

@philosophic_books

فلسفه ابن سینا



از انتشارات کمیسیون توسعه مبادلات فرهنگی

Download from: aghalibrary.com

اردیبهشت ۱۳۳۳

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

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

مجدد شاہجوردی

فلسفہ ابن سینا

از 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	نرخ ندادیم	نشان دادیم
۲۰	۱۳	بلافاصله	بلاواسطه
۲۰	۲۰	بلافاصله	باملاحظه
۲۰	خط ۳ حاشیه و		بر
۲۱	۱	اقراض	اعراض
۲۳	۲۸	معضی	محصل
۲۵	۱	واضح	واضع
۲۵	۷	آن	انما
۲۵	۱۰	یعنی	بعد
۲۶	۲	مجسم	به جسم
۲۶	۳	بعد از (متقومه)	بعد از (میگیرد و محول)
		الذات محول (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 میدهد	(نه) افتاده است
۲۷	۲۵	سفته	سنة
۲۸	۱	بعد از هستند که	(خلو) افتاده است
۲۸	۱۵	کاشته	کاشه
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	اللاتاهی
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	بعداز (که چیزی) : غیر حذف شده است	
۵۵	۲ حاشیه ۱	اللانها	اللانهایه
۵۷	۱۳	ادیمه	ادامه
۶۰	۴	بعداز «جهة قابل» (ماهه) حذف شده است	
۶۰	۱۸	«مثل» بعد از «شئی» زائد است	
۶۵	۱۷	مقولات	مقولات
۷۲	۸	اختران	احتراق
۷۲	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 میند	طبا یبند
۸۴	۱۲	جارمه	جاریه
۷۵	۲۸	مخصوص	منصوص
۸۲	۲۰	پس از «رجح» کلمات «آراء فاسده» مضافا است	
۸۲	۲۶	او- آخر جمله	از
۸۲	۲۷	نبوع	بلوغ
۸۲	۲۹	متعل	متمل
۹۰	۸	پس از «عالم» کلمات «زیاد» عالم : افتاده است	

اهداء كميون 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 دانشندان 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 میکتیم فلسفه یونان پس از ترجمه بوسیله جهاهتی ازمفکرین با احتیاط بسیار نگاهداری شده و از دستبرد 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 بعلمت 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 تلام اصول فلسفه با تعلیمات دین از هر گونه کوششی درینغ نورزیده اند امری مشهور است بنا براین اگر فلسفه عربی توانست جانی برای خود بیابد و موقعیت مستازی تحصیل نماید بدان علت است که فلسفه پس از رانده شدن از مکان و مأوا ی اصلی خود با پذیرائی گرم و محبت آمیز خیفای عباسی و جمعی از دانشندان 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 علوم 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 سنی و معصق 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 یونانی 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 زمینها تبحر و مرجعیت خود را به ثبوت رسانند .

تهضت علمی شرق رو بهمرفته فصلی از تاریخ فلسفه ارسطویی است . و فلسفه ارسطو پس از عبور از افکار کسانیکه آنرا در روشنائی کمرنگ 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 پیداشدند که دو جریان را نزدیک و متصل بهم نمودند از آنجمله میتوان اسحق کندی - ابو نصر محمد بن طرخان القارانی و ابن سینا را نام برد در اسانیا - ابن باجه - ابن طفیل - ابن رشد با مدارس شرقی در رقابت بوده و در پاره ای از مسائل از آن پیشتر رفته اند بنا بر این 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 امکانه مشرامیه ای تحت سیطره و تسلط مسلمین قرار گرفتند و چون ملل مذکوره هر یک دارای دین و عقاید متعاقبتی 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 ایشرو 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 هر چه 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 ایستادگی از تنزل و تردید برهاند بنا بر این 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 تهافت و تناقض بین و آشکار نمیداشت برگزیدند و شبه فلسفه ای از اختلاط افکار خویش با فلسفه یونان ساختند از ایشرو 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 باره 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 نمیگردد .

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 با اراده
خداوند و مثبت اوست حکماً معتقدند الواحد لا یصدر عن الا الواحد - یعنی از واحد
من جمیع الجهات جز يك واحد صادر نمیگردد متکلمین صدور کثرت را از واحد
عجاز میدانند و باستناد 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 بفاعل 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 اعاده معدوم آنست که انفصالی در خلق خداوند نیست از ائبرو مرك و عدم
مخلوق خداوندند که بلا 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 اتقان 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 نوعی علم است متکلمین
معتقدند که ایشان خداوند را از حدود مفاهیم عینی قانون متافیزیکی صورت 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 تمذیب خداوند را مأمون
و منفصل از هرگونه خدشه یا نقصی پذیرفته اند و بین او و مخلوقات او عوامل
و مولی از نفس روحانی مشخص و منظمه قابل 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 «عقل فعال» است که در فلسفه ارسطوی
و در نفس جبین میدانند . عقل فعال ترقی و تکامل بشریت را منکفل است و تنظیم
آنها بپیمه دارد و مقصد کمال روح بشریست و با وسول نفس بر نوبه عقل فعال کمال
بشری بی پایان میرسد . در زبان متکلمین ملك که واسطه وحی و الهام بین خدا و
رسول است یا عقل فعال فلاسفه قابل تطبیق است فلاسفه آنچنانکه گفته اند و معتقدند
میتوانند نفس عقل فعال را در ارتباط با نفس ناطقه جست نمایند و آن در صورتی است که

مراد به نفسانی و تنزیه حیات روحانی و تغلیه نفس از ذرات و تجلیه او بفضائل میسر گردد که در اینجا اتصال نفس بعقل فعال بانجام رسیده و با اشراقات از عوالم عقول مجرد 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 شروع آن و گفتار بوئتیوس Boethius توانست منابع مذکوره شناسائی حاصل نماید. آنچه را که لاتینیها به ملت نشئت و تفرقه منابع و عمه آشنائی با فلسفه قدیم با زحمت توانستند استفاده کنند بالعکس فلسفه عربی و فلاسفه عرب بدون هیچ و تمب 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 در آئینه بعد مکتب افلاتیون جدید پیش از پیش فلسفه ارسطو را بهترین شارح و مفسر مسائل علم الهی یافته و بفراتر رفتن آن تمایل زیندی نشان دادند و همین عقیده ایجاد نمود که فروریوس Porphyry و تیمیستوس Themistius و جوتز فینوپونوس Joannes Philoponus تفسیرات و شروحی درباره فصول و مباحث Peripatetic (فلسفه مشائی) تهیه کنند ولی تفسیر و شروح آنان از فلسفه ارسطو از آراء و معتقدات خاصه ایشان که غلب بلازاده پیش میآمده مضمون نمائنده است. و همین تحریرات در قرون ۶ و ۷ بنیاس فلسفه کلیدی شرقی تجلی نمود و بدست یحیی دمشقی بخدمت متالهمین و متکلمین مذهبی کلیسا درآمد و کسیکه با عقاید جزئی چون تثلیث و حلول مخالف بودند از فلسفه مزبور برای طرد و رد آن استفاده کردند و همین امر ایجاد نمود که مضامین فلسفه مشائی کفر و ذندقه بشمار آید و مورد نفرت و انزجار متشرعین واقع گردد به خصوص آنجا که چندان بتعلیمات 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 مقصود 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 شوزای «چالسدون» در سال ۴۵۱ میلادی بکمر نشان فتوی داد و این تصمیم تفرقه شدیدی را بوجود شد و اکثر معتقدین از بشر فتن تصمیم شوی مزبور سر برد زدند و چندان عقیده باقی ماندند

آموختن آن داشتند ایشانهم بهمان منظور بطالعه و تعلیم آن همت گماشتند تا زمانیکه تعصب و جمود «زناو» - 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 در باره ارغنون ارسطو در ایران ادامه دهند. «نصیبین» نیز یک مرکز علمی منطق و علم الهی بوجود آمد و در چندین شهر هم مدرسه طب و علوم یونان دائر 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 «Resaina» که بعلت انتساب «سرجیوس Sergius» اولین مترجم علوم یونان در زمان «ژوستین» بآنجا معروفیت بسزائی کسب نمود و همچنین صوامع ایشان در «کینسردین» Kinnesrin ترجمه سریانی اغلب از مباحث مقدماتی منطق ارسطو را انتشار دادند.

دانشمندان سریانی مساعی خویش را منحصر در ایسا نوجی (مدخل) «دفر فریوس» «رقاتیفور یاس» (مقولات) Categories و «هرمنوتیکا» Hermeneutica ارسطو صرف کردند و آنها را اساس تالیفات دیگر خود قرار دادند. محدودی از ایشان که در کار ترجمه تبخیر بیشتری داشتند بترجمه و شرح «آنالوطیقا» Analytic همت گماردند ولی کار آنان ناتمام ماند.

قوای «منوفیزیتها» بار شد امپراطوری اسلام از بین رفت و وقتی که فلسفه حیات مجدد خود را در بین ایشان در قرن ۱۳ در شخص «گریگوریوس یا دهرائوس (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) بارهبرائوس 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 حلیای فرات متولد شده است اهمیت هبرائوس 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 «منوفیوتها» 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 متوله از آنجا و آنچه که خود دارا بودند آشنا نمودند.

معرفت جزئی و مطالعات محدود در سریانیها از فلسفه ارسطو در محافل دانشندان و طلاب علوم زمان خلافت با تمجیب 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 اسحاق» که به لاطینی *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 بصورت 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 - (گرونیکل) مشتمل بر تاریخ کلیسا و قسمت سوم در باره 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 شهیر یونان در سال ۳۸۴ قبل از میلاد مسیح در «استاجیرا» *stagera* 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 بنا نهاده بود به تدریس پرداخت. ارسطو در باره تمام مباحث علوم زمان خویش کتب و رسائل متعدده ای برشته تحریر کشیده است. یا لاخس منطلق - 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 بمهده گرفته و نظریات و آراء خویش را مبوطاً نسبت بهم موضوعی نوشته است. فلسفه ارسطو که از طریق افلاطون بیرون جدید بدست سریانیها رسیده بود پس از ترجمه به عربی، مغربین و شارحین معروفی پیدا کرد که نام آورترین ایشان را میتوان ابوعلی سینا و ابن رشد دانست.

