامیت و وجوب اوست بنحو وجوب و خالی از قصد و اختیار و فارغ از غایت و غرض باشد والا اگر تعویض عمل او بنا بر قصد و اختیار مبتنی بر جلب منفعت و یا دفع ضرر و منقصت باشد کمال ذاتی منتفی خواهد شد.

توجه به غنای کامل واجب الوجود فاعلیت او را معلل بقایت و غرض نمیداند
از اینرو بعلت استغناء کامل فعل او را اجل از حرکت و اراده میداند .

صدور موجودات از ذات واجب الوجود بشکل کثرت موجود مستحیل
و محال است بنظر ابن سینا ممکن نیست و محال است از واجب الوجود من-
جمیع الجهات اکثر از واحد صادر شود و باینوت اینکه اجسام سماویه معلول
علل غیر جسمانی هستند عقول و اجسام هم لابد است که مستند به باری تعالی
باشند و با اثبات اینکه از واحد جز واحد صادر نمیشود و معلول واحد هم
نمیتواند جسم باشد لازم میآید که معلول اول جوهری عقلی باشد و سایر
عقول بشوسط این عقل و اجسام هم بشوسط آن عقول بوجود آیند از اینرو
بنظر بوعلی سینا صادر اول از ذات واجب الوجود عقل اول است و عقل اول موجود
عقل بانی و فلک اول و هکذا تا عقل دهم و فلک نهم . اجرام سماوی علت
هیولی عالم کون و فسادند و عقل فعال مفيض صور اشیاء بوده و بالنتیجه
اجرام سماوی و عقل فعال مشترکاً واسطه فیض از مبداء فیاض بهیولی
اولی و عناصر اربعه متشکله عالم اجسامند بعقیده حکمای مشائی عقل عاشر
یا عقل فعال مدبر اشیاء و اجسامی است که در تحت فلک قمر یا فلک نهم
قرار دارند بدیهست تدبیر او با تأثیر و ایجاد است نه با تحریک و تصریف
که شأن نفوس است زیرا نفوس از نظر ارتباط با عالم اجسام بوجه
تحریک و تصرف کار میکنند .

بوعلی سینا در رابطه واجب الوجود و افاضه فیض از او و ابداع عالم
عقول و اجسام فلکی و عنصری قائل بدو کیفیت نزولی و صعودیست یعنی
نزول از اشرف به اخس و بالعکس از اخس باشرف تصویر نزول بعقیده
او چنین است . اول موجودات باری تعالی واجب الوجود است که اجل و
اشرف از هر گونه مقتضیات افکار و انظار میباشد پس از او عقول عشره
مجرده و بعد نفوس سماویه و سپس اجرام فلکیه و بعد اجرام عنصریه که
هیولی اولی آخرین مرتبه است و هیولی از آنجائیکه بالهوه و فاقد دعیت
است اخس جواهر میباشد و بنظر وی صعود از هیولی شروع شده و
هیولی واجد صور نوعیه گردیده و بمرحله ای از ترکیب میرسد که شدت
تضاد از آن دور شده و از جهة اعتدال و بعد از تضاد تنبیه به اجرام
سماویه یافته و سپس بمرتبه از نبات و بعد حیوان و با حصول نفس ناطقه

بر مرحله انسانی میرسد و مراتب نفوس که اجلی و اشرف آن به عقل مستفاد تبدیل میگردد آخرین درجه از مراتب انسانی و مماس به اولین درجه ملائک است .

توضیح فوق نشان میدهد که بعقیده بوعلی سینا آخرین درجه از مراتب انسانی مماس به اولین درجه از ملائک است برای آنکه نظریه بوعلی سینا درباره ملائک روشن شود ناگزیر از بیان مختصری در این قسمت میباشیم .

حد ملك بنظر ابن سینا یعنی تعریف او راجع به آن چنین است که بوعلی سینا ملك را جوهر بسیط ذویحیاتی میداند که قدرت نطق عقلی داشته و مرك بر او طاری نمیشود و او واسطه بین باری تعالی و اجسام ارضیه است و ملائک بعقیده او بر سه نوع اند . ۱ - عقلی ۲ - نفسی ۳ - جسمانی بدیهیت نظر ابن سینا بانواع ملائک همانا مربوط بعقیده او درباره قوه عقلیه - نفسیه و جسمانیه است در هر حال هر چند که بوعلی سینا بظاهر به ملائک قائل است ولی عقول مجرد که حکمای مشائی بآن معتقدند و مخصوصا عقل فعال که بنظر ایشان مبدء فیض و مدیر این عالم بوجه تاثیر و ایجاد میباشد و واسطه وصول فیض از مبدء فیاض است با توجه بتعریف ابن سینا ملائک نمیتواند چیزی جز عقول مجرد حکمای مشائی و قوای نفسانی و جسمانی باشد. بوعلی سینا پس از تعریف و توضیح فوق میگوید در شرع شائع است که ملائک زنده بوده و چون انسان که میمیرد مرك ندانند و اضافه مینمایند که ملائک را بر حسب معانی مختلفه با سامی مختلف خوانده اند بدیهی است اختلاف در تسمیه آنان عرضی بوده و از نظر تجزیه ایست که قبول معانی مختلفه ایجاب کرده است والا جمله ملائک واحد بوده و بالذات قابل تجزیه نیستند .

ابن سینا وحی را که بنا بر موازین شرعی بتوسط ملائک میرسد چنین تعریف میکند که باذن باری تعالی امر عقلی بالقاء حضی در نفوس بشریه که مستعد قبول این القاء باشد وارد میشود و این القاء اگر در حال بیداری باشد وحی نام دارد و در حال نوم برویاء صادق تسمیه شده است بوعلی سینا برائیات وصول وحی و ابقاء خفی امور عقلیه چنین استدلال میکند : که تجربه و قیاس در این امر مطالبی و متحدند که نفس انسانی در حال خواب به چیزی از غیب میرسد و امری خفی بر او مکشوف میگردد از اینرو

مانعی نیست که همین الفاء و ورود اخبار غیب در حال بیداری واقع شود .
 بیان مقدمه اول یعنی امکان علم به مغیبات در خواب بر حسب تجربه
 و تسامع ثابت است و آنرا تأیید مینماید . تجربه نشان میدهد که چه بسا چیزهایی
 از انسان در خواب دیده است که پس از آن در عالم واقع و محسوس اتفاق
 افتاده و یا بشکلی از اشکال تعبیر شده است و در مورد تسامع هم در بسیاری
 از مواقع بر حسب تواتر اضلاع از وقوع اموری در آتیه داده شده است که
 معاصران آنرا نقل کرده و وقوع حتمی آنرا اعلام داشته اند . مقدمه ثانیه
 که وقع امر و استخبار از مغیبات در حال بیداری باشد به پداهت عقل ثابت
 است زیرا در حال نوم که بسیاری از حواس و جوارح از اتیان افعال خویش
 معطل مانده اند میتوان رویائی از مغیبات و امور خفیه تحصیل کرد در حال
 بیداری و مجهز بودن عقل و نفس و آلات ادراک علم بر مغیبات و اضلاع از
 احوال آن اولی میسر تر خواهد بود .

