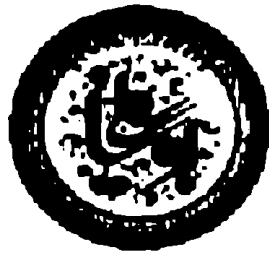




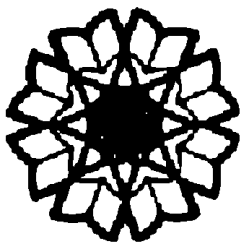
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بمناسبت برگزاری

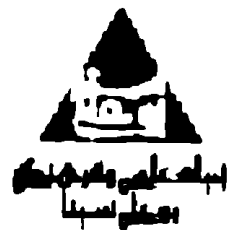
# جشنوارهٔ حکمت سینومی



اعطای جایزهٔ بین‌المللی بنیاد بوعلی سینا



مرکز و انزوة المعارف بزرگ اسلامی  
(مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی)



بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا

# بوعلی سینا

شیخ الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله  
فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی

زیر نظر  
کاظم موسوی بجنوردی

نویسندگان:

شرف‌الدین خراسانی (شرف)، فتح‌الله محبتبانی.

تقی‌مشیر، علیرضا جعفری نائینی

تهران، ۱۳۸۸

بوعلی سینا، شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله، فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی / زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی؛ نویسندگان: شرف‌الدین خراسانی (شرف) - [و دیگران] - همدان: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا؛ تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ‌اسلامی (مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)، ۱۳۸۸.

۳۰۰ + دوازده ص: مصور.

\* به مناسبت برگزاری جشنواره حکمت سینوی.

Biū'Alī Sīnā (Avicenna)

\* عنوان به انگلیسی:

\* کتابنامه. پاورقی و فهرست‌ها.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰-۴۲۸ق - سرگذشت‌نامه. الف.

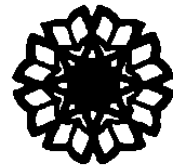
موسوی بجنوردی، محمدکاظم، ۱۳۲۱-ب. خراسانی شرف،

شرف‌الدین، ۱۳۰۶-۱۳۸۲ش.

۱۸۹/۰۵

BBR۵۶۷/۸۲

محل نگهداری



نام کتاب: بوعلی سینا ...

نام مؤلف: زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی

ناشر: بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا - مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی

حروف چینی و صفحه‌آرایی: بهاره بادافراس

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: کیمیای حضور

شمارگان: ۳۰۰۰

چاپ اول: ۱۳۸۸

شابک:

ISBN:

نشانی: همدان - صندوق پستی ۱۱۳۶

تلفن: ۸۲۶۳۲۵۰

دورنگار: ۸۴۵۲۵۹۹

بایگه اینترنتی: [www.buali.ir](http://www.buali.ir)

[www.avicennaaward.com](http://www.avicennaaward.com)

[www.bualiaward.ir](http://www.bualiaward.ir)



تصویر بوعلی سینا اثر زنده یاد استاد ابوالحسن صدیقی

## به نام خداوند جان و خرد

اهمیت و اعتبار شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا نیاز به بازگویی ندارد. او نماد عقل و دانایی و برجسته‌ترین دانشور جهان اسلام و ایران است. درخشش علمی و حکمی بوعلی، سراسر تاریخ و فرهنگ ایران را روشن ساخته و تقریباً هیچ‌یک از شعب علوم و فلسفه و کلام را خالی از تأثیر او نمی‌بینیم. با این حال، از غفلت ابنای این دیار، هنوز این چهرهٔ یگانه و بی‌همتا چنان که باید شناخته نشده است. دامنهٔ غمبار این غفلت چنان است که هنوز بیش از یک سوم آثار شیخ‌الرئیس به صورت نسخ خطی باقی مانده و تصحیح و منتشر نشده است. سایر آثار او، از جمله متن کامل کتاب بزرگ «شفا» نیازمند تصحیح و چاپ مجدد است و بسیاری از آثار دیگر بوعلی نیز نایاب و از دسترس علاقمندان به دور است.

بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا، به منظور بسترسازی شناخت و انتشار افکار و آثار حکیم هزاره‌ها، شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا، کوشش‌ها و برنامه‌های متنوعی را دنبال می‌کند. متأسفانه محدودیت‌های مادی و کمبودهای دیگر، موجب کند شدن این تلاش‌هاست، اما نباید چنین مشکلاتی مانع این حرکت خجسته شود. هدف ما، گسترش دامنهٔ فعالیت‌های ابن سینا پژوهی و ایجاد مرکز و مأمونی برای پژوهشگران و مراکز علمی و فرهنگی مرتبط با این موضوع است. بی‌تردید، بوعلی سینا شخصیتی جهانی و یکی از ستارگان تاریخ بشر است و ما نیز می‌کوشیم با همین انگاره، پویای خود را دنبال کنیم.

درباره کتاب حاضر لازم است از حمایت بی‌دریغ استاندار محترم همدان صمیمانه سپاسگزاری کنم. این کتاب که با لطف و همکاری مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و مدیر دانشمند مرکز، جناب آقای کاظم موسوی بجنوردی تهیه شده، یکی از دقیق‌ترین و وثیق‌ترین تکیه‌نگاری‌های معاصر درباره حکیم هزاره‌هاست. نویسندگان کتاب از دانشوران برجسته و متخصصین بزرگ وطن ما هستند و براساس جدیدترین و بهترین منابع، بخش‌های مختلف این کتاب را تحریر کرده‌اند. جا دارد در همین جا از شادروان دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف) که بخش‌های مهمی از این اثر به قلم شیوای او نوشته شده یاد نمایم و به این بهانه احترام خود و همکارانم را به همهٔ خادمان آشنا و گمنام فرهنگ و حکمت نثار کنم.

بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی سینا با توجه به خلل و کمبودی که در زمینه شناخت عمومی آن حکیم بزرگ دیده می‌شود، کتاب حاضر را دیباچه مناسبی برای ابن سینا پژوهی دانسته و آن را به ملت بزرگ ایران تقدیم می‌کند.

در پایان، لازم می‌دانم از زحمات مدیر محترم کتابخانه دائرةالمعارف بزرگ اسلامی جناب آقای عنایت‌الله مجیدی و نویسنده ارجمند جناب آقای مسعود رضوی که مراحل آماده‌سازی، نظارت و چاپ کتاب را با دقت و وسواس متقبل شدند تشکر کنم.

بنیاد علمی و فرهنگی بوعلی

یوسف شاه حسینی

## فهرست مندرجات

### ۱. زندگی و سرگذشت

۳	آغاز
۲۹	نوشته‌ها
۳۹	نوشته‌های فارسی

### ۲. نظام فلسفی

۴۳	آغاز
۵۲	هستی‌شناسی و خداشناسی
۶۵	مراتب موجودات
۶۶	جوهر و عرض
۶۷	واجب و ممکن
۷۰	خداشناسی
۷۹	چگونگی آگاهی یا علم واجب الوجود به اشیاء
۸۲	جهان‌شناسی
۹۲	روان‌شناسی و نظریه شناخت
۱۰۷	حواس درونی یا باطنی

۱۱۰	معاد
۱۱۵	نظریه شناخت
۱۱۶	نظریه عقلها
۱۲۴	جریان شناخت
۱۳۵	گرایش عرفانی

### ۳. پزشکی

۱۵۷	آغاز
-----	------

### ۴. ریاضیات، نجوم و برخی از علوم طبیعی

۱۷۹	آغاز
۱۹۱	علوم طبیعی

### ۵. موسیقی

۱۹۷	آغاز
۲۱۹	ابن سینا و گام
۲۲۲	ویژگیهای موسیقی ابن سینا
۲۲۳	ابن سینا و دیگران

### ۶. ادبیات، زبان شناسی و آثار فارسی

۲۳۱	آغاز
۲۵۴	زبان و زبان شناسی
۲۶۷	آثار فارسی
۲۷۹	نمایه

۱

# زندگی و سرگذشت

ما درباره زندگی و سرگذشت ابن سینا آگاهی بس بیشتری داریم تا درباره هر فیلسوف مسلمان دیگر. این نیز به برکت زندگی‌نامه‌ای است که ابو عبید جوزجانی (د ۴۳۸ق/۱۰۴۶م) شاگرد وفادار وی به نوشته آورده است و بخش نخست آن تقریر ابن سینا و بخش دوم آن گزارش و نوشته خود جوزجانی است. این نوشته بعدها به «سرگذشت» یا «سیره» مشهور شده است. کهن‌ترین متنی که از این سرگذشت در دست است، کتاب *تیمه صوان الحکمة* اثر ظهیرالدین ابوالحسن علی بن زید بیهقی است که همچنین مطالب تازه‌ای درباره ابن سینا در بر دارد. در کنار این گزارش، ما دو گزارش دیگر را از زندگی ابن سینا نزد ابن ابی اصیبه در *عیون الانباء* وی و در *تاریخ الحکماء* اثر ابن قفطی می‌یابیم. گزارشهای هر یک از این دو منبع دارای اختلافاتی است. هر چند منبع مشترک آنها همان روایت جوزجانی به نقل از خود ابن سینا و سپس بقیه گزارش جوزجانی از سرگذشت است. ابن خلکان نیز در *وفیات الاعیان*<sup>۱</sup> گویا از روایت بیهقی بهره گرفته، و نکاتی را آورده است که در آثار ابن ابی اصیبه و ابن قفطی یافت نمی‌شود. متنی هم از