رجع به ابداع و ابتکار مسائل فلسفی ندارند بلکه در هر حدی خود را شارح و مفسر فلسفه ارسطو میدانند. منظور ایشان آن بوده که فلسفه مشائی را شناسانده و حقیقاً 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 کرده‌اند و همین نحوه استنباط است که «مدرسیون» غرب نیز به پیروی از آن بچمود 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 توانسته‌اند 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 آنست که خلفای عباسی در تحت نفوذ اطرافیان ایرانی خویش و همچنین با لقاقت در بغداد و ارتباط نزدیک با ملل و نحل متنوعه وجود تا حدی 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 گفتم و شتووهائی که در برخورد عقاید مختلفه بتدریج ارجح میگرفت بوزن آراء افکار خارج از اصول دین کمک نمود از اینرو فرهنگ مردمان غیر عرب در مدین بسیار قلیلی 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 بکمک ویاری 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 دره‌های عمیق آندلس تا سرحدات چین شهرت و عظمت مدارس علمی بغداد بجلب طالبین علم برداخت و منصور خلیفه دوم عباسی بری علوم یونان اهمیت خاصی قائل بود و در زمان او کتب علمی از قبیل نجوم - ریاضی و هندسه ترجمه و به بحث و درس گزارده شد ولی شرکاء علوم فلسفه یونان خاصاً مأمون فرزندان هارون الرشید بوده و هم او است که بنیاد سنورش کلبه علوم بزبان عربی رحمه و در دسترس دانشمندان قرار گرفت بهمین علت دانشمندی که بزبان سریانی آشنا 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 توانست علوم یونان را از آبهائی و عدم مصون داند و از دیگر سرزمین رشد و نمو خویش عودت دهد. مأمون در شرق و غرب همان مقام را زحیت نشر علوم و معارف حاصل است که شارلمان در دنیای غرب و لایین حر ز کرده 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 میباشدیم. 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 منتزع 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 ابن 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 ناپسند شدن مردم غیر عرب و تحقیر ایشان در بفرزوتی 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 میسرمردند واقع میشدند و در همین ایام است که شعوبه سحر اکثر اعرابی که نمیتوانستند اینگونه تحقیر و تضعیف را تحمل کنند پیارزه برخاسته و با نشر اشعار و الغاء خطایات و ذلیقات و سمردن مناسبات و معایب اعراب و جهل و غیوب ایشان بانتمام جوئی دست زدند و از طرفی موالی هم بر نیی مقابله با اعراب و جلوگیری از تحمیر و تحقیری که بایشان وارد میامد سعی بدینی در اخذ علوم دین از قبیل تفسیر و حدیث و قرآنت 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 خوشان برای آنان فراهم شود از اینرو موالی به درباقت عفو 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 فنون 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 کثر توجهی بعلم و دانش داشتند مورد تحقیر موالی یافتند جمعی از دانشمندان را با تهیه و نائل ژندگی اشرافی و صرف مان بر بقیه 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 همینکه 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 بردنکران 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 تاگزیر دبد 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 استنانت 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 بیبر 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 بجهت 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 الفلاسفة العامه و تاریخها تألیف استاد گونت دی جلارزا - اغلب حواشی قسمت طبیعیات متخذ از کتاب مذکور است
- ۳- کتاب نجات ۴- کتاب الاشارات و التنبیها 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 خوش در این بحر بی پایان نباشد و بلکه آشنائی و باصرفاً گذر کردن از کنار آن نیز خارج از حد اعراد عادی بوده و مخصوصاً آنانکه با بضاعتی مزجاء چونه 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 رنج دیده 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 مطبوعه که انتساب آنها به بوعلی محل تردید و شبهه نیست مشکل دانستن آن بی مورد است و فلسفه ابن سینا خارج از آنچه که در کتب مذکوره آمده است چیز دیگری نمیباشد و چون بوعلی سینا شارح و معرف 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 الرئیس بنا بر مواردیکه ذیلا 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 الرئیس 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 متساین تالیف کردیم تصور کرده اند که خداوند کسی را در فلسفه جز بسوی یونانیها رهبری نمیکند و جز از طریق فلسفه ایشان رحمت او با ایشان 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 المشرقین 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 طالبس آمده پرداخته و بنا بر 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 او حق و حقیقت غیر از آنچه زیست که در این کتاب ذکر شده و همانا کتاب مزبور را بنا بر 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 کلمات شفا و کتب ارسطو طالبس 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 الکیا 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 مشرقین تقسیم کرده مشرقین با مغربین 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 المرزبان 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 ظاهر بن زیله اصفهانی در سنه ۴۹۰ هجری یا ۱۰۴۸ میلادی وفات یافته است و تصانیف او عبارتند از «الاختصار من طبیعات 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 «تمه 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 بزهرجهت 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 قبلا 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 استیلاي اوسهل الحمدونی 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 می 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 «ارنسترنان» و سایر مستشرقین که بر او اندک ارسطو و شارح بیانات وی میدانند شخصا 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 لارسطاطالیس» 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

مبتکر آنست وارد بحث شویم زیرا این کار کوشش وسعی بسیار و زمان کافی و ممتد میخواهد و نیز از عهده بکثیر هم خارج خواهد بود. بنا بر این فعلا و آنطور که تا حال 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 قسوای اخروی بر حسب ضاقت انسانی شود.

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

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

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

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

قسم عملی آنست که غایت و غرض آن حصول انتقاد یقینی بسوجودات نیست بلکه اغلب مقصود آن حصول صحت رای در امریست که با کسب انسانی تحصیل میشود و از آن کتاب 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 عملی خیر.

در نظر ابن سینا حکمت نظری 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 جز این 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 ماخوذ از قول ارسطو است که میگوید ادراک علمی ادراک آنچیز نیست که ضروری بوده و قبول تغییر ننماید و بنابر تاویل قول ارسطو ابن سینا عقل انسانی را متعلق تعبیر نموده و متذکر این معنی است که جمیع اقسام علوم مذکورده مستقلاً وجود داشته و وابستگی به ادراک عامل یعنی اعتبار فاعل ندارد و بالجمله تابع بعض اعتبارات مختلفه و متصرفه در آن نبیاشد و یکی از اسباب جمود فلسفه مدرسی و انواع آن همین رای بوده است.

۲- چون ممکنست تعریف ابن سینا در باره حکمت و اقسام آن قدری مهمل باشد تا گریز از توضیح مختصر میباشیم. حکمت را اقدامانه می دانند که یوسپله آن انسان بر حسب وسع و طاقت سود با علم بسوجودات از طریق تحقق برهانی و علم واقعی نه برسبیل ظن و تقلید به مرحله ای از تکامل و معرفت میرسد و عالم وجود را چنان با نظام کمال و تمامیت آن در نفس خویشش نقش مینماید که عاملی مقول که از هر حیث مشابه با عالم عینی باشد برای حکم حاصل میگردد و با حصول این کمال مستعد درک سادات قصوی و وصول بظهور اسوه میشود حکمت نظری چون علم باطنی که عالم مجدد است و آنرا صافی قدیم است و مثال حکمت عملی آنستکه آنگستاب ملکات فاضله نفسانیه 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 عملی موثر در حیات افراد است حکمت نظری از آنرو که بمطلق معرفت تعلق دارد و معارف الهیه را محتویست علم اعلی دانسته و عملی را بدون و اخص 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 بساده 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 بقوات 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 ریاسات 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 «ارونس» مراجعه میدهد این شخص و کتاب او شناخته نشده و ممکن است یکی از علای مشائی باشد و ممکن است اشاره ابن سینا به «آندرونیکوس» 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 در باره 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 جهت 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 مشایخ متأخر آنرا نوشته و امتزاجی از آراء مشایخ و روای 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 ، 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. 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 بشکل تحت الفصحی (در تاریخ حیوانات) است و دارای ده جزء میباشد ولی جزء دهم از ارسطو نیست و بضمیمه آن کتابی در «نشء 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 ذکا که و تذکار و سومی در نوم و بقضه 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 جا دارند 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 به آن است. علم فراست یکی دیگر از حکمت فرعی است و غرض آن استدلال از شکل و خالق بر اخلاق اشخاص میباشد. و دیگر از اقسام حکمت فرعی علم تعبیر است و غرض آن استدلال از تخیلات حکمی به بنا بر مشاهدات نفس از علم غیب بوده که قوه مخیله آنرا به مثال دیگر تصویر میکند و از جمله حکمت فرعی علم طلسمات و از آن جمله نیز غیبات است که غرض از آن امتزاج قوائی 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 فرعی 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 آن جمله 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 عجیبه غریبه چون ارغل و شبیه بآن .

علم الهی یا حکمت متعالیه بنا بر نظر ابن سینا دارای پنج قسمت اصلیت 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 - منطق 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 آن جمله 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 اوسط 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 اتقیاء که بآنان الهام که شبه وحی است میرسد و کراماتی از ایشان که شبهه بمعجزه است سر میزند و علم معادهم از فروع علم الهی محسوب است.

ابن سینا پس از تقسیم و توصیف حکمت بدو کراقسام علم منطبق میبرد از آنکه زیرا ابن سینا چون سایر حکماء علم منطلق را آلت کسب حکمة نظریه و عملیه دانسته و آنرا وسیله حفظ از ارتکاب سهو و غلطی در استنباطات فکری میشارد و در «رساله فی اقسام العلوم العقلیه» بتجوذیل تقسیمات منطبق را شرح میدهد.

منطق دارای نه قسمت است ۱- قسمت اول بین الفاظ و معانیست و کتاب ایساغوجی تصنیف «بر فیریوس» (۱) که معروف به مدخل است در باره آن بحث میکنند ۲- قسمت دوم - در باره عدد معانی مفرد ذاتی که نسبت بجمیع موجودات عمومیت دارند بحث میکنند 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 «قسطیغوریاس» 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- قسمت چهارم - ترکیب قضایا بکیفیتی که مؤلف دلیل شوند و اعاده علم از معلوم به مجهول نمایند که در اصطلاح آنرا قیاس گویند میباشد و کتاب ارسطو بنام «آنالوطیقا» یا تحلیل قیاسی مشتمل بر آنست ۵- قسمت پنجم معرف شرائط قیاس است و طرز تألیف قضایا بیکه مقدمه قیاس بوده تا آنکه اکساب مسائل از طریق آن مختموم به یقین

۱- «بر فیریوس» شاگرد افلوطین است و در قرن سوم بعد از میلاد میزیسته و کتاب او با اسم ایساغوجی بمعنی «مدخل» معروف است و از آنجمله آنرا مدخل نام گزارده 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 منطبق بکلیات خمس مشهورند.

کردن توضیح میدهد و کتاب « اپالوپتیکا ثانیه » متعلق بارسطو حاوی مطالب مذکور است ۶- قسم ششم- درباره جدل و مواضع کتب حجت از آن است که در کتاب ارسطو بنام « طویلیقا » 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 ایست که در مغالطات جمهور مفید بوده و در کتاب ارسطو بنام « ریطوریکا » 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 مذکور 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 نامشتغلین 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 بصاحب 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 بحد (۱) و یا آنچه که در مقام

۱- حد در نظر علمای منطق عبارتست از تعریف شیئی بعنوان ذاتی آن و حد را بچهار قسم تصور نموده اند ۱- حد اساسی و آن حدیست که از تصور مفهوم برای شخص حاصل میشود یعنی آنچه که در بدایت حال از مفهوم لفظ تصور شود آنرا حد اساسی گویند - ۲- حد لفظی حدی را گویند که در مقابل سؤال سائل اظہار از مسئول عنه باشد چون سؤال درباره اسد که اگر پاسخ داده شود آنرا شیر گویند لفظ شیر در نزد سائل اظہر و بالنتیجه درک مفهوم آن برای او آسانتر خواهد بود- ۳- حد رسمی و عبارتست از توضیح درباره لوازم خاصه شیئی مسئول عنه چنانکه اگر گفته شود انسان چیست و بعیوان 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 بر این 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 بر این 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 هیچیک 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 بعد 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 ممدومات 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 منطبق 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 منطبق تعلیم میدهند و معرفی مینمایند که حد فاسد و قیاس فاسد که مغالطه نام دارد از چه مواد و صورتی تالیف گردیده که برهانی بودن و یا جدلی بودن آن بنظر میآید در صورتیکه هیچیک از آنها نبوده و مغالطه ای پیش نیست. و منطبق صورته و ماده قیاسی را بدست میدهد که تخیلی بوده و نفس باستماع آن را غلب است نه فقط ایجاد تصدیق نینمایند بلکه بسط و قبضی از آن حاصل میشود و آنرا قیاس شهری گویند. بنا بر این آنکس که عقیده ابن سینا مبنی بر صناعت منطبق 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 منطبق در تعقل چون نسبت نحو و کلام و یا عروض و شعر است ولیکن فطرته سلیبه ممکنست از نحو و عروض مستغنی باشد ولی فطرت انسانی بهر شکل که باشد نمیتواند از علم منطبق بی نیاز گردد مگر آنکه مویب 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 قرارداد شرح و توضیح در باره مفرد باید مقدم از توضیح در باره مولف باشد بشرح ذیل.