علم واجب الوجود - حکم عدم و تعقل را دو نوع دانسته اند
 یکی علم یا تعقل انفعالی و دیگری علم یا تعقل فعلی - علم انفعالی چون
 عدم ما باشیاء موجود و عدم فعلی چون عدم مپندس به بنائاتی که پس از
 استحضار آن در ذهن خود در خارج ایجاد مینماید عقیده ابن سینا علم
 واجب الوجود از نوع علم فعلیت زیرا انفعال او غیر متمنع است علم اول
 تعالی یعنی واجب الوجود بنظر ابن سینا فعلی ذاتی است یعنی او ذات خود
 را با ذات خویش تعقل مینماید و عاقل ذات خود بوده و ذات و معقول او
 میباشد .

وقتی که واجب الوجود با ذات خود علم بذات خویش یافت بدت نه و
 بر حسب وجوب به علت بودن خود و به معمول خویش عدم پیدا میکنند عدم
 بعینیت خود که لامحاله عدم به معمول هم خواهد بود مستلزم عدم پسیر
 معمولات از له ضولی است که در اینجا واجب الوجود ضولا سلسله معمولات
 و عرضا پسیر حوادی که باین ترتیب منتهی ذات واجب الوجود میشود عدم
 خواهد داشت و عدم او باین کیفیت که جمیع شیاء غیر ذات او ممکن بوده
 و محتاج باو میشوند و بعدم او بصورت گیر و واحد خون صورت عقل دوم
 و هذا اول زعمل و ن بنا بر عقیده ابن سینا تا روجه کلیست یعنی عدم
 در تعالی و موجودات تا روجه کلی میباشد زیرا در آن حزن و تعالی

مستلزم تغیر است و ادراک بروجه تانی یعنی جزئی جز با احساس و تخیل و از راه آلات جسمانی حاصل نمیگردد بدیهیست ذات باری تعالی منزله از این مورد بوده فلذا ادراک او از جزئیات بروجه کلیست

ادراک جزئیات را بروجه کلی میتوان به بیان ذیل توضیح داد. هر کس که علی کائنات را از آن نظر که طبائفند درک کند و احوال جزئی و احکام آنها را چون تلاقی - تماس - بتاعد - ترکیب و تحلیل متعلق باین طبائع را درک نماید و اموری را که از آن حادث میشود اعم از قبل و بعد و وقوع آنها را در اوفاتی باینکه بعضی از آنها بتوسط بعض دیگر محدود میشوند ادراک نماید صوره عالم که منطبق با جمیع کلیات و جزئیات نایقه و متجدده منحصر به خاص بوقت دون وقت دیگر باشد در نزد او حاصل میگردد و میتوان توضیح مذکور را معنی ادراک جزئیات بروجه کلی دانست که به تغیر ازمنه و احوال یا امکانه تأثیر پذیر نیست و علم واجب الوجود بر جزئیات بنا بقیدم و رأی ابن سینا بر این منوال بوده و واجد همین صفت است .

نبوت - امامت - معاد عبادات و مقام عارفین - بوعلی سینا پس از آنکه واجب الوجود را تعریف میکند مقام و مرتبت او را معین مینماید علم و قدرت و استغناء او را توضیح میدهد و وجوب ایجاد خلق را در باره اوقائل میشود به ذکر سعادت و شقاوت نفوس و لذت و الم جسمانی و روحانی و ابتهاج و سرور از لذات معنوی میپردازد و آنکسانکه جهان مادی را بچیزی نشمرده و در تهذیب نفس و معرفت ذات یاری کوشش مینمایند و راه و رسمی غیر راه و رسم عامه مردم دارند شهوات و ضیبات دنیای ظاهر واهیچ مینندارند و برای سعادت عقلیه و نفسانیه اصالت قائلند عارف می شمارد و مقام آنرا توضیح میدهد و برای ایشان مقامات و درجاتی قائل میشود و میگوید معرض از متاع دنیا و ضیبات آن زاهد نام دارد و مواظب بر فعل عبادات و قیام بر طاعات عابد تسمیه شده است و آنکس که با فکرش متصرف در قدسی جبروت بوده و مستدیم شروق نور حق دوسر است عارف نام دارد و سپس غرض هر یک از زاهد و عابد و عارف را شرح میدهد. زاهد را چون خریدار متاعی میدانند و عابد را که مواظب طاعات و عبادات است اچیری می شمارد ولی غرض عارف از زهد همانا توجه بحق و اعراض از ماسوی حق است و از آنچه که او را از حق مشغول دارد منزله بوده جز حق ماسوای

اوستا تحقیر مینماید و جز حق بچیزی التفات ندارد و از عبادت منظوری جز ریاضت نفس و تقویت مبادی ارادت نداشته تا جائیکه به مرحله استغراق در ذات الهی رسد و بفکر خود متصرف قدس جبروت و فائز بشروق انوار حق گردد .