سرگذشت ابن سینا، سالها پیش از سوی احمد فؤاد اهوانی در حاشیه دست نوشته‌ای از *نزهة الارواح* شهرزوری کشف شده بود که به دست یحیی بن احمد کاشی در ۷۵۴ق/۱۲۵۳م نوشته شده بوده است. اهوانی این سرگذشت را نوشته کاشی پنداشته است و آن را به مناسبت هزاره تولد ابن سینا در مجموعه ذکرئ ابن سینا در ۱۹۵۲م در قاهره، با عنوان «نکتة فی احوال الشیخ الرئیس ابن سینا» منتشر کرده است. در ۱۹۷۴م ویلیام گلמן<sup>۲</sup> این سرگذشت را بر پایه چندین دست نوشته به شیوه‌ای انتقادی تدوین و با عنوان «زندگانی ابن سینا»<sup>۳</sup> با ترجمه انگلیسی آن منتشر ساخت. این متن تا کنون بهترین متنی است که از سرگذشت ابن سینا در دست است، هر چند در آن لغزشها و اشتباهاتی در خواندن و ترجمه برخی عبارات یافت می‌شود که مانفرد اولمان آنها را در نقدی که بر آن کتاب در مجله آلمانی «اسلام»<sup>۴</sup> نوشته، یادآور شده است.

ما در اینجا زندگانی ابن سینا را بر پایه روایت خودش و

- 
2. William E. Gohlman
  3. *The Life of Ibn Sina.*
  4. *Der Islam*, 1975. p: 148-151.

سپس دنباله آن را به روایت جوزجانی می‌آوریم. ابن سینا در حدود ۳۷۰ق/۹۸۰م در بخارا زاییده شد. پدرش از اهالی بلخ بود و در دوران فرمانروایی نوح بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷ق/۹۷۷-۹۹۷م) به بخارا رفت و در آنجا در یکی از مهم‌ترین قریه‌ها به نام خرمیثن در دستگاه اداری به کار پرداخت، او از قریه‌ای در نزدیکی آنجا، به نام آفشنه زنی (ستاره نام؟) را به همسری گرفت و در آنجا اقامت گزید. ابن سینا در آنجا به جهان چشم گشود. پنج سال پس از آن برادر کهنترش به نام محمود به دنیا آمد. ابن سینا نخست به آموختن قرآن و ادبیات پرداخت و ده ساله بود که همه قرآن و بسیاری از مباحث ادبی را فرا گرفته و انگیزه شگفتی دیگران شده بود. در این میان پدر وی دعوت یکی از داعیان مصری اسماعیلیان را پذیرفته بود و از پیروان ایشان به شمار می‌رفت. برادر ابن سینا نیز از آنان بود. پدرش ابن سینا را نیز به آیین اسماعیلیان دعوت می‌کرد، اما وی هر چند به سخنان آنان گوش می‌داد و گفته‌هایشان را درباره عقل و نفس می‌فهمید، نمی‌توانست آیین ایشان را بپذیرد و پیرو آنان شود. پدرش رسائل اخوان الصفاء را مطالعه می‌کرد و ابن سینا نیز گاه به مطالعه آنها می‌پرداخت. سپس پدرش