- ۱ - لفظ مفرد آنستکه دلالت بر معنایی 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 معنایی 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 تمیازی که در پاره ای جهات از اشیاء دیگر دارد مفهوم و معلوم گردد یعنی بهواض و خواص تحت تعریف در آید نه بصفت ذاتیه و این تعریف را تعریف بر رسم 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 آنستکه معنای او مافوق معنی واحد نباشد یعنی فقط دلالت بر يك معنی مشخص داشته باشد چون زید مشارالیه (۱)

ذاتی و عرضی - هر کس می تواند ذاتی و یا عرضی باشد - ذاتی آنستکه مقوم ماهیت شیئی یعنی قوام ذاتی 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 با دو 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 پسنده 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 خمسه را که در کتب منطق به کلیات خمس مشهور است مورد توجه قرار داده و میگوید :

۱ - بنا بر گفته قدمار کن منطق القاضاست و بصحت و بطلان مسائل منطقی هم چون مؤلف از القاض میباشند وابستگی بلفظ دارند نسبت بمنطق ارسطو که سایر حکمای قدیم هم عیناً 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 یاره 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 کتشاف مجهولات ندانسته و آنرا مردود شناخته اند از آنجمله « بیکن » دانشمند انگلیسی در کتاب خود مرسوم به «در پیشرفت علوم» میگوید « در کن منطق ارسطو بر لفظ قرار دار 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 دارر مجهولی را معلوم نمیکند و فقط یاره 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 منطقی و قضایای مولف و از آنچه که قضایا ضروریه 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 یا 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 میبرد اذد 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 - 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 بالضرورة 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 موجه است یا سالبه کلیه است یا جزئیه مخصوصه است یا موهله میگذریم و همچنین در مواد قضایا تنائمی بودن یا ثلاثی معدوله بودن یا بسیطه وارد نمیشویم از تناقض و عکس هم صرفنظر مینمائیم و به تعریف قیاس و قیاس اقترانی میپردازیم و سپس به برهان و آنچه که ما را کمک و یاری میدهد صطف 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 ضرورتاً بدست میاید که نتیجه آن حصول تصدیق است.

تقسیم قیاس - قیاس باقترانی و استثنائی تقسیم میشود و قیاس اقترانی به حسی 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 حینی آن که بجزمی هم نام گذاری شده میپردازیم چه آنکه این نوع از قیاس

را شکل اول و بدیهی الاشاج دانسته اند .

قیاس اقترانی - هر کب از دو مقدمه است «مثل هر جسمی مؤلف است و هر مؤلفی محدث لازم میاید که جسم محدث باشد» و هر مقدمه ای مشتعل بر موضوع و محمول است که مجموع آحادیکه از تعلیل 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 بغواهییم 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 دیگر 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 بسیاق آن رود مطلوب تسمیه گردیده و اگر لازم شد نتیجه نام خواهد داشت.

برهان - در تصور و تصدیق - هر علمی یا معنایی را تصویر مینمایند یا تصدیقی (۱) را ایجاد میکند و چه بسا تصویری که تصدیقی در پی ندارند - مفردات بنا بر رای ابن سینا نمیتوانند مورد تصدیق و تکذیب قرار گیرند - هر تصدیق و یا تصویری ممکن است در نتیجه بحث و فحص 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 . بنا بر نظر ابن سینا قیاس دارای اجزاء مصدق و متصور است «حد» فقط از اجزاء متصوره ترکیب یافته است. بدیهی است که اجزاء الی غیرالنهاییه نیستند تا آنکه حصول علم با اکتساب اجزاء دیگری که شأن آن اجزاء نیز غیرالنهاییه بودن است امکان داشته باشد زیرا امکان تحصیل علم بشکل مذکور میسر نمیشود و لذا امور به مصدقات و متصورات بلا واسطه

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

منتهی میگردد یعنی تصدیقات و تصوراتی که معلوم بودن آنها احتیاج به کسب اجزاء دیگری ندارد: اینک مصدقات بلاواسطه که بنا بر عقیده ابن سینا علم ما را ایجاد میکند برمی 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 آن مینماید بدین توضیح که در احساس ما وجود شئی برای ایجاد شئی دیگر مکرر گردد چون حرکات مرصوده سماویات که وقوع آن ممکن است دو بدو امر اتفاقی و عرضی فرض شود ولی با تکرار آن و عدم وقوع اختلافی در ذکر و احساس ما تصدیق تحصیل میشود و اجتماع احساس و ذکر با قیاس بر حله ای میرسد که نفس به تصدیق آن قیام نموده و غدغن است که شأن حرکت کواکب و سماویات همانا تغییر فصول و سایر آثار مترتبه بر آنست.

۳- متواترات- امور تصدیق شده ایست که از تواتر اخبار تحصیل میگردد و نمیتوان آنرا محمول بر توطئه بر کذب از جهة اغراض خاصی فرض نمود- چون ضرورت تصدیق ما بر وجود شهرهای موجوده در جهان اگر چه ما خود آنرا 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 اوهام خارج باشد مثل اعتقاد باموری که از ائمه شرائع رسیده و مورد قبول یافته است (قبل از آنکه تحقق آنرا برهان تصدیق کرده باشد)

همه وهمیات- آرائیست که وهم بنا بر تبعیت از حس اعتقاد بآن را ایجاد مینماید مثل اعتقاد به غیر منتهای بودن ملاء و یا منتهی شدن کل بخلاء که این دو معلول بنا بر نظر ابن سینا از وهمیات کاذبه بوده و وهمیات صادقه که عقل نیز از آن تبعیت ندارد موجودند چنانکه گفته اند جسم واحد در وقت واحد در دو مکان نخواهد بود وهمیات از اینگونه بطوریکه ابن سینا میگوید در بادی امر قبل تمیز از اولیات عقلیه نیست و فطره بر عقلی بودن آن 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- **ذاتعات** - عبارتست از مقدمات و آراء مشهوره و محموده ای که 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 ذاتعات نه از باب ذات و نفس اوست که فطره مورد تصدیق قرار میگیرد زیرا آنچه که ذاتعات 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 با اخلاقیاتی از قبیل حیا و استناس داهی بر مقبولیت ذاتعات واقع شده یا سنن قدیمه ایست که منسوخ نشده و یا از جمله امور است که براستقرار کنیره بنیان گرفته و استحکام یافته است.

۷- **مظنونات** - آرائیست که مورد وقوع تصدیق قرار میگیرند و ذهن هم امکان نقیض آنرا بخواهر میآورد ولی در همین حال با آنچه که گمان برده مایل تر است. ولی اگر نقیض آن رأی بذهن عرضه شود و قبول نماید مظنون 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 واغلب گردد.

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

۱ - یعنی ذاتعات ممکن است مورد شك و تردید واقع شود و بخلاف اولیات عقلیه و وهمیه صادق فطریه که منوط بخلقت واحده اصلیه عقلی و وهمی (تابع حس) ظاهر در اکثریت قریب باتفاق مردم میباشد یعنی اکثریت مردم که فطره صحیح دارند در اولیات عقلیه و وهمیه صادق فطریه برای شك و خلاف یا خطا نمیروند

قوه عقليه او حادث 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 حدود 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 و بدون علت دیگری آنرا تصدیق کند بدون آنکه شاعر بر تالیف آن فی الحال باشد و بلکه انسان تصور میکند دائماً بآن تالیف و نتیجه آگاه بوده و علم داشته است مثلاً 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 بنمایند ولی تصدیق باین قضیه جبلی بوده و همیات صادقه ای که قبل از 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 تجزیات 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.

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

۱ - مبنای این رأی بر وجود جمله مصدقات بلاواسطه است چنانکه میتوان گفت این عقیده شخص کوری را که نسبت بین کثرت و وحدت را ندیده است بنا بر اولیات عقینه باید تسلیم باضافه کثرت و وحدت گردد و این رأی پر عدم انتقاد مبادی اولی نیز دلالت دارد و اگر فلسفه مشائیه و اقلاتونیه 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 جهت 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 براهینه عبارتند از قضایای مخصوص بعلم و بالنتیجه احوال موضوعات بوسیله براهان بحث میشود و بر مسائل براهان اقامه میگردد و براهان در این دو با مقدمات آن بدست میآید.

بنا بر 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 اینک مضمون آنرا که راجع به تعریف اشیاء باشد مورد بحث قرار میدهیم - 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 اطلاق هر يك از آنها 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 باصفات 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 لامعناله بنظر او «حد» مرکب از جنس شئی و فصل ذاتی اوست و آنچه که جنس و اصلی نداشته باشد دارای حد نبوده و تحت تعریف حدی قرار نمیگیرد و از آنجائیکه «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 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 مقولات مقومه او در آن جنس و عللی که در آن موجود است میتوان علم به مفهوم و تعریف آن بر حد تام پیدا نمود - اینک اجناس عشره و علل اربعه را ذیلا شرح میدهیم -

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

بنابر تعریف ابن سینا جوهر آنستکه وجود ذات او در موضوع نباشد یا «موجود لانی الموضوع» یعنی جوهر قائم بذات خود است و از موضوع محل قرینی را اراده میکنند 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 زیست که ذاتا قبول مساوات و الله مساوات و تجزی میکند و آن یا متصل است باین معنی که برای اجزاء او با بقوه 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 عددیم الوضع ذاوضع آنستکه برای اجزاء او اتصال و نبات 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 ز این اجزاء از جهت واحده ای قبول قسمت میکنند یعنی قابل تقسیمند چون خط و اجزائی که از دو جهت متقاطع بر قوائم تقسیم 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 این سینا مقدار حرکت است دارای وضع نیست و اگر چه اتصال برای آن فرض میگردد و ماضی و مستقبل آن در طرفی که « آن » باشد متحد میشوند اما از آنجائی که اجزاء زمان معاً 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 درک خواهد بود و جز آن وجود دیگری ندارد مثل ابوابه باقیاس نبوت. 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 نمیشاید و برای کیف اعتباری نیست تا با توجه بآن اعتبار و اجزائی می 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 بعیثتی 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 بیض 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 تجدد 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 گرمی سرمایی از گرم کننده و سرد کننده ایجاد میشود .

اقسام علل - ابن سینا بموجب تقسیم ارسطو علل را بچهار معنی اطلاق مینماید اسعلة فاعلی که از او حرکت صادر گردیده و مسبب وجودش 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 مقررین 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 اشیاء علل مذکور به بطور واحد و بطور جمع یافت میشوند و برای رعایت اختصار از ذکر جزئیات مذکور صرف نظر میکنیم و بحث در منطوق این سینا را در اینجا خاتمه میندھیم .