پس از آنکه بوعلی سینا صفات آدمی را در مورد زهد و عبادت و عرفان بشرح گذشته بیان مینماید و رویه يك فرد را نسبت به معرفت ذات باری و تقویت روح و سریره خویش معین کرده و لذت فردی و مقدار و ثبات و دوام آن که تا چه میزان است و کدام لذات توام با سعادت و کدام همراه با شقاوت است توضیح میدهد به شرح دربارۀ زندگانی اجتماعی بشر پرداخته و علت اجتماعی بودن انسان و چگونگی کمک و مساعدت حیات جمعی را بیان نموده و چون ممکن است بعلت تضاد و تزاوی که لامحاله بشر در زندگی اجتماعی بآن برخورد مینماید محتاج بقوانین و شرائعی باشد که باید حدود و نفوذ افراد مجتمع را تعیین کرده و از تعدی و تجاوز جلوگیری نماید وجود نبی و مقام نبوت را لازم دیده و میگوید باید نبی مؤید من عنداله باشد تا هم استحقاق طاعت یافته و هم از آن رو که اکمل عارفین و اورع آنانست بتواند با کسب دستور از ذات باری تعالی در اجتماع و معاش مردم نظر کند و قوانینی برای بهبود حال آنان وضع نماید بنا بر جهات مذکوره بوعلی سینا در تثبیت نبوت و شریعت بصریق حکما رفته است و نظریه خود را بر چهار قاعده مستقر کرده است:

۱- انسان به تنهایی مستقل در امور معاشی خود نمیتواند باشد زیرا که هر فردی بغذا و لباس مسکن و سایر امور چون حفظ طفل و پرورش آن محتاج است و چون جمیع آنچه که بمعاش و حفظ حیات فرد تعلق دارد صناعیست و نه طبیعی يك صانع واحد نمیتواند آنها را ترتیب دهد مگر در يك مدت طولانی که معلوم نیست تا تهیه ما یحتاج صانع واحد بتواند بحیات خویش ادامه دهد ولی اگر تهیه وسائل زندگانی افراد بشر با تعاون و مشارکت یکدیگر فراهم شود چنانکه جوامع بشری چنین امری را تأیید مینمایند ادامه حیات و فراهم کردن وسائل معاش از هر جهة ممکن بوده و با تعویض کار هر يك از افراد در مقابل آنچه که بآن محتاج است امر مجتمع صورۀ صحیحی بخود خواهد گرفت بنابر مراتب مذکوره است که حکما

انسان را مدنی بالاضمح دانسته اند و تمدن با اصطلاح آنان همین اجتماع است که بکیفیت تعاون و مشارکت بحیات خود ادامه میدهند .

۲- تعاون در اجتماع مردم ممکن نیست مگر آنکه افراد در روابط با یکدیگر و معاملات خود از عدل و نفعت پیروی نمایند زیرا هر یک بنا بر تمایلات فردی میل به تصاحب و تخصیص کار دیگران بخود دارد از این جهت هرج و مرج رخ داده و اختلال در امر اجتماع بروز مینماید ولی در صورتیکه معامله و عدل مورد اتفاق باشد بی نظمی ایجاد نخواهد شد اما از آنجائیکه استقرار عدل نمیتواند کلیه جزئیات بی نظمی و اختلال را تحت نظر داشته باشد و از وقوع آن جلوگیری نماید محتاج به تشریع شرائع و تقنین قوانین کلیه خواهد شد و این ترتیب و روش را شرع گویند بنا بر این لازم است شریعتی باشد و جمیع مردم متساویاً از آن منتفع گردند و قواعد کلیه آنرا حاکم بر امور جاریه و جزئیه خویش قرار دهند .

۳- شرع و وضع قوانین اقتضا دارد تا هر طور که شارع شایسته و سزاوار داند مقرراتی تنظیم کند و بر مردم است شارع را واجب الطاعه دانند و الامورث هرج و مرج خواهد شد بدیهیست اصاعت مردم از شارع وقتی تحقق خواهد یافت که شارع با اتیان دلائل و معجزاتی رسالت و سمت خود را از صرّف خداوند اثبات نماید . بنظر این سینا معجزات و دلائل اثبات نبوت دو نوع است قولی و فعلی که خواص به قولی توجه دارند و عوام به فعلی لذا نبوة و اعجاز جز بدعوت مردم بر ابراهیم و صواب محقق نمیکردد .

۴- چون ممکن است ضغفاء و عقول و عامه مردم از نظرات احتیاجات شخصی و هوای نفس موجب اختلال عدل نافع در امور اجتماعی و معاشی عموم شوند و بیخدافت با موازین شرعی برخوردند اگر برای مطیع و عاصی ثواب و عذاب اخروی وضع شده باشد رجا و خوف آنان را به ترك معصیت و اقبال باصاعت و اذار مینماید بنا بر این شریعت نمیتواند بدون جزا منتظم باشد لذا لازم است برای مسی و محسن از جانب خداوند جزائی برقرار گردد . بوعی سینا بنا بر قواعد چهارگانه مذکوره نبوت را لازم دانسته و شرائع را برای نظم اجتماع از امور حنییه شمرده است و ایتك راه حفظ شرع و کیفیت برقراری آنرا در اجتماع در نبودن بی بشرح ذیل بیان میکند .
بوعی سینا میگوید: چون قوان و احوال مردم و معرفت آنان کمتر

میتواند یقینی باشد و با ثبات و دوامی داشته باشد بایستی برای شریعت حافظی باشد و آن همانا تذکار مقرون به تکرار است و آن عبادت است که متذکر معبود گردیده و با تکرار روزانه چون صلوٰه و اموری شبیه بآن از ذکر شریعت و وجه عقاب و ثواب آن غافل نشوند از اینرو لازم است نبی مردم را به تصدیق وجود خالق قدیر و خیر بخواند و ایمان بشارع و انبیاء مبعوث قبل از خود داشته و مردم را بر انگیزاند و خویش بوعده و وعید اخروی معترف باشد و بقوانین شرعیه ای که مردم در امور معاشی خود بآن محتاجند منقاد گردد تا آنکه این دعوت مستمر بعد از اقامه حیات نوع مؤثر باشد. بوعلی سینا پس از آنکه بشرح مذکور از نظر اجتماعی بودن انسان و نظام اجتماع وجود نبی را لازم میسرود برای زمانی که نبی وجود ندارد و با نبوت بدان ختم گردیده است دو امر را برای نظم اجتماع ضروری می شمارد یکی امامت و دیگری عبادت و چنین میگوید «شخصی را که نبی نام گذار داریم و خصوصیات او را تعریف کردیم چنان نیست که وجود او پیوسته در هر وقت و زمانی مکرر گردد زیرا ماده ای که قبول کمال آن چنانی را میکند برای تمام امزجه حاصل نشده بلکه امزجه ای معدود و قلیل الوجود اند که قابلیت استحصال آن کمالات را دارند بنا بر این نبی برای بقاء سنت و شریعت خویش در امور مصالح انسانی بایستی تدبیری اندیشد و مردم را بر حفظ سنت و شریعت نظام مدنیت یاری و مساعدت نماید» بوعلی سینا معتقد است که طاعت امام یا خلیفه بر مردم فرض است و بنظر او استخلاف یا باجماع اهل سابقه یعنی آگاهان بامور است که بنحو آشکار استقلال سیاسی و اصالت عقلی او را در نزد جمهور صحه گزارده و بصحت آن مدعی و معترف باشند و همچنین اخلاق شریفه از قبیل شجاعت عفت و حسن تدبیر او را حاصل گردیده و نیز عارف بشریت بوده و اعرف او در تصحیح آن نباشد و اتفاق جمهور بر او چنان باشد که اگر برای ایشان مقرر دارد که هر کس براه افتراق و تنازع رود و به هوی و میل خویش براه غیر وارد شود و دنیا آنکس که واجد چنان فضائلی نیست و استحقاق برخلاف ندارد راهی گردد کافر شده و به مصیان گرائیده و بطغیان پرداخته مورد قبول ایشان قرار گیرد.