وی را نزد سبزی فروشی به نام محمود مَسَاحی که از حساب هندی آگاه بود، فرستاد و ابن سینا از وی این فن را آموخت. در این هنگام دانشمندی به نام ابو عبدالله (حسین بن ابراهیم الطبری) ناتلی که مدعی فلسفه دانی بود، به بخارا آمد. پدر ابن سینا وی را در خانه خود جای داد و ابن سینا نزد او به آموختن فلسفه پرداخت. وی پیش از آمدن ناتلی به بخارا، نزد مردی به نام اسماعیل زاهد فقه آموخته و در این زمینه سخت جويا و پویا و با همه شیوه‌های اعتراض، به روش فقیهان آشنا شده بود. آنگاه ابن سینا نزد ناتلی به خواندن «مدخل منطق ارسطو» (ایساگوگه = ایساگوچی<sup>۵</sup>) اثر پرفوریوس<sup>۶</sup> فیلسوف نو افلاطونی (۲۳۴-۳۰۱ یا ۳۰۵ م) پرداخت و در این راه تا بدانجا پیش رفت که نکات تازه‌ای کشف می‌کرد و سبب شگفتی بسیار استادش می‌شد. چنانکه وی پدر ابن سینا را وادار ساخت که فرزندش را یکباره و تنها در راه دانش مشغول کند. ابن سینا بخشهای ساده منطق را نزد ناتلی فرا گرفت، اما او را درباره دقایق این دانش نا آگاه یافت، از این رو به خواندن کتابهای منطق

---

5. Eisagōgè

6. Porphyrios

ارسطو و مطالعه شرحهای دیگران بر آنها پرداخت، تا اینکه در این دانش چیره دست شد. وی همزمان کتاب «عناصر یا اصول هندسه» اثر اقلیدس (یوکلایدس<sup>۷</sup>) ریاضی دان مشهور یونانی (سده ۴ و ۳ ق م) را اندکی نزد ناتلی خواند و سپس بقیه مسائل کتاب را نزد خود خواند و آنها را حل کرد. سپس خواندن کتاب معروف *المجسطی* (مگیسته سونتاکسیس<sup>۸</sup>) اثر بطلمیوس (کلاودیوس پتولمایوس<sup>۹</sup>) ستاره شناس بزرگ یونانی (ثلث دوم سده ۲ ق م) را نزد ناتلی آغاز کرد و پس از خواندن مقدمات و رسیدن به شکلهای هندسی آن، ناتلی به وی گفت که بقیه کتاب را خودش بخواند و مسائل آن را حل کند و مشکلات را از وی بپرسد، اما به این کار نپرداخت و ابن سینا نزد خودش مسائل آن را حل کرد، چنانکه بسیاری از مشکلهای ناتلی نمی دانست، مگر پس از آنکه ابن سینا آنها را برای وی توضیح می داد. در این هنگام، ناتلی بخارا را به قصد گرگانج و رسیدن به دربار ابوعلی مأمون بن محمد خوارزمشاه، ترک کرد. در این میان ابن سینا نزد خود

---

7. Euk[c] leidès

8. Megisté Suntaxis

9. Claudius Ptolémaios

به خواندن و آموختن متون و شرحهای کتابهایی در طبیعیات و الهیات پرداخت تا به گفته خودش «درهای دانش به رویش گشوده شده». آنگاه به دانش پزشکی گرایش یافت و خواندن کتابهایی را در این زمینه آغاز کرد. وی پزشکی را دانشی می‌شمارد که دشوار نیست و بدین سان می‌گوید که وی در اندک زمانی در آن مبرز شده، چنانکه پزشکان برجسته نزد او آموختن پزشکی را آغاز کردند. خود ابن سینا نیز به درمان بیماران می‌پرداخت و در این رهگذر شیوه‌هایی درمانی، برگرفته از تجربه، بر وی آشکار می‌شد که به گفته خودش نمی‌توان آنها را وصف کرد. وی همزمان به مطالعات خود در فقه و مناظره با دیگران در این زمینه ادامه می‌داد. او در این هنگام ۱۶ ساله بوده است. پس از آن، ابن سینا یک سال و نیم دیگر به آموختن و خواندن پرداخت. بار دیگر خواندن کتابهای منطق و همه بخشهای فلسفه را از سر گرفت. وی در این میان حتی یک شب را در سراسر آن نمی‌خوابید و روزها نیز جز به کار خواندن و آموختن نمی‌پرداخت. انبوهی از دسته‌های کاغذ در برابر خود می‌نهاد و مسائل گوناگون را برای خود مطرح می‌کرد و در هر مسأله‌ای مقدمات قیاس و شروط آن را در نظر