حکمت ابن سینا

بصورتیکه در اوائل و در قسمت تقسیم حکمت بنظری و عملی ملاحظه شد حکمت نظری بنا بر 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 مشابهن پرداخته و ناگزیر از آن بوده

است که تقسیمات ارسطو واضح حکمت مشائیین 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 زنرا بصناعتی نظری تعریف کرده است طبیعیات را نیز که یکی از اقسام ثلاثه آنست بصناعت نظری میدانند و میگویند علم طبیعی صناعت نظریست و موضوع آن اجسام موجوده ایست که در معرض تغیر و تبدل قرار گرفته و موصوف بآن حرکات و سکانات میباشند. ابن سینا ورود در مبادی علوم جزئی را از وظائف علمای آن علوم نمیدانند 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 طبیعه 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 میدانند که ماده محل و صورت حالت است و میگویند جسم طبیعی جوهریست که میتوان امکان دارا بودن امتدادات ثلاثه را در آن فرض نمود و امتدادات موجوده در جسم ملایم باطبیع ماده آن است و ماده هاری از بعدیکه فرضی امتداد در آن شده است نمیباشد. بعد واقضار حدماده نیست بلکه خارج از نوات 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 میدانند که مبحث مکان مورد بحث قرار داده است

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

اجسام طبیعیہ استیفاء ذوات و استنقا کمالات را از مبداء مفارق دارند. و کمالات اجسام طبیعیہ یا کمالات اولیست و آنچه نیست که اگر زائل گردند جمیع آنچه که طمائل 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 مبداء مفارق (۲) انجام میگردد جز آنکه در مورد طمالات ثانویه مبداء مفارق بذاته آنرا باقی نمیدارد بلکه بتوسط وضع قوا در اجسام بقای کمالات ثانویه

۱ - کمالات اولی بنظر ابن سینا اضافه بذات است اگرچه قابل 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 مبداء 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 - مبداء مفارق که بنظر ابن سینا بقوی و افعال اجسام طبیعیہ است بنا بر ظاهر کلام او منظور وی از آن بقول مفارقه 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 افعال آنها را محفوظ میدارد و اگر اجسام از مواضع طبیعی و اشکال و احوال خود دور شوند و یا از آنها بعلمی زائل شوند با زوان علمت 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 مبداء ذاتی حرکات اجسام و سکونات ذاتی آنهاست و همچنین مبداء 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 با انجام میرسانند و آنرا نفس نباتی گویند. و بعضی از قوی قدرت بر فعل و ترك آنرا دارند و قدرت ادراك علائم 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 اینکه متوجه سفته و روش واحدی بوده و تجاوز از آن نمینماید و آنرا 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 مسکن است بنابراین 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 نمیکرد 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 طبیعه محسوس و مشهود است و همچنین بنا بر نظری شئی مکون باید مسبوق بعدم باشد زیرا آنچه که مسبوق بعدم نباشد ازلیست و چون ماده و صورت ممکن و مفترق است نمیتوانند ازلی باشند و ماده مکون لازم است صورتی داشته باشد که فی الحال در 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.

بنابراین بعقیده ابن سینا مبادی مقارن با طبیعیات کاشته سه قسم است:
 ۱- صورت ۲- ماده ۳- عدم.

بوعلی سینا عدم را از آنرو مبداء مقارن طبیعیات دانسته است که با ارتفاع او کائن پیدا میشود و بنا بر همین نظر هم مبدائیت عدم را عرضی میدانند 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 معضیه 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. بنابراین هر عدمی که اتفاق افتد مبداء کائن نیست بلکه عدم مقارن بقوه تکوین و امکان تکوین مبداء کائن است. علیهذا عدمی که در بزم است نمیتواند مبداء تکوین شمشیر باشد بلکه عدم در فولاد میتواند مبداء 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 آنند و فاعل و غایه نام دارد غایت آنست که بخاطر غرض و مقصود خاصی شیئی ایجاد میگردد و بعقیده 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 ائتمان و یا فعلی قری تکوین نگردیده و همچنین در قوای عجیبه 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 بالامکان و بالقوه موجود بود مادم بوده و وقتیکه با عمل بحرکت درآمده 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 مرکب و اجسام مفرد . اجسام مرکب دارای اجزائست که بالفعل موجود بوده و متناهی هستند و آن اجزاء همان اجسام مفردهای هستند که جسم مرکب از آن ترکیب یافته است ولی اجسام مفرد 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 برسبیل 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 برسبیل 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 دفعتاً 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 - اتصاف - اتصال - تنالی که ما از توضیح در باره 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 بهرین
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 بسکان 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 بمکان دیگر است. لذا حرکت کمال اول
است بالقوه بجهة و سمتی که او نیز بالقوه است» عبارت دیگر حرکت جسم
بمکانیست که بالقوه مقصد جسم است نه در مکانی که جسم بالفعل در آن
استقرار دارد باین نظر گرفتن توضیحات مذکور بهوعلی 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 باین 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 بهوعلی 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 عبارت دیگر
خروج از قوه بفعل است بشکل امتداد. بهوعلی 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 بهوعلی 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 سنه واحده ای عمل می کنند چون نفس فلکیه قوای فلکیه بتدریج
بهوعلی سینا عناصر را به حرکت آورده و باعث اختلاط آنان میشود و از اختلاط
عناصر معادن و نباتات تکوین میشوند و اجسام مکنونه از این عناصر بعضی حار یابس
و بعضی حار رطب و دیگری بارد رطب و بعضی دیگر بارد یابس 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 جهت «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 هر وقت 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 متحرک میبود لازم میامد هر جسمی متحرک 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 نمیگردید بنابراین نمیتوان حرکت را برای چیزی ذاتی دانست . لذا هر حرکتی را علت محرکه ایست و تحریک 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 وامیداشت لازم میامد که حرکت او به نفس او باشد که در اینحال جسم هم محرک بودی وهم متحرک به حرکت واحد و نتیجه این میشود که شئی واحد خود فاعل و موضوع وعل 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 وقتیکه حرکت احساس نشود زمان محسوس نخواهد بود . زمان حادث بحدوث زمانی نیست بلکه حدوث آن ابداعیست یعنی تقدم محدث زمان بر او بزمان ومدت نیست بلکه تقدم محدث بر زمان تقدم ذاتی است

۱ اگر شأن هر سکونی آن باشد که هر وقت صور حرکت بتواند در آن یافت شود لازم میآید بنا بر رای ابن سینا محرک 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 افلاك) 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 وقتیکه و همأ تقسیم شد نهاییاتی پیدا میکند که بوعلی سینا آنرا آنات نام گذارده است و همأ نطور که ممکن است هیئات قاره در ماده کثیره العدد را بمقدار واحد قار تقدیر کرد ممکن است هیئات 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. نانیاً حرکات ثالثاً 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 مثلاً ساعت و او غیر قار است زیرا نمایش دهنده مقدار حرکت بوده و آنرا تعیین میکند و حرکت هم عکس قرار است.

نخواهد بود که «مفرد» خارج از این جمله باشد (۱) در زمان نیست و بنظر
 این قسّم هم بکنیه «ثباتی مطابق با ثبات زمان و آنچه که در اوست
 مرتب الذات موجود است» بار را «دهر» نام داده و دهر بکیفیت مذکوره

یوعلی 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
 یوعلی سینا ملائمه 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 این سینا مکان بایستی خارج از ذات متمکن
 ندارد احتمال انحصار آن متحرک قرار گیرد در حال حرکت از متحرک
 انطباق ابعاد خواهد بود

بقیه از صفحه

پیدا نمیکند و در صورت است و بالملازمه مکان چنانکه جمعی
 بوده و نه آنکه میتوان ابعاد جسم را مکان دانست
 ینا که آن نیز متخذ از قول ارسطوست عبارتست
 متمکن و آن همانا نهایت حاوی ماس به نهایت
 دیگر مکان مساوی با سطح متمکن است که
 چنان بوده و خلاف آن باطل است

بقیه از صفحه
 پیدا نمیکند و در صورت است و بالملازمه مکان چنانکه جمعی
 بوده و نه آنکه میتوان ابعاد جسم را مکان دانست
 ینا که آن نیز متخذ از قول ارسطوست عبارتست
 متمکن و آن همانا نهایت حاوی ماس به نهایت
 دیگر مکان مساوی با سطح متمکن است که
 چنان بوده و خلاف آن باطل است

ممتصل موجود الذات ذو وضع نمیتواند غیر متناهی
 وجود با هم (یعنی در «آن» واحد) غیر متناهی
 است اقدمیت بعضی از عدد است بالطبع از بعضی

است: حجت ابن سینا
 از طرف دیگر تاسیسی
 که فرض غیر متناهی بود
 ۱- حرکت

دای این سینا غیر متناهی
 که در وضع و طبع هر جسم
 با هم جمع نمیشوند
 زمان واحد وجود تعداد
 و در زمان واحد معیت
 مفارقه عقلیه بوده دهر
 نتیجه کلام این سینا آنست
 از نظر تجزیه بالقوم غیر

بقیه در صفحه بعد

بنا بر رأی ابن سینا مقدار ذروضعی یافت نخواهد شد که غیر متناهی باشد و بدین نحو ثابت میکنند: 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 جمعاً یا منفرداً در نظر بگیریم سس بین طرفین متناهیین 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

بفیه از صفحه قبل

واحد باشد است که هر عددی واجد رتبه ذاتیه خود میباشد. ولی اجرا زمان واجد معیت نیستند یعنی با هم وجود ندارند و اجسام متحرک که مویده آتست 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 میخواند ثابت کند که مقدار ذروضع غیر متناه 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 مسا اولی از سطوح هالیه است. در اول بیان خود میگوید «این مقدار یا از اطراف غیر متناهی است جمیعاً یا از طرفی غیر متناهی است (یعنی برای آن از جمیع اطرافش حدی نیست یا آنکه طرفی از آن بدون طرف دیگر غیر محدود است) مقدار مفروض عدم تناهی طرفی از آن مقدار است منز خط A C B که از طرف A فقط متناهی است و میگوید ممکن است از طرف تناهی جزئی که $C. A$ باشد جدا کرد سپس ممکن است مقدار $B. A$ یا جزء $C. A$ با هم ماخوذ شوند و یا آنکه مقدار $B. A$ بدون جزء $C. A$ در نظر آید بعد ممکن است بین دو طرف متناهی A از خط $A. B$ و $C. A$ از خط $B. C$ تطبیق کنیم ابن سینا میگوید لابد است اینکه $B. A$ و $B. C$ معاً امتداد داده شوند و منطبق با هم باشند که در اینحال زائد از $B. A$ و ناقص از $B. C$ متساوی گردیده و محال خواهد بود و یا آنکه $B. C$ مثل $B. A$ امتداد

بفیه 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 مذکور تناهی آن ثابت میشود و متناهی بودن عدد مرتب الذوات موجود بالفعل نیز بشکل مزبور ثابت میگردد .