بوعلی سینا استخلاف مخصوص را از انتخاب جمهور اصوب و اولی میداند زیرا بعقیده او منصوص مودی تشعب و تفرقه و یا تشاغب و اختلاف نخواهد شد.

امر دوم که بنظر بوعلی سینا به بقای شرع و نظام اجتماع کمک میکند عبادات است که مستمراً مردم را بر معرفت بصانع و معاد وادار میکند و از نسیان ایشان مانع میشود و بالعجله منبهات را برای انتباه و استقرار ایمان و محافظت بر شرائع واجب می شمارد و بنظر او علت تأسیس عبادات و تقریر آداب همانا برای جلوگیری و ممانعت از بعد عهد و زمان نبی و از طرفی برای تقرب ببلات باری تعالی میباشد این سینا همانطور که در اول مقال آمد نسبت بمسائل حکمت علاوه از اقتداء بارسطو و استفاده از آراء و عقاید او و اینکه بنا بر قول خویش در کتاب شفا براه مشائین رفته و نظریات ایشانرا متابعت نموده بلحاظ موقع و مقام خود و همچنین تربیت و محیط نشو و نما و سایر خصوصیات که او در او بوده است ناگزیر از تدبیر بدین و اعتقاد بمبادی شرعی بوده از اینرو در بسیاری از مسائل ناچار بوده که براه دین رود و بین حکمت و شریعت التیام و توافقی را ایجاد و ابداع نماید و از راه و رسم فلاسفه یونانی عدول کرده و انحراف حاصل کند بنا براین در کتاب شفا نبوت و امامت و معاد را مورد بحث قرار داده و تا آنجا که توانسته است مسائل شرعی را بآب و رنگ فلسفی در آمیخته و اگر هم از اتیان پاره ای از مباحث عاجز مانده است با اعلام باعتقاد به مبانی شرع در پی فلاسفه براه افتاده است از آنجمله در امر معاد این ضریق را برگزیده و راه شرع و عقل را از یکدیگر ممتاز و منفصل قرار داده است .

آراء بوعلی سینا در امر معاد غالباً مختلف و متضارب است تا آن حد که مورد صنع واقع شده و در معرض حملات شدید قرار گرفته است زیرا او معاد را بوجوه و ضریق متعدده ای توضیح داده و تفسیر کرده است .

در فصل معاد شفا بوعلی سینا میگوید « لازم است در احوال نفوس انسانی پس از مفارقت ابدان و اینکه حال نفوس پس از ابدان چگونه میشود تحقیق کنیم - باید دانست که در باره معاد آنچه که منقول از شرع است راهی برای اثبات آن جز از ضربیق شرع و تصدیق به خبر نبی نیست و آن چنانست که در موقع بعث، خیرات و شرور بدن معلوم است و احتیاج به تعلم ندارد و شریعت حقه ای که پیغمبر مبرای ما آورده است حال سعاده و شفاوه را با توجه ببدن و با ارتباط آن تعیین داده و تعیین کرده است .

معاد دیگر معاشیست که مدرک به عقل و قیاس برهان نیست و عبارتست

از سعادة و شقاوتی که برای نفوس ثابت است اگرچه اوهم ما از تصور آن در حال حاضر قاصرند .

بنظر ابن سینا حکماء به خیرات و شرور بدن رغبتی ندارند و معتقد بآن نیستند و سعادتی را اعظم و اجل می شمارند و چون التفاتی به خیرات و شرور بدن ندارند در جنب سعادة نفسانی که همانا تقرب بحق اول باشد عظمت و قدرتی برای آن قائل نمی باشند .

بنظر بوعلی سینا برای هر يك از قوای نفسانی لذت و خیری مخصوص و یا اذی و شری خاص است لذت خاص نفس و موافق هر يك از قوای نفسانی بالذات و حقیقه همانا حصول کمالی است که آن کمال بقیاس باو کمال بالفعل است . بنا براین بعقیده ابن سینا کمال خاص نفس نااطفه آنست که عالمی عقلی گردد و صورۃ کل و نظام معقول در کل و خیر فائض در کل در آن مرئوس شود از مبداء کل ابتدا پذیرد و بسوی جواهر شریفه روحانیه مطلقه سالک شود تا آنکه برای نفس خویش استیفاء هیئت وجود نماید و بعالمی معقول موازی با عالم موجود متقلب گردد . حسن مطلق خیر مطلق و جمال حق مشهود او افتاده و متحد با او شده و منان و هیئت او را در خود منقش کرده و در سلك او منخرط گردیده و به جوهر او بدل گردد .

بنظر ابن سینا نفوسی که در راه حکمت و تهذیب اخلاق و کسب معلومات قدم نهاده و باستکمال خود پرداخته اند واجد کمالات مذکوره خواهند شد و الا نفوس و قوای تربیت نشده که در حد هیولی مانده و بر حلقه فعلیت نرسیده و در کسب کمال انسی قصور ورزیده و یا بر اه عناد و جحد و آراء حقیقه رفته اند در حال شقاوة باقی خواهد ماند .

تصوف ابن سینا - تصوف ابن سینا را نمیتوان فقط با مراجعه بدو نمط تاسع و عاشر کتاب اشارات او توضیح داد و برای آن استقلال با قطع نظر از نظریات فلسفی ها وی قائل شد . شرح تصوف ابن سینا و حکم درباره نظریات او بایستی با توجه به آراء بوعلی در حکمت ماوراء الطبیعه و باصول معرفت در نزد او انجام گیرد . بنظر ابن سینا نفس در حال غفلت او روئیت ذات خویش میتواند حق اول را به یابد . با درك حق اول بنوع بحقیقت ذات او برای نفس ممکن نیست . کمال جوهر عقل یا نفس ناطقه آنست که تجلی حق اول در او مثل گردد و البته باندازه ایست که امکان وصول بهاء او

در خوراستعداد خاص او باشد. و عارفین که منفک از شواغل گردند به عالم قدس و سعاده و اصل شده و نقش کمال اعلى را بخود گرفته و آنان را لذه علیا حاصل خواهد شد.

در بین حکمای سلف افلوطین (۱) نیز بروئت حق اول قائل است جز اینکه روئت بنظر او بدرجه شوق به اتصال « بالامیرود و تنویتی را بین رائی و مرئی قائل نیست و به قیده او صووة اول موجود در نفس باصل خود تحول یافته که آن طبیعت ذاتی نفس بوده و اول است.

وصول بحق اول در نزد ابن سینا بروئت و در روئت فقط تمام میشود ولی در نزد افلوطین وصول بحق اول به تحول ذاتی یعنی در ذات حق اول تا جائیکه مافوق عالم عقلی قرار گیرد انجام میگردد.

مهرقت عقلیه عادی بنا بر رأی حکما همان مقدمه معرفت صوفیه است - و اینک آراء ابن سینا در معرفت صوفیه

(۱) افلوطین و با اصطلاح اروپائیان - پلوتینوس Plotinus متولد سال ۲۰۳ و بروایتی ۲۰۴ و ۲۰۵ و مرگ او در حدود سال ۲۶۲ قبل از میلاد بوده است. افلوطین مؤسس مکتب افلاطونیون جدید و در Lycopolis یکی از شهرهای مصر متولد شده است و در ۲۸ سالگی در درس و خطابه Ammouius saccas حاضر شده و استفاده کرد است در سال ۲۴۲ با امپراطور گوردیان به بین النهرین و مشرق آمده و دو سال بعد بروء مراجعت و برای ده سال در روم به تعلیم فلسفه اشتغال داشته و از احترام و محبت امپراطور Gallienus برخوردار بوده است و در حدود سال ۲۶۲ در کامپانیا Campania متروی و در همانجا هم عمروی باخر میرسد کتب و رسائل او توسط فرقریوس Porphyry شاگردش جمع آوری شده و در شش قسمت که هر قسمت محتوی ۹ کتاب باشد و بنام Enneads یعنی رسائل ۹ گانه معروف است منظم و تدوین گردید. این مجموعه در سال ۱۴۹۲ بزبان لاتین ترجمه و چاپ شد افلوطین از فلاسفه ابد آلیست خالص بوده و معتقد است خدا روحی است که فقط میتواند واجد دو صفت باشد و آندو یکی خبر و دیگری وحدت است. از او عقل و با اصطلاح افلوطین Nous صادر گردیده و روح جهان از اوست که از روح جهان هم قوای مختلفه صادر شده که از آنجمله روح جهان انسان است و در مرتبه آخر این سلسله ماده مراد دارد کار انسان آنست که بخدا برگشته و با او بوسیله تجلیه نفس و انخلاع از شوائب مادی و امور غیر حقیقی متعدد گردد و آخرین قدم در این اتحاد همانا «محو» در حق اول و یگانگی از خود میباشد.

وظیفه عقل فعال - نفس انسانی در نزد ابن سینا ذاتاً خالی از صور معقوله است و نفس بواسطه عقل فعال مفارق به معقولات بالفعل میرسد و نفس از طریق معرفت حسی بعقل فعال متصل میگردد و دوضرب از اناره از عقل فعال به نفس وارد میشود یکی اشراق بر ذات نفس است و دیگری اناره صور معقولات که محفوف بماده میباشند . اشراق عقل فعال صور را در نفس طبع میکند و روت معقولات را برای نفس چنانکه در ذات عقل موجود است مهیا مینماید . نفس معقولات را بآن شکل که خود قابل و مظلم باشد تلقی نمیشاید بلکه بر اونوری با صور معقوله اشراق شده و نفس در مرآة ذات خود آن معقولات را مشاهده میکند .

بنا بر این هر چه که نفس مستقل از بدن باشد در همان حال از محسوسات میگذرد و کلیات محفوف به محسوسات را قبول کرده و آنان را قابل دیدن مینماید همچنانکه صور معقوله محفوفه را که عبارت از عقول مفارقه باشند قبول میکند .

مسئله عقل مستفاد - ابن سینا صور معقولات عقل مستفاد مینماید و برخلاف نظریه فارابی معتقد است که نفس عقل مستفاد نمیشود بلکه نفس در نزد او قابل یعنی محل و مرآة صور معقولات است .

در کتاب نجات دوزن وجود است که ابن سینا در بین ماثور از آراء ارسطو مردد است پس اول چنین است «عقل تعقل میکند و امر باقی کلی را درك مینماید و بامدرك متحد میشود و نفس دیگر «عقل معقول و عاقل شئی واحد یا قریب بواحد است» (۱)

(۱) بطوریکه در متن ملاحظه میشود بوعلی سینا در هر دو نص فوق که نص اول در صفحه ۲۴۶ و نص ثانی در صفحه ۲۹۳ کتاب نجات طبع دوم مصر سال ۱۳۵۷ هـ ۱۹۳۸ م آمده با اتحاد بین عاقل و معقول و اتحاد بین ادراك عقل و مدرك او قائل است برای توضیح عبارت مذکور لازم است جمله قبل از نص اول ذکر شود تا معلوم گردد بوعلی سینا بجه علت و برای چه منظوری این اتحاد را پذیرفته است جمله چنین است :