بوعلی سینا معتقد است اجزاء زمان و حرکت لایتناهی 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 لایتناهی میباشند بوعلی 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. معیت این 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 لایتناهی 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 الا نهاییه را در ماضی نفی کرده اند و نهیای
 عقیده ایشان بر ذرات محمودة و یا بر مقدمات سو و صغایه استوار است بنا بر این
 آراء آنانرا نمیتوان برهانی دانست زیرا اشیا تیکه وجود غیر متناهی بالفعل
 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 آست
 که آنها وجودی بنام وجود بالقوه دارند البته نه قوه ایکه بالفعل 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 و قوف 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)

اعراض طبیعی و غیر طبیعی 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 وقتیکه جسمی بر حسب

- ۱- منظور ابن سینا از این اشخاص متکلمین و اخوان اصفا 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 میدانند 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 قابل به حیز است و
 دارا بودن آنها برای جسم ضروری میشود 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 نظر ابن سینا آنست که طبیعت جز فعل واحدی انجام نمیدهد و نمیتواند مثلاً چیزی از شکلی 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 نمیباشند 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 بیوست میباشد و این بسائط هر یک بر حسب کثافت و لطافت خود چیزی را اشغال مینمایند و وقتیکه 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 الصنف 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 زائده بر جسمیت و همچنین زائده بر طبیعت مزاج تکوین میگرددند بعبارت دیگر قوایی را که برای نفوس مذکوره برشمردهیم بنظر ابن سینا از خواص جسم و طبیعت مزاج نیست بلکه خاصیت نفس است که او زائده از جسمیه و خارج از آنست (۱)

از آنچه که گذشت معلوم شد ابن سینا نفس را که جنس واحد می شمارد آنرا قابل تقسام 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 او از 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 بچشم تعلق دارد بنظر او نفسانیات در مبحث طبیعیات داخل میشود (چنانکه ارسطو هم همین کار را کرده است)

مفتاح این نظریه تماما 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 میدانند که بفعل تحویل یابد و ابتدای این تحول بعقیده ابن سینا وجود بالقوه است و فعل تحول بنظر او منسوب به کائن بالذات است از اینرو هر گوی در نزد او مقوله و مجذوبه بوده و اوقایل است نه قاعلی.

به نباتی - حیوانی و انسانی تقسیم و نامگذاری کرده است و اینک ذیلاً توضیح میشوند .

I - نفس نباتی - بنظر ابن سینا نفس نباتی را سه قوه است ۱- قوه غذایی 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 با قوه 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 محرک و دیگری مدرک است و محرک که هم دو قسم دارد با باعثه است یا فاعله . قوه محرک 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 نافهه میباشد و از این تقرب کسب لذت را طالب است و شعبه دیگر که آنرا قوه غضبیه مینامند قوه ایست که بردفع شئی تخیلی مضر و مفسد تحریک میکند و منظور از آن همانا حصول غلبه است .

قوه محرک 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 غذایی » منبیه » مولده	}	۱- نفس نباتیه کمال اول جسم طبیعی آلی
---------------------------------	---	---

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 انطباق 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 بنا بر این باعتبار ادراک صور و معانیست که بو علی سینا قوای مدر که باطنی را بدو قسمت تقسیم می کند .

بو علی سینا فرقی بین ادراک صورة و معنی را اینطور توضیح میدهد که صورة را نفس باطنه و حس تواما 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 گری که در بدایت حال حس ظاهر او شکل هیئت و رنگ گری 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 گری 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 که داخلى و اینکه تا کجا حواس خمس در نقل محسوسات و شرکت باقواى مدر که داخلى دخيل است به شرح و تسميه قواى دراکه داخلى ميپردازد که اينک ذيلاً بطور اختصار بيان ميشود .

۱- بوعلى سينا يکى از قواى مدر که باطنى حيوانى را حس مشترك ميداند و ميگويد آن قوه ايست که در تجويف مقدم دماغ واقع شده و بالذات جميع صور منطبقه در حواس خمس را که باو ميرسد قبول مينمايد
 ۲- خيال يا مصوره (۲) و آن قوه ايست که در آخر تجويف مقدم از دماغ قرار گرفته و آنچه را که حس مشترك از حواس خمس ماخوذ داشته و قبول کرده است در خود حفظ ميکند و با از بين رفتن محسوسات هم آنچه که از آنها بقوه خيال رسيده است باقى ميمانند بوعلى سينا براى آنکه فرق بين قبول و حفظ را که قبول صور از حواس حس مشترك و حفظ صور از حواس قوه خيال يا مصوره است بيان کند ميگويد که اين دو يعنى قوه قبول و قوه حفظ باهم فرق دارند چون آب که قوه قبول نمى را دارد و قوه حفظ آنرا ندارد .

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

۱- همانطور که فوقاً مشاهده ميشود معنى در نزد ابن سينا مبتنى بر نسبت بين صور و با نسبت بين صور و افعال است (مثل رنگ گرك او صورت و و يا صورت درندگى و فعل قرار) صورت مناسب گرك در نفس گوسفند همانا صورت درندگى اوست (چه بسا صورت درندگى در حس گوسفند فرادى وجود ندارد يعنى درندگى محسوس گوسفند واقع نشده است) در هر صورت ابن سينا مجموع اين مناسبات را معنى مينامد و در كيفيت قيام معنى در نفس که از صور محسوسه قابل تميز باشد توضيحى نميدهد و همچنين كيفيت تعلق صور را به معنى در نفس پس از انعام انتزاع آن بيان نميکند

۲- فرق بين خيال يا مصوره با قوه متخيله در نزد ابن سينا آنست که خيال خزانه مدرکات حس مشترك است و متخيله متصرف در آن مدرکات يعنى قوه متخيله بعضى از مدرکات حس مشترك را با بعضى ديگر ترکيب ميکند و با بعضى از آنرا 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 جزئیه را درک میکند چون قوه حاکمه ای که گریه را مهربانانه و اولاد را معطوف علیه جلوه میدهد . ۵- قوه حافظه ذا کرمه و این قوه در تجویف موخر از دماغ جا دارد و آنچه که از معانی غیر محسوسه موجود در محسوسات جزئیه از طرف قوه وهمیه درک میشود بوسیله آن حفظ میگردد و نسبت قوه حافظه بقوه وهمیه چون نسبت قوه خیال به حس مشترک 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 خمسه میباشند 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 بتأیر اشتراك اسم عقل نامیده میشود . عامله قوه ایست که مبداء محرك بدن انسان است و آنرا برانجام افعال جزئیه خاصه قادر میسازد و این قوه بنا بر قیاس بقوای نزوعیه متغیله و متوهمه حیوانیه و همچنین بنا بر قیاس به نفس خویش دارای اعتباریست . از آنرو که قوه عامله هیأتی که خاص انسان است در او احدات میکند و عمل و انفعالاتی را چون خجالت حیا گریه و خنده تهیه میکنند و

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

یاورقی 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 تدابیر در امور کائنات 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 محدودده 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

پاورقی 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
		۱- قوه	
محرکه فاعله قوه ای که تشنج و ترخی را باعث میشود			
قوه مدر که از خارج یعنی حواس خمس		قوه	نفس
۱- حس مشترك (در اول تجویف مقدم از دماغ) قبول صور محسوسات میکند		مدر که	حیوانی
۲- خیال و مصوره (در آخر تجویف مقدم از دماغ) آنچه که حس مشترك قبول کرده حفظ میکند		مدر که	کمال
		از داخل	اول
		یا باطن	جسم طبیعی
۳- منغیله (در تجویف اوسط از دماغ) که به ترکیب و تفصیل صور در خیال میپردازد			آلیست
۴- وهمیه (در نهایت تجویف اوسط از دماغ) معانی غیر محسوسه موجود در جزئیات را درک میکند			
۵- حافظه یعنی ذاکره (در تجویف موخر از دماغ) معانی ادراک وهمی 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 آنجهت که آن به جسمانیات اختصاص ندارد عامله محرکه نینامد 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 جهت 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 تقیاس بجنبه ای که در تحت نفس واقع شده علائق بین نفس و بدنرا 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 عالیه توجه دارد و واجب است این وجه دائم القبول و متأثر از آثار مبادی عالیه 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 بااستعمال آلات بمرحله 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 مصلق باشد قوه مصلقه و هیولانی نامیده شده است .

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

این سببها با توجه بمقدمه مذکوره نسبت قوه نظریه را باصور مجرد شرح ذیل بیان میکنند قوه نظریه نسبتش باصور مجرد گاهی به نسبت قوه مصلقه است که تا این قوه در نفس جا دارد و بمرتبه دیگر حرکت نکرده است چیزی از کمال را قبول نمینمایند 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 شایهتی است که با هیولای اولی دارد زیرا هیولای اولی بالذات فقد صورته از هر قسمه 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 مسکنه 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 مرض شك و تردید در آید مثل «کل اعظم از جزء است و اشیاء مساویه بستی واحد مساویند» این سببها معقولات اولی را در منطق اولیان یا 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 به نسبت قوه کمالیه است و آن چنانست که در این مرحله حصول صور معقوله مکتسبه یا معقولات ثانویه بعد از معقولات 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 معقولات اعم از اولی و ثانی در عقل مخزون بوده و هر وقت که خواهد آنها را مطالعه نموده و تعقل مینماید و بعلاوه معقولیت صور را نیز تعقل میکنند این مرتبه از عقل باقوه 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 به نسبت فعل مطلق است باین شکل که دائماً صور معقوله در آن حضور دارد آنرا بالفعل مطالعه میکنند و بالفعل تعقل مینمایند 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 تجویز آنند و 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 در باره عقول مجازی تعبیر کنیم و بآنکه قبول کنیم آنچه که در امور عقلیه واقع میشود تدریجی و مملول 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 هائیرک 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 نبوت 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 مرتبه‌ای عالیست 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 بعلمت استعداد قوی خود بر قبول صور تواناتر میباشند این سینا قوه استعداد این چنین افرادی را که مستعد استکمال روابط بین خود و نفس خویش هستند «حدس» نامیده است بنظر او این استعداد یا «حدس» در پاره‌ای از اشخاص باندازه‌ای 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 عالیترین درجات استعداد است و این مرتبه از عقل هیولانی را که بدون وصول بمرحله عقل بالملکه قدرت درک معقول را یافته عقل قدسی نامیده است. بنظر ابن سینا اگرچه عقل قدسی از جنس عقل بالملکه میباشد ولی از آنجائیکه عقل قدسی واجد مرتبه‌ای بس رفیع است جمیع مردم در این موهبت شرکت نداشته و نصیبی ندارند این سینا نحوه‌ی این اتصال را بنا بر توضیح ذیل بیان میکند.

ابن سینا معتقد است که افعال منسوبه بروح قدسی بعلمت قوتی که دارند بر قوه متخیله افاضه میشوند و متخیله بوسیله امثال محسوسه و مسوعه از کلام آنرا ظاهر مینماید. و یاممکن است «حدس» قوی در افرادی یافت شود که از جبهه شدت صفا و شدت اتصال ببیادی 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 بنا بر آنچه که شیخ در رساله حدود بیان کرده

است - بوجه اختصار

۱ - قوه عامه باعتبار اعضاء بدن هیأتی که متضمن انسانست و سرعت فعل و انفعال را باعث میشود در انسان ایجاد میکند .

۲ - از نظر قوه متخیله و متوهمه در استنباط تدابیر در امور کائنه و فاسده و استنباط صناعات استعمال میگردد .