« لازم است بدانیم که ادراك عقل از معقول اقوی از ادراك حس از محسوس میباشد زیرا «عقل تعقل میکند و امر باقی کلی را درك کرده و بامدرك متحد میشود و «او» «او» میگردد و عقل کنه او را درك میکند و درك او فقط بقیه در صفحه بعد

بوعلی سینا در کتاب شفا در مقاله نفس و در اشارات با وضوح تمام موقف خویش را بیان میکند و میگوید « اظهار باینکه شئی واحد بوده و سپس شئی دیگر شده است قوی شعری و غیر معقول میباشد » و در دنبال این مقال رأی و نظر فروریوس را محکوم به بطلان میداند (۱)

در هر صورت بوعلی سینا اتحاد بین عاقل و معقول و اتحاد بین نفس ناطقه و عقل فعال را که تبدیل بعقل مستفاد گردد بنا بر توضیحی که داده شد قوی شعری و نامعقول می شمارد و مجاهدت تمام دارد که نفس انسانی را وجودی شخصی نشان داده و آنرا ثابت کند خواه در این عالم دیگر و بنا بر همین فکر است که وحدة را رد میکند و صله بین عالم و معلوم و حاوی و محوی را بیان مینماید و نفس انسانی را محل صور معقوله میداند .

منعصر بظاهر مدرک نیست » از اینرو روشن است که منظور ابن سینا بیان مرتبه ادراک و بیان نسبت بین مدرک و مدرک است که هر چه مدرک مجرد و از شوائب ماده دور باشد بهمان نسبت ادراک او اقوی و ایسط خواهد بود (در قست قوای نفس در صفحات قبل مراتب ادراک توضیح داده شده است) تا بر تبه ای که مدرک و مدرک یا عقل و عاقل و معقول متحد و واحد و یا قریب بواحد میشود ولی ابن سینا در کتاب اشارات قوی بخلاف این قول دارد که در متن بآن اشاره شده است .

(۱) بوعلی سینا قائل به بقاء نفس ناطقه با معقولات مکتسبه آنست و معقولات مکتسبه نفس ناطقه در نزد او از باب کمالات ذاتی نفس است (در صفحات قبل درجه کمال هر یک از قوای انسانی بنحو اختصار ذکر شده است) نص اخیر که در کتاب اشارات درباره آن بحث کرده و موقف خویش را نسبت بآراء متضاربه در مورد اتحاد عاقل و معقول معین کرده است با مقایسه بدو نص مذکور در کتاب نجات و کتاب شفا مغایرت دارد و محرز است که بوعلی سینا قول با اتحاد بین عاقل و معقول را بنحویکه هر دو در یکدیگر منحل گردیده و بکیفیتی متحد شوند که بقول ابن سینا در کتاب نجات (و بصیر هومو) گردند رد کرده است و بفساد آن رأی داده است و این نظریه چنین است : که عاقل با صورة متعلقه خود در موقع تعقل آن صورة متحد میگردد و از این نظر در بین مشائین اصحاب معلم اول (ارسطو) طرفدارانی داشته است . فروریوس Porphyry صاحب کتاب ایساغوجی (مدخل) معتقد است که نفس ناطقه از جهة اتصال بعقل فعال معرفت باشیاء پیدا میکند ولیکن نفس ناطقه با عقل فعال متحد شده و بدرجه ای از اتحاد و اتصال میرسد که نه نفس عقل فعال ضرورت میابد و عقل مستفاد میشود .

عالم جواهر مجرد - (۱) کمال معرفت عقلیه آنست که عقل
 بالقوه قابل درک صور معقوله باشد بنا بر آنچه که در صفحات قبل گفته شده
 معقولات درجاتی دارند و صور کلیه در عالم ماتحت القمر و در عالم کون و
 فساد بدون امتزاج با ماده یافت نمیشوند و وجود صور در عقل فعال شبیه
 بعلت مثالیه است و از نظر وجودی در مرتبه اعلی قرار دارند و باین
 وجود مثالی عالم «ماهیات عاریه از هر گونه تعلق مادیست» و پس از آنان
 عقول مفارقه که در راس آن عقل کل جا دارد و عالم معقولات بالذات
 در مجموع همان عقل کلی است و متمالی از او که علت مفیضه اوست هر چیز
 صادر از او بوده و صدور او ذاتی و دفعی است و علت مفیضه را «اول»
 «واجب الوجود» یا «خدا» گویند «اول» بالمباشره بر عقل کل باین اعتبار
 که اصلی از اوست متجلی میشود و بطریق غیر مباشر و لیکن بدون حجاب
 بواسطه جدال صاعد خاص انوار نیز تجلی میکنند و این تجلی مخصوص عقل کمی
 نبوده بلکه جمیع عقول مفارقه از آن برخوردارند.

نفس انسانی از آنرو که جوهری روحانیست معقولات را ادراک میکند
 و همینکه ظاهر شد و بتمام تطهیر رسید از عقل فعال علم بصور مفارقه را
 اخذ مینماید همانطور که علم بصور کلیه عالم تحت القمر را از او دریافت
 میکند و باین کیفیت در عالم اعلی شرکت یافته و چون عقل فعال مستعد
 قبول اشراقات «اول» میگردد.

این است معرفت صوفیه بنا بر رأی ابن سینا از اینرو ملاحظه میشود
 که راه معرفت صوفیه اتصال تمام بطریق معرفت عقلیه معتاده دارد و
 هیچگونه افشراقی بین معرفت صوفیه و معرفت عقلیه نیست مگر در اضافه
 اشراق صادر از عقل کلی بعبارت دیگر علم نفس انسانی فقط از عقل فعال
 نیست بلکه بخلاف حکما اشراق عقل کلی هم بنابه معرفت صوفیه در ادراک
 نفس شرکت موثر دارد ولی طبیعت انتقال از قوه بعقل برای عقل و اشراق
 مطابق بوده و فرقی بین معرفت صوفیه و معرفت عقلیه موجود نیست.