۳ - از نظر نفس خویش بکمک عقل نظری ذرات و مقدماتی که عقلیه معضه نیست تولید مینماید و مادامی که بر قوای بدن تسلط داشته باشد و متفعل و متفاد آن نکرده دارای قضیبت بوده و خالی از صفات رذیله خواهد بود .

وجهی به بدن توجه دارد و باین اعتبار بقوه عامه 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 دو وجه
است .

۱ - عقل هیولانی قوه قبول ندارد اما استعداد ادراک معقولات را وجود است آنرا قوه مطلقه یا استعداد مطلق نام داده اند

۲ - عقل بالملکه از صورت مفعولات اولی را که بوسیله آن قادر بوصول به مفعولات ثانیه باشد قبول مینماید آنرا قوه ممکنه یا استعداد ممکن گویند و امکان فعلیت را ایجاد میکند .

۳ - عقل بالذات، مفعولات 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

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 بدیست

بر حدود وسطی شوند (۱)

این سینا میگوید این حالت مرتبه‌ای از نبوة و بلکه از قوای عالیه 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 ساکمیت 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 ابتداییست یعنی علم نفوس قدسیه به ترکیب صور محسوسه مسبوق به تجربه و اکتساب نیست منلا بالفعل و بدون اکتساب میدانند که جسم مؤلف است و حار و بارد هر یک آتاری دارند مضافاً که صور - سم و حار و بارد از مبداء برای او معلوم و مکشوفند بنا بر این محتاج نیست تا به تجربیات معرفت حاصل کنند و هر گاه که خواهد از مقدماتیکه قبلاً بر آن علم داشته بنا بر 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 که فوق عقول اربعه مذکوره است «عقل فعال فلکی اسفل» بنا بر روش و سیره الهیات میباشد بنا بر این در نزد این سینا محل عقل قدسی مبهم است مخصوصاً که این سینا آنرا عالی از احوال عقل هیولانی که از جنس عقل بالملکه است میدانند و مع الوصف عقل قدسی را بر درجات عقول اربعه رئیس مینماید.

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 نفس میباشد نه از جسمانیات.

میکنند قوای قبل از او و قوای بعد از اوست قوه بعدی وهم قوه ایست که مؤدای وهم را محفوظ میدارد و قوه قبلی وهم 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 فنتاسیا 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 غفلت در خدمت شهوة و غضب هستند. قوه حیوانی در اینجا بانتها میرسد و قوای حیوانی قوه نباتیه خدمت میکنند که اولین قوه نباتیه مولده بوده و نامیه در خدمت او و قوه غذایی 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- بیوست ۴- رطوبت جمیعاً در خدمت قوای مذکورهاند و در اینجا درجات قوی بانتها 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- وهم و عقل حاصل میشود و فرق بین ادراک هر یک از عوامل مذکورها شرح میدهد و ما ذیلاً باختصار توضیح میدهیم .

ادراک بنظر ابن سینا عبارتست از اخذ صورۃ مدرک . اگر مدرک مادی باشد ادراک اخذ صورۃ 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 جمله حسی دانستن مبدء ادراک در اول براه از سطور 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 هم باتوجه بمراتب فوق تابع خوان الصفا است .

صورت انسانی و ماهیت نساییه طبیعی است که اشخاص نوع کلا و با سوبه در آن منتشر کند و صورت انسانی بنا بر حد خود واحد است و تکثر در اشخاص عارضی بوده و از جهت طبیعت انسانی نیست. بنا بر این یکی از عوارضی که بر صورت انسانی از جهت 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 با او 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 اینرو اگر ماده غایب شود و یا از بین برود صورت او بعین 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 مشترک 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 اگرچه 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 و 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 ادراک حس - خیال و وهم و اینکه بنظر او صور مدر که آنها تاچه حد باید از ماده و عوررض و لواحق آن مبری و منزه باشند بیان نمودیم و اینک 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 منبته 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 محض 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 متجرد از ماده باشند ادراک میکند بدون آنکه نسبت با ادراک 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 نسبت صور مجرد و ادراک آنست آن کثرت را طبیعت واحد داده و از هرگونه کمیت کیفیت (این وضع مادی جدا و مبری میدارد تا آنکه قابلیت ادراک یافته و صلاحیت آنکه بر جمیع اطلاق توان کرد پیدا کند .

بنظر این سینا هر ادراک جزئی باید با آلت جسمایی باشد ولی مدرک صور جزئیه اگرچه باید مجرد تم از ماده باشد اما مجرد از علائق مادی نخواهد بود چون خیال که تخیل او جز بصوره خیالیه جسم میسر نگردیده و در آن ترسیم نمیگردد بنا بر این ادراک خیالی بجز ارتباط داشته و مجرد از علائق مادی نیست .

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

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

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 معقولانند (۱)

باتوجه به توضیحات مذکوره و ادله‌ایکه بوعلی سینا بر عدم امکان
وقوع صور معقولات در جسم برشمرده نشان می‌دهد که ابن سینا به نفس
عاقله‌ایکه 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 بالجمله 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
محل است که ذات معقوله در وجود خارجی مجرد از وضع باشد بنا بر این پیدایش
صوره 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 می‌دهد و میگوید که قوه عقلیه اگر با آلت جسدانی
تعقل کند یعنی تعقل و فعل آن بدون استعمال این آلات جسدانی تمام نشود
لازم می‌آید که ذات خویش را تعقل نکند و تعقل آلت جسدانی را هم ننماید

۱ - بزعم ابن سینا بعض معقولات بلکه معقولات بسیاری ممکن نیست
بمعقولات 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 خویشتن را تعقل مینماید.

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

حس تنی 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 دریا که که با نطباع صور در آلات مدرکات با و عرضه می شود از ادبیه 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 بوسیله 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 رخ یا کهولت از کار باز میماند و سبب این امر آنست که فعلیت و فعالیت نفس جز بوسیله و 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 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 هیئتی است که در آن هیئت جاذبه جزئیهای 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 ادراک 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 متعقل صور معقوله و متعقل 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 پاراده 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 دائل 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 متصل از بدن داند ادراک هر گونه صور معقوله برای انسان محال و منتع خواهد شد از اینرو اختصاص نفس را به بدن نه بشکل انطباق در بدن بلکه بنا بر اقتضای مزاج بدن و هیئتی که از مزاج منصور است و جاذبه ای که آن هیئت دارد نفس را بر سیاست و تدبیر بدن جنب مینماید .

بنظر بوعلی سینا نفس حیوانیه ، نفس ناطقه را در اشیائی کسک 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 تعیین 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- الذاکر حاصل شد بذات خویش رجوع کرده و همینکه نفس بکمال رسید دیگر خود بتهائمی 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 به طلب دیگری تحت عنوان حدوث نفس میپردازد و چگونگی احداث و ایجاد آنرا شرح میدهد . افلاطون و کسانیکه 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 نساد طاری نمیگردد . 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 متغایر باشند این مغایرت یا از جهة

ماهیت و صورت است یا از جهت نسبت نفوس به عنصر و ماده که به نسبت امکانه 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 نمینماید 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 ممتنع 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 واحده 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 واحده 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 بحدوث 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 با او 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 شرح 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 نمیبرد و قبول فساد نمیماند و برای اثبات این مدعا ادله ای اقامه مینماید که جهات ذیل میتواند مختصری از دلایل 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 متمتع است که مضاف جوهر باشد زیرا جوهر نمیتواند مضاف ذاتی بجوهر 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 جسمانیه 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 بر این 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 جزئی 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 وقتیکه 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 بعبادی دیگری باشد که استعجاله در آن راه نداشته و قبول فساد ننماید و بر نماید 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 مفارقه ذاتی دارند (مثل عقول مفارقه و نفوس که هر یک 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 مفارقه 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 مذکور نتیجه میگیرد که نفس قبول فساد نمی نماید و بموت بدن نمی میرد.

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 اقتضای آنست 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 جسدانیه که فقط واسطه در ادراک جزئیات اند ممکن نیست بنا بر این نفس باید خود عاقل و معقول باشد یعنی در حالیکه معقولات و صور مجرده 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 بر اناره 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 فعلیکه 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 واجد 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 غیر النهایه فرض وجود شئی پیش میامد که محال بودن او مسلم است و یا به شئی که جوهرأ عاقل باشد منتهی شده و متوقف مینماید و شئی عاقل اخیر بنا بر قیاس به معقول بالقوه که باید بوسیله آن به فعل برسند به «عقل فعال» تسمیه 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 مجرده 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 مختلفی که 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 جزئی نیز پاره‌ای از امور جزئی را مورد مطالعه قرار میدهند هیچیک از علوم مذکوره در موجود مطلق و لواحق و مبادی آن وارد نمیشود در صورتیکه موجود مطلق نقطه جامعه و از نظر عمومیت و کلیتی که داراست جمیع علوم جزئی و اصناف آنرا شامل است زیرا اعلی 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 بلکه او مبدء موجود معلول علمی الاطلاق است بنا بر این علم الهی علم است 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 جزئی هم در این علم جا دارد .

بوعلی سینا بحث در واحد یعنی واحد حقیقی را موضوع علم الهی میدانند و میگویند 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 کثرت از صبح واحد بعید است در مورد بحث درباره کثرت نیز آنرا کثرت واحد گفته‌اند و نتیجه میگیرد که علم الهی در واحد حقیقی و لواحق آن نظر داشته و بنا بر آنچه که گذشت در کثرت و لواحق آن هم بحث مینماید (منظور از کثرت واحد آنست که واحد باهو واحد لواحق و متعلقاتی دارد که اگرچه

در ظاهر متکثر است ولی از آنجا که برگشت 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
صیرورت یافته و بعداً ملحق با او گردد. زیرا ذکوره و انوشت و مصیر از
موضعی بموضع دیگر اختیار او از لواحق ذاتی حیوان است در حالیکه
تعیین و تسکین 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
میباشد اگرچه 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 بمطابقت 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 بالفاظ 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 بمرض 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 - مشاکله - هوهو یا مائله .
انواع کثیر مقابلات انواع واحد مذکور بود و لواحق کثیر عبارتند از غیریه - اللامشابهة - اللامساواة - اللامجانسة - اللامشاکله

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 صورت 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 هر یک 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 هر یک 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 بصفتی 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 آنرا «موضوع» مینامند و اگر «محل» در قوام خود مستغنی از «حال» نباشد آنرا «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 مشاکله اسم مشارکت در اضافی که بومناسیة هم میگویند و هوهو اسم مشارکت در نوع است که معنیته هم مینامند .

مقوم بذات خود نباشد و معینا مقوم شئی باشد آنرا صورت 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
صورت ماده 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
مرکب است مثل اجسام، که مرکب از ماده و صورت جسمیه اند و یا مرکب
نیست و او را صورت مفارقة نام داده است چون عقل و نفس و اگر شئی در
محل باشد که موضوع است آنرا عرض میگوید و بنظر بوعلی سینا ماده
صورت جسمیه خالی از صورت جسمیه نیست.

اثبات ماده و بیان ماهیه صورت 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 صورت
جسمیه میباشد و اگر ابعاد متجدده ای بر جسم وارد شوند صورت 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 بکمک شئی یا اشیاء دیگری که مجتمع شده اند ممکن است
قوام محل را تدارک نماید.

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

این سینا در باره ابعاد عارضه بجسم توضیح میدهد و بیان میکند: جسم
را بطوری که مشاهده میشود ابعاد است که بوسیله آنها نهایت و شکل
جسم تحدید میگردد. ثبوت نهایت و اشکال که بوسیله ابعادی عارض
میشود برای جسم ضروری و واجب نیست بلکه با عرض هر شکلی بعد سابق
و مقدار متدم عرض 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 این سینا در
پاره ای از اجسام چنان اتفای میافتد که ابعاد متحدده لازم بوده و از شکل
خود جدا میشوند همانطور که شکل لاحق بر جسم است ابعاد متحدده شکل
نیز لاحق خواهد بود .

این 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 به 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 این سینا عارض بر جواهر جسمانیه است و قائم بالذات نیست و همچنین
است قسمت اولی که صورة جسمیه قائم بساده و این اخیر در موضوع جا دارد
یعنی آن صورة بوده و این عارض است .

ابعاد و صورة جسمیه بنا بر نظر این 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
این 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 .

این 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 نایل وجود است جسم مرکب ز هیولی و صورت است و صورت از نظر فعلیت اکمل از هیولی است و در مرتبه پنجم عرض چنان دارد. 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 دووجه دارد. حادث ذاتی و حادث زمانی حادث ذاتی آنست که برای ذات او مبدائی بوده و وجود او وابسته بآن باشد و حادث زمانی آنست که برای زمان او حادثی باشد یعنی زمانی وزه که آن شئی وجود نداشته و از حیث زمان قبلیتی موجود بوده و آن شئی در آن زمان معدوم بوده است.

بوعلی سینا معتقد است که هر حادث زمانی بدو نوع است که مسبوق بماده باشد و وجود در نظر بوعلی سینا یا تام است یا ناقص و تام عقیده او آنست که جمیع آنچه که در شئ اوست ایجاد شده باشد و آنچه که ممکن نیست برئی 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. کما ان 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 شیئی موجود گردد شیئی متقدم وجود داشته باشد و یا آنکه شیئی متقدم وجود داشته و دیگری موجود نباشد چون تقدم يك بردو .

۲ - تقدم زمانی آنست که یکی برد 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 برد دیگری متقدم گردد .

۴ تقدم به رتبه و چنان است که موجود اقرب به مبداء محدود باشد و ممکن است قرب به مبداء محدود در اشیائی بقیاس با اشیاء دیگر مورد نظر قرار گیرد یا آنکه در سلسله واحدی یکی از اشیاء متقدم برد دیگران و اقرب به مبداء 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 قلب . 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 واجد معانی آن واحد باشند و عبارت دیگر بالفعل برای آن

عددی بنظر نرسد واحد بعدد است و آنچه که منقسم بحد 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 تامل 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 جهت 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 صورت جسمیه و عدم تجرد ماده از صورت 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 علت تمامه مفارق موجودات علی الاطلاق میباشد بنا بر 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 بوضع 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 محرقة 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 با واجب دانست و یا ممتنع 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 بنا بر این هر موجودی که وجوب و امتناع آن بحسب ذات او ممتنع 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 بقتضاء 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 با ممکن مغایرت داشته و بالنتیجه ممکن برای بوجود آمدن محتاج باوست بنا بر این 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 میآید 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 وقتی جمیع موجودات چنین باشند موجودی که
 علت جمیع موجودات است یعنی علت وجود جمیع موجودات یا این مجرد 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 شیئی 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
 یا 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 بعضی تسلسل
 علل و اسباب ممکنه پرداخته و برای آنکه افتقار ممکن بواجب مشخص گردد
 و از آنجائی که ممکن نمیتواند ذاتاً 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 به وجودی که واجد وجوب وجود باشد ثابت میگردد بعبارت دیگر سلسله ممکنات بنا بر دلائل سابق الذکر در بوجود آمدن خود محتاج به وجود 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 بالملازمه 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 نمیباشد ماده معقوله برای صورت معقوله نیست و صورت معقوله در ماده معقوله هم نخواهند

(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 قاعلی است هیولی نمیتواند مجرد از صورت باشد و تلازم بین هیولی و صورت عدم 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 قوئ نیز قابل قسمت نیست.

بنظر ابن سینا اگر واجب الوجود مرکب از دوشنی یا اشیائی باشد که باهم مجتمع شده باشند و جوب واجب الوجود بستگی بآن اشیاء خواهد داشت بنابراین یا یکی از آن اشیاء یا هر یک 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 به هر یک از اجزاء خود خواهد بود و اگر جمله ذات مفترق بآن آحاد یعنی اجزاء باشد هر یک 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 حیاة محضه است هر یک 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 یک 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 و حد 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 جوب میز منلا و بالعاق دیگر بجزء اصلی مثلا صوره میز آن شی مرکب تحصیل میشود و ممکن است انقسام بر حسب کیهت باشد یعنی «کم» متصل با اجزاء متشابهة 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 علائق مادی گردیده و عائق مادی مرتفع گردد وجود او ماهیه 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 بدانند عاقل ذات خویش است .

بنظر ابوعلی سینا واجب الوجود بذات خود معشوق و عاشق و لذیذ و ملتذ است . ابن سینا لذت را ادراک خیر ملامت میداند و میگوید: ممکن نیست جمال و بهائی فوق ماهیه عقلیه و خیریه محضه و واحد از هر جهت و بری از هر یک از انحاء نقص باشد. بنظر او واجب الوجود دارای جمال و بهاء محض بوده و مبداء هر اعتدال است زیرا هر اعتدالی در کثرت 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 آنچیز 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 درک محبوب و معشوق که بهترین مدرکات و افضل لذات است همانا خیر ملامت 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 محبوبترین مدرکات آنست که مبداء ادراکی آن لطیف تر و مجرد آن از علائق ماده بیشتر 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 برتر به لذت میرسد و خیر ملایم خود را تحصیل مینماید که بکمال آن قوه رسیده باشد و کمال نفس ناطقه و مصیر آن با است که عالم عقلی شود بنا بر این با انفراد از بدن و مطالعه ذات خود و تری از علائق و عوارض ماده و انحلال 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 ابن سینا را میتوان بطور خلاصه در باره واجب الوجود چنین دانست که واجب الوجود مبداء کل است داخل در جنس نبوده و تحت حدیبا برهان قرار نمیگردد 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 بوهم 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 کثرت 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 ذیلا 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 علیت 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 بعضی حصول علت حصول طرف ممکن که بوجود آمدن آن باشد حاصل میشود و با صدور معلول از علت و جوب 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 بر این 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 جهات 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 جوب 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 بر این با تعریف ماهیت فنی 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 جوب اوست بنحو جوب 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 منفعت باشد کمال ذاتی منتفی خواهد شد.

توجه به غنای کامل واجب الوجود فاعلیت او را معلل بقایت و غرض نپیداند
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 باینبوت 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 با نفوس و فاقد دعوت
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 جهت اعتدال و بعد از تضاد تنبیه به اجرام
سماویه یافته و سپس بمرتبه از نبات و بعد حیوان و با حصول نفس ناطقه

بمرحله 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 ملک بنظر ابن سینا یعنی تعریف او راجع به آن چنین است که بوعلی سینا ملک را جوهر بسیط ذویحیاتی میدانند که قدرت نطق عقلی داشته و مرکب 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 مبداء فیض و مدبر این عالم بوجه تائیر و ایجاد میباشد و واسطه وصول فیض از مبداء 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 میسیرد مرکب ندانند و اضافه مینمایند که ملائک را بر حسب معانی مختلفه باسامی مختلف خوانده اند بدیهی است اختلاف در تسمیه آنان عرضی بوده و از نظر تجزیه ایست که قبول معانی مختلفه ایجاب کرده است و الا جمله ملائک واحد بوده و بالذات قابل تجزی 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 برویا صادقاً 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 حان بیداری واقع شود .
 بیان مقدمه اول یعنی امکان علم به مغیبات در خواب بر حسب تجربه
 و تسامع ثابت است و آنرا تا می بینیم . 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 حان بیداری باشد به پداهت عقل ثابت
 است زیرا در حان نوم که بسیاری از حواس و جوارح از اتیان افعال خویش
 معطل مانده اند میتوان رویائی از مغیبات و امور خفیه تحصیل کرد در حان
 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 با تعقل انفعالی و دیگری علم یا تعقل فعلی - علم انفعالی چون
 عدم ما باشیاء موجود و عدم فعلی چون عدم مپندس به بنائنی 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 متمتع 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 عنایت بودن خود و به معلول خویش عدم پیدا میکنند عدم
 بعینت خود که لامحاله عدم به معلول هم خواهد بود مستلزم عدم بسبب
 معمولات نزله ضوایی است که در اینجا واجب الوجود ضوای سلسله معمولات
 و عرضا بسبب حوادی که باین ترتیب منتهی بذات واجب الوجود میشود عدم
 خواهد داشت و عدم او باین کیفیت که جمیع شیاء غیر ذات او ممکن بوده
 و محتاج باو میشوند و با عدم او بصورت گیر ر واحد خون صورت عقل دوم
 و فک او را حاصل و نیا بر عقیده ابن سینا تا روجه کلیت یعنی عدم
 در تعالی ر موجودات تا روجه کلی مپندس زیرا در ادراک حزئی و تعالی

مستلزم تغییر 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 واحوال جزئی و احکام آنها را چون تلاقی - تماس - بتاعد - ترکیب و تعلیل 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 صورت عالم که منطبق با جمیع کلیات و جزئیات نایب 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 تغییر ازمنه و واحوال یا امکانه تأثیر پذیر نیست و علم واجب الوجود بر جزئیات بنا بقیده و رأی ابن سینا بر این منوال بوده و واجدهمین 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 بپذیری نسروده 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 را هیچ مینندارند و برای سعادت عقلیه و نفسانیه اصالت قائلند عارف میشارد 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 مواضب 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 در سر است عارف نام دارد و سپس غرض هر یک از زاهد و عابد و عارف را شرح میدهد. زاهد را چون خریدار متاعی میداند و عابد را که مواضب طاعات و عبادات است اجیری میشارد 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

اورا تحقیر مینماید و جز حق بچیزی التفات ندارد و از عبادت منظوری جز ریاضت نفس و تقویت مبادی ارادت نداشته تا جائیکه بهرحله 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 بمعرفت 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 توأم 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 بشردر 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 عندالله باشد تا هم استحقاق صاعقت 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 صقل 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 بحتاج 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 بنا بر مراتب مذکوره است که حکما

انسان را مدنی بالاضبع دانسته‌اند 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 بی‌نظمی ایجاد نخواهد شد اما از آنجائیکه استقرار عدل نمیتواند کلیه جزئیات بی‌نظمی و اختلال را تحت نظر داشته باشد و از وقوع آن جلوگیری نماید محتاج به تشریح شرائع و تقنین قوانین کلیه خواهد شد و این ترتیب و روش را شرح گویند بنا بر این لازم است شریعتی باشد و جمیع مردم متساویاً از آن منتفع گردند و قواعد کلیه آنرا حاکم بر امور جامعه 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 طرف خداوند اثبات نماید . بنظر ابن سینا معجزات و دلائل انبیا 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 نمیگردد .