اساس معرفت صوفیه - تعقل ذاتی نفس - این سینا بتبعیت از
ارسطو نفس را صورت جسم یا (کمال اول) جسم میداند از حریفی بایندیرفتن

(۱) نفوس مفارق از ابدان را «مفارقه» گویند و جوهر معقوله عاری از ماده
 را «مجرد» و احياناً «مفارقه» گفته اند و معقولات منزعه از محسوسات را
 «مجرد» گفته اند

نظریه افلاطون معتقد است که بدن آلات نفس است و طبیعت نفس اقتضای آنرا ندارد که متصل بجسم گردد ولو آنکه این اتصال برای نفس فایده موقتی داشته باشد بلکه جوهر نفس آنست که بعالم جواهر مفارقه که ذاتاً بدان اختصاص دارد و بحیات او و در او زنده است برگردد.

مأثور از نظر ارسطو آنست که نفس صورة جوهری جسم است و تا زمانی که نفس متصل بجسم باشد ممکن نیست ذات خود را عقلاً ادراک کند مگر بواسطه اعمال قوای خود اما معرفت نفس بذات خویش که برای او حاصل میگردد از باب معرفت عقلیه نیست بلکه معرفت تجربی خامضه ای است که شخص در خلال اعمال از ذات خود تحصیل مینماید و حقیقت آنست که نفس انسانی وجود خالص خود را بطریق نوعی از تأمل ذاتی کامل به تجربه ادراک میکند ولی در هر حال بجوهر خاص خود نمیرسد.

اما نصوص ابن سینا برعکس مأثور از نظر ارسطو نشان میدهد که اتصال نفس بجسم نفس را مطلقاً از تعقل ذات خود بدون کمک جسم متنوع نمیشمارد بلکه همیکنه نفس بتواند قراغت کاملی بدست آورد و مجرد از آثار بدن گردد جوهر عقلی خویش را درک میکند و این نتیجه طریق صاعد جدلیست که نفس میتواند مطلع عالم عقول مفارقه قرار گیرد و بالجمله از آنجائیکه نفس قوه تعقل جوهر خود را دارد متصل بعالم عقول مجرده گردیده و با شراق عقل فعال یا عقل کلی جواهر نورانیه عالم معقول در او مرتسم میگرددند.

حق اول نور است و با اشراق خود نفوس زکیه از آن مستیز میگرددند و باناره او تزکیه نفس حاصل میشود. تزکیه نفس دوائر دارد یکی آنکه تعقل بفعلیت رسیده و بالفعل میسر میگردد و دیگر آنکه با ازاله نقص و شوائب مادی حجابی که مانع اشراق است مرتفع میشود.

عشق و جودی - در این مسئله آنچه که اهمیت دارد همانا روءت مبداء نول است با روءت عقلیه. بعقیده ابن سینا قوه ای از عشق در عالم ارضی و عوالم سماوی سریان داشته و حیات آنها بستگی بآن دارد موجودات را بطرف مبداء اعلی میراند و حرکت نازله از اعلی به اسفل را توزین مینماید و همین قوه عشقی محرك ذاتی حرکت انوار فائضه است و آن عشقی طبیعی و غریزی و در عین حال ضروریست (بوعلی سینا در این باره رساله ای مسمی به «عشق» دارد که در آن بنحو بدیعی سریان عشق را در

موجودات و حرکت آنها را بسوی کمال و مبداء اعلی و افاضه فیض را از مبداء فیاض بیان مینماید)

هر يك از هویات بطرف مبداء قریب خود كه كمال او باشد میرود و اینهم بنا بر عشق و جودی و بواسطه خیر محض مطلق مبداء اول است كه در مقابل او قرار دارد چه آنكه موجودات برای وصول و احراز خیر علی الدوام و بدون وقفه در حرکت بوده و بنظر بمبداء اعلی و خیر محض دارند. این عشق در احیاء حیوان و نبات و در صور کلیه عالم محسوس و هر يك از صور و هیولی جوهر و عرض وجود داشته و هر يك از آنها نوعی از عشق و مرتبه ای از آنرا واجدند و بنا بر این مشاركت در عشق اسی است كه موجودات وجود دارند و اگر این عشق نمی بود موجودیتی برای آنها حاصل نمی گردید

بنظر ابن سینا فیض مبداء اول در فعلیت نور است و در غایت و منتهی عشق و واجب الوجود كه در غایت جمال بهاء و كمال است عشق عاشق و معشوق است عشق و معاشقه واجب الوجود با ذات خود در اعلی مرتبه عشق و در كمال لذت است و عقول مفارقه هم در این عشق و لذت مشاركت دارند زیرا در حالیکه بذات و كمال خود توجه دارند تجلیات علة اولی و مبداء اول را در خود و در ذات خویش مشاهده می نمایند.

بعقیده ابن سینا عشقی كه در حیوان و نبات و صور کلیه عالم محسوس و در صور هیولی جوهر و عرض ذاتی بوده و ضروریست در انسان اختیاریست یعنی هیچيك از موجودات نمیتواند از حرکت بسوی كمال و خیر مطلق بتأیر عشق غریزی ذاتی كه آنها را بدان سو میراند منعرف شوند ولی این انحراف بنا بر سوء اختیار نفوس بشری برای انسان امکان دارد و ممكن است یا عدول از راه صواب و عشق بخیر مطلق محبوب از حق اول گردد ولی اگر نفس انسانی بر طریق جواهر مفارقه منسك شود حجابی او را از استناره انوار الهیه محبوب نمیدارد.

بالجملة بنظر ابن سینا عشقی كه در عالم موجودات سر بیان دارد واحد است جز آنكه در درجات پائین از موجودات مضمر و غمضی است و در نزد انسان اختیاری می شود باین معنی آن عشق در آنها مستند با اختیار وسائل می گردد و اگر بر راه صواب نروند محقق بخطا دچار میشوند. بعقیده ابن سینا هر چه كه عشق اختیاری نفس انسانی بر عشق طبیعی و غریزی

مستولی شود موجب خواهد شد که نفس ذات خود را عفا ادراک کند و در راس این ادراک همانا ادراک مبدء اول جا دارد از اینرو تصوف سینوی مکان محکم خود را در طریق معرفت در عشق طبیعی مییابد و هر صورت بوعلی سینا مراتب معرفت تصوف را در تزکیه نفس و جلای آن میداند تا مرآت تجلی صور معقوله و در مرتبه اول محل تجلی مبدء اول گردد.

و بنا برجهت مذکوره است که بوعلی سینا ترقی صوفی را ثمره دو نوع تزکیه می شمارد یکی را تزکیه خلقیه و دیگری را تزکیه عقلیه میگوید. افلوطین هم همین نظر را دارد جز آنکه شرط اتحاد با مبدء اول بنظر او فقط از طریق تصفیه عقلیه حاصل میشود.

مقامات ریاضت - این سینا بمتابعت از طریق صوفیه میگوید « السعير عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد الخ - اشارات » مقاماتی که بنظر ابن سینا واجب است تانفس باطنی آن مدارج متلقى انوار حق گردد زیاد است و ابن سینا به تبعیت از فارابی اول مقامات را اراده میداند و مرید با اراده خود منسلک میشود و از اراده آنچه که مستبصر به یقین روحانی و موجب سکون نفس به عقدا یا نیست برای او حاصل میگردد و باطن او برای وصول بروح اتصال با مبدء اعلى بسوی قدس جبروت حرکت میکند. از اینجا ب مقام ثانی که ریاضت باشد ترقی نموده و نفس بازهد از شوائب محسوسات خلاص میشود متوهمه و متخیله آن تطهیر شده و برای سر باطن سالم میگردد و قادر به فکر لطیف و عشق عقیف گردیده و بعدی میرسد که مستعد قبول میشود یعنی با اتصال با عقل کلی آن استعداد را پیدا مینماید که انوار مشرقه از حق اول را تلقی نماید و این حالت است که معرفت تصوف را بنظر بوعلی سینا ممکن میسازد.

و در اینجا انقطاعی در مرتبه و یا انتقال بمرتبه اعلى پیدا نمیشود بلکه در این حالت معرفت بمرحله فعلیت میرسد.

مقامات علیا - بنظر ابن سینا پس از آنکه عارف در مرتبه اراده و ریاضت بحد کافی رسید و استعداد مکتسب بوسیله اراده و ریاضت برای او حاصل شد هر چه که استعداد او بزیاده رود خلقاتی از مضامین نور حق بر او میرسد و چنانست که برقی از بروج الهیه و لمعی از لمعان انوار سرمه بر او بتابد و آنگاه مغمود و خاموش گردد و اینگونه اشراق که

لحظه ای وارد و سپس محو میشود باصطلاح صوفیه وقت و اوقات گویند از اینرو عارف باورود انوار سرور و شادمان و بهفوات آن متأسف و پشیمان است در اینحال با مداومت در ریاضات اتصال بجناب قدس الهی ملکه عارف میگردد و در غیر حال ارتیاض هم برای عارف حاصل میشود و اگر قبلاً بهت عدم اعتیاد به اشراقات الهیه در حین ورود انوار عارف را اضطرابی دست دهد ولی پس از ارتقاء بدرجات عالیه سکینه و وفار عارفانه را بدست آورده و اشراقات وارده او را منقلب و مضطرب نمینماید. و در طریق ریاضت و انقلاب احوال بدرجه ای از وفار میرسد که مخطوف و گریزان مألوف میگردد و میض تهی بین و واضح میشود و معرفت عارف چون مصاحب مستمر در او استقرار مییابد و از او متمتع گردیده و ابتهاج و سروری باو میدهد و وقتی که عارف باین حد از مقام و مرتبت رسید هرگاه که خواهد معرفت خویش را حاصل دیده و ابتهاج و سرور از استقرار انوار الهیه را در نفس خود مشاهده مینماید و بدون وقفه برتقاء و عروج از عالم محسوس و بایستادار بعالم حق و استقرار سیر میکند و سوی الله را بکساری میگذارد و جزئات حق او را چیزی را ندیده و ملاحظه نمینماید اگرچه معصور غافلین بوده و محدط در مشتغنین به سوی الله باشد.

و همینکه ریاضت عارف تمام شد و از آن رای وصول بمطلوب مستغنی گردید و دائماً اتصال بحق را واجد شد باطن و سراوا از ماسوی الحق خالی شده و چون آینه ی که باریضت جلا و صفا یافته باشد باراده خویش محاذی حق او را قرار گرفته و بر حق مسمی در آن میشود و لذت حقیقی بر واقعه میگردد و ابتهاج و سرور او را آنچه که از حق میرسد زیاده میشود و صاحب دونظر میگردد نظری بسوی حق دارد که ابتهاج او را باعث است و نظری بدست مبتهاجه دارد که بحق ابتهاج و سرور است و در اینحالت عارف متردد بین لظرفین است ولی آخرین درجه سلوک عارف که همان درجه وصول به است محو و فناء و موجب گردیده و توحید عارف و معروف تردد عارف را باین میرسد.

فهرست مندرجات

مقدمه

قسمت دوم ..

تعریف حکمت - تقسیم حکمت - تقسیمات منطق - تعریف منطق - مفرد و مرکب - ذاتی و عرضی - کلیات خمس قضیه - موضوع - محمول - جهات - مقدمه - تعریف قیاس - تقسیم قیاس - قیاس اقترانی - برهان - محسوسات - مجربات - متواترات - مقبولات - وهمیات - ذائعات - مضمونات - مخیلات - اولیات - مقولات عشره - علل اربعه - ۱-۲۴

حکمت ابن سینا -

طبیعیات - مبادی علم طبیعی - لواحق اجسام طبیعی حرکت - سکون - زمان - مکان - نهایه و لا نهایه - امور طبیعی و غیر طبیعی اجسام - نفس - نفس نباتی - نفس حیوانی - نفس ناطقه انسانی - حدوث نفس ۲۴-۶۳

ترتیب موجودات - معانی واجب و ممکن و ایات واجب الوجود - تحقیق ماهیة امکان - مرجح ممکن - ایات واجب الوجود - وحدت واجب الوجود واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول است - واجب الوجود بذات خود معشوق و عاشق و لذت و منت است - علم واجب الوجود - نبوت - امامت معاد - عبادات و مقام عارفین ۶۴-۸۷

حکمت الهی -

تصوف ابن سینا -

معرفت عقلیه عادی بنا بر رأی حکما همان مقدمه معرفت صوفیه است - وظیفه عقل فعال مسئله عقل - استفاد عالم جواهر مجرد - اساس معرفت صوفیه - تعقل ذاتی نفس - عشق وجودی - مقامات ریاضت ۸۷-۹۵