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 بیخدا نعت 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 ایتک راه حفظ شرع و کیفیت برقراری آنرا در اجتماع در نبودن نبی بشرح ذیل بیان میکنند .
بوشی 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 شیه 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 ایسان 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 حیاة نوع مؤثر باشد.
 بوعلی سینا پس از آنکه بشرح مذکور از نظر اجتماعی بودن انسان و
 نظام اجتماع وجود نبی را لازم میسرود برای زمانیکه 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 گذاریم
 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 آنچنانی 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 انسانیه 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 با موراست که بنحو آشکار استقلال سیاسی و اصالت عقلی
 او را در نزد جمهور صحه گزارده و بعصمت 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 برخلافت ندارد راهی گردد کافر
 شده و بهصیان 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 بمصالح و معاد وادار میکند و از نسیان ایشان مانع میشود و بالجمله 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 ببلدات 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 ایشان را 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 بر این 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 منعصل قرار داده است .

آراء بوعلی سینا در امر معاد غالباً مختلف و متضارب است تا آن حد که مورد سخن 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 ضریق 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 سعادت و شقاوت را با توجه ببدن و با ارتباض آن تعیین داده و تعیین کرده است .

معاد دیگر معشیت است که مدرک به عقل و قیاس برهان نیست و عبارتست

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

بنظر ابن سینا حکماء به خیرات و شرور بدن رغبتی ندارند و معتقد بآن نیستند و سعادت نفس را اعظم واجل می‌شمارند 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 نمی‌باشند .

بنظر بوعلی سینا برای هر یک از قوای نفسانی لذت و خیری مخصوص و یا اذی و شری خاص است لذت خاص نفس و موافق هر یک از قوای نفسانی بالذات و حقیقه همانا حصول کمالی است که آن کمان بقیاس باو کمان بالفعل است. بنا بر این بعقیده ابن سینا کمال خاص نفس ناطقه آنست که عالی عقلی گردد و صورت کل و نظام معقول در کل و خیر فاضل در کل در آن مرتسم شود از مبداء کل ابتدا پذیرد و بسوی جواهر شریفه روحانیه مطلقه سالک شود تا آنکه برای نفس خویش استیفاء هیئت وجود نماید و بجالی معقول موازی با عالم موجود منقلب گردد. حسن مطلق خیر مطلق و جنان حق مشبود او افتاده و متحد با او شده و منان و هیئت او را در خود منقش کرده و در سلك او منخرط گردیده و بجوهر او بدل گردد .

بنظر ابن سینا نفوسی که در راه حکمت و تهذیب اخلاق و کسب معلومات قدم نهاده و باستکمال خود پرداخته‌اند 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 با برآه عناد و جحد و آراء حقیقه رفته‌اند در حال شقاوت باقی خواهد ماند .

تصوف ابن سینا - تصوف ابن سینا را نمیتوان فقط با مراجعه بدو نمط ناسع و عاشر کتاب اشارات او توضیح داد و برای آن استقلال با قطع نظر از نظریات فلسفی‌ها وی قائل شد. شرح تصوف ابن سینا و حکم در باره 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 روئت ذات خویش میتواند حق اول را به بیند. با درک حق اول بنوع بحقیقت ذات او برای نفس ممکن نیست. کمان جوهر عاقل با 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 کردند بعالم قدس و سعادت و اصل شده و نقش کمال اعلی را بخود گرفته و آنان را لذه علیا حاصل خواهد شد.

در بین حکمای سلف افلوطین (۱) نیز بروت حق اول قائل است جز اینکه روت 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 بروت و در روت 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.

مهرت 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 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 شاکردش 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 غیر 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 فرار دارد کار انسان آنست که بخدا بر گشته 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 میباشد. 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 نمینماید بلکه بر اونوری با صور معقوله اشراق شده و نفس در مرآت ذات خود آن معقولات را مشاهده میکند.

بنا بر این هرچه 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 محضه را که عبارت از عقول مفارقه باشند قبول میکند.

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

در کتاب نجات دوزنص موجود است که ابن سینا در بین ماثور از آراء ارسطو مردد است نص اول چنین است «عقل تعقل میکند و امر باقی کلی را درک مینماید و بامدرك متحد میشود و نص 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 دوه 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 بدانی که ادراك عقل از معقول اقوی از ادراك حس از محسوس میباشد زیرا «عقل تعقل میکند و امر باقی کلی را درک کرده و بامدرك متحد میشود و «او» «او» میگردد و عقل کنه او را درک میکند و درک 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 شیء واحد بوده و سپس شیء دیگر شده است قولی 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 قولی 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 مدرك نیست « از اینرو روشن است که منظور ابن سینا بیان مرتبه ادراك و بیان نسبت بین مدرك و مدرك است که هر چه مدرك مجرد و از شوائب ماده دور باشد بهمان نسبت ادراك او اقوی و ایسط خواهد بود (در قست قوای نفس در صفحات قبل مراتب ادراك توضیح داده شده است) تا بر تبه ای که مدرك و مدرك یا عقل و عاقل و معقول متحد و واحد و یا قریب بواحد میشود ولی ابن سینا در کتاب اشارات قولی بخلاف این قول دارد که در متن بآن اشاره شده است .

(۱) بوعلی سینا قائل به بقاء نفس ناطقه یا 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) تعنی 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 تعنی مذکور در کتاب نجات و کتاب شفا معایرت 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 صورت متعلقه خود در موقع تعقل آن صورت 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 جهت اتصال بعقل فعال معرفت با اشیا 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 مجرده - (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 با این
 وجود مثالی عالم «ماهیات عاریه از هر گونه تعلق مادیت» 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 ولیکن 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 با این 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 متاده 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 بتابه 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 - اینست بتبعیت از
 ارسطو نفس را صورته جسم یا (کمال او) جسم میدانند از حریفی باینست رفتن

(۱) نفس مفارق از ابدان را «مفارقه» گویند و جوهر معقوله عذری از ماده
 را «مجرده» و اعیاناً «مفارقه» گفته اند و معقولات متزعه از محسوسات را
 «مجرده» گفته اند

نظریه افلاطون معتقد است که بدن آلات نفس است و طبیعت نفس اقتضای آنرا ندارد که متصل بجسم گردد و لئو 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 صورت 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 فراغت 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 دواثر 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 روئت مبداء نول است با روئت عقلیه. به عقیده 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 نازل از اعلی به اسفل را توزین مینماید و همین قوه عشقی محرك ذاتی حرکت انوار فاضله 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 که کمال او باشد میرود و اینهم بنا بر عشق وجودی و بواسطه خیر محض مطلق مبداء اول است که در مقابل او قرار دارد چه آنکه موجودات برای وصول و احراز خیر علی الدوام و بدون وقفه در حرکت بوده و نظر بمبداء اعلی و خیر محض دارند. این عشق در احیاء حیوان و نبات و در صورت کلیه عالم محسوس و هر يك از صورت 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 مشارکت در عشق اسی است که 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 که در غایت جمال بهاء و کمال است عشق عاشق و معشوق است عشق و معاشقه واجب الوجود با ذات خود در اعلی مرتبه عشق و در کمال لذت است و عقول مفارقه هم در این عشق و لذت مشارکت دارند زیرا در حالیکه بذات و کمال خود توجه دارند تجلیات علت اولی و مبداء اول را در خود و در ذات خویش مشاهده می نمایند.

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

بالجمله بنظر ابن سینا عشقی که در عالم موجودات سر بیان دُرد واحد است جز آنکه در درجات پائین از موجودات مضطرب و غمض است و در نزد انسان اختیاری می شود باین معنی آن عشق در آنها مستند با اختیار و سائل می گردد و اگر بر راه صواب نروند محقق بنقص دچار میشوند. بعقیده ابن سینا هر چه که 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 مبداء 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 مبداء اول گردد.

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

مقامات ریاضت - این سینا بمتابعت از طریق صوفیه میگوید « العرض عن متاع الدنيا و طیباتها یخص باسم الزاهد الخ - اشارات » مقاماتی که بنظر ابن سینا واجب است تا نفس باطنی آن مدارج متلقی 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 مبداء اعلی بسوی قدس جبروت حرکت میکند. از اینجا بتمام 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 اعلی پیدا نمیشود بلکه در اینحالت 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 هرچه که استعداد او بزیاده رود خلقاتی از مضامین نور حق بر او میرسد و چنانست که برقی از بروق الهیه و لمعی از لمعان انوار سرمندیه بر او بتابد و آنگاه منجمود و خاموش گردد و اینگونه اشراق که

لحظه‌ای وارد و سپس محو میشود باصطلاح صوفیه وقت و اوقات گویند از اینرو عارف با ورود انوار سرور و شادمان و بهفوات آن متأسف و پریشان 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 بعزت عدم اعتیاد به اشراقات الهیه در حین ورود انوار عارف را اضطرابی دست‌نهد ولی پس از ارتقاء بدرجات عالیه سکینه و وفار عارفانه را بدست آورده و اشراقات وارده او را منقلب و مضطرب‌نمینماید. و در طریق ریاضت و انقلاب احوال بدرجه‌ای از وفار میرسد که مخطوف و گریزان مألوف میگردد و میض تهبی 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 رسیده هر گاه 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 ناپیدار بعالم حق و استقرار سیر میکند و سوی الله را بکفاری میگذارد و جزئات حق اوست چیزی را ندیده و ملاحظه نمینماید اگرچه معصور غافلین بوده و معصوم 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 سراواز ماسوی الحق خالی شده و چون آینه‌ی که با ریاضت جلا و صفا یافته باشد بارانده خویش محاذی حق اوست قرار گرفته و لایق حق منمل در آن میشود و لذت حقیقی بر واقضه میگردد و ابتهاج و سرور او از آنچه کس از سر حق میرسد زیاده میشود و صاحب‌دو نظر میگردد نظری بسوی حق دارد که ابتهاج او را باعث سعادت و نظری بدست مبتهجه دارد که بحق ابتهاج و سرور است و در اینحال عارف متردد بین لظرفین است ولی آخرین درجه سلوک عارف که همان درجه وصول است محو و فناء موجب گردیده و توحید عارف و معروف تردد عارف را تا این میرسد.

فہرست مندرجات

مقدمہ

قسمت دوم ..

.....
 تعریف حکمت - تقسیم حکمت - تقسیمات منطوق - تعریف
 منطوق - مفرد و مرکب - ذاتی و عرضی - کلیات خمس
 قضیہ - موضوع - محمول - جہات - مقدمہ - تعریف قیاس
 تقسیم قیاس - قیاس اقترانی - برہان - محسوسات -
 مجربات - متواترات - مقبولات - وہمیات - ذائعات -
 مضمونات - مخیلات - اولیات - مفولات عشرہ - علل
 اربعہ - ۱-۲۴

حکمت ابن سینا -

طبیعیات - مبادی علم طبیعی - لواحق اجسام طبیعیہ
 حرکت - سکون - زمان - مکان - نہایہ و لا نہایہ -
 امور طبیعیہ و غیر طبیعیہ اجسام - نفس - نفس نباتی - نفس
 حیوانی نفس ناطقہ انسانیہ - حدود نفس ۲۴-۶۳

حکمت الہی -

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

تصوف ابن سینا -

معرفت عقلیہ عادی بنا بر رأی حکما همان مقدمہ
 معرفت صوفیہ است - وظیفہ عقل فعال مسئلہ عقل - تفاد
 عالم جو اھر مجردہ - اساس معرفت صوفیہ - تعقل ذاتی
 نفس - عشق وجودی - مقامات ریاضت ۸۷-۹۵