می‌گرفت. هر گاه نیز با قیاسی روبه‌رو می‌شد که نمی‌توانست به «حد اوسط» آن دست یابد، بر می‌خاست و به مسجد می‌رفت و نماز می‌گزارد و از خداوند حل مشکل خویش را خواستار می‌شد تا بر وی گشوده می‌گشت. آنگاه شب هنگام به خانه باز می‌گشت، چراغ پیش روی می‌نهاد و به خواندن و نوشتن مشغول می‌شد؛ هر گاه که خواب بر چشمانش چیره می‌شد یا احساس ناتوانی در تن خود می‌کرد، پیاله‌ای شراب می‌نوشید (برخی معتقدند که در اینجا شراب مطلق نوشیدنی است) و توان خود را باز می‌یافت و بار دیگر به خواندن می‌پرداخت. به گفته خودش «هر گاه خوابش می‌برد، خود آن مسائل را در خواب می‌دید و بسیاری از آنها بر وی روشن و آشکار می‌شد». ابن سینا بدین شیوه پیش می‌رفت تا بر همه دانشها آگاهی یافت و به اندازه توانایی انسانی، بر آنها چیره گردید، چنانکه خود می‌گوید: «آنچه در آن زمان می‌دانستم، به همان گونه است که اکنون می‌دانم و تا به امروز چیزی بر آن نیفزوده‌ام». ابن سینا در این هنگام نزدیک به ۱۸ سال داشته، در منطق، طبیعیات و ریاضیات چیره‌دست بوده است و آنگاه بر الهیات روی آورده و به خواندن کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) ارسطو پرداخته و

حتی به گفته خودش ۴۰ بار آن را خوانده بوده، چنانکه متن آن را از بر داشته، اما هنوز محتوا و مقصود آن را نمی‌فهمیده است. وی از خود نا امید شده و به خود می‌گفته است «این کتابی است که راهی به سوی فهمیدن آن نیست»، تا اینکه روزی در بازار کتاب فروشان، مردی کتابی را به بهای ارزان بر او عرضه می‌کند که وی پس از تردید آن را می‌خرد؛ این همان کتاب ابونصر فارابی دربارهٔ اغراض مابعدالطبیعه بوده است. پس از خواندن آن مقصود و محتوای آن کتاب بر وی روشن می‌شود.

فرمانروای بخارا در این زمان نوح بن منصور سامانی بوده است. وی دچار یک بیماری می‌شود که پزشکان در درمان آن درمانده بودند. در این میان نام ابن سینا به دانشوری مشهور شده بود. پزشکان نام او را نزد آن فرمانروا به میان آوردند و از او خواستند که ابن سینا را به حضور بخواند. ابن سینا نزد بیمار رفت و با پزشکان در مداوای وی شرکت کرد و از آن پس در شمار پیرامونیان و نزدیکان نوح بن منصور در آمد. ابن سینا روزی از وی اجازه خواست که به کتابخانهٔ بزرگ و مشهور وی راه یابد، این اجازه به او داده شد و ابن سینا در آنجا کتابهای بسیاری را در دانشهای گوناگون یافت

که نامهای بسیاری از آنها را کسی نشنیده و خود وی نیز، هم پیش و هم پس از آن، آنها را ندیده بود. وی به خواندن آنها پرداخت و از آنها بهره‌های فراوان گرفت. پس از چندی آن کتابخانه آتش گرفت و همه کتابها سوخته شد. دشمنان ابن سینا می‌گفتند که خود وی عمداً آن را به آتش کشیده بود تا دیگران از کتابهای آن بهره‌مند نشوند.<sup>۱۰</sup> ابن سینا در این هنگام، به گفته خودش به ۱۸ سالگی رسیده و از آموختن همه دانشهای زمانش فارغ شده بود. وی می‌گوید: «در آن زمان حافظه بهتری در علم داشتم، اما اکنون دانش من پخته‌تر شده است، و گر نه همان دانش است و از آن پس چیز تازه‌ای دست نیافته‌ام».

ابن سینا به ۲۲ سالگی رسیده بود که پدرش درگذشت.<sup>۱۱</sup> وی در این میان برخی کارهای دولتی امیر سامانی عبدالملک دوم را بر عهده گرفته بود. از سوی دیگر، در این فاصله، سر کرده خاندان قراخانیان ایلیک نصر بن علی به بخارا

۱۰. درباره این کتابخانه و آتش گرفتن آن، نک: مقاله ماکس وایز وایلر «ابن سینا و کتابخانه‌های ایرانی زمان وی»، (Avicenna und die iranischen...), در «یادنامه ابن سینا»، ۴۸-۶۳، به ویژه ۵۶، که نویسنده حدس می‌زند کتابخانه در ذی‌عقده ۳۸۹/اکتبر ۹۹۹ آتش گرفته است

۱۱. بیهقی، علی، ۴۴

هجوم آورد و آن را تصرف کرد و در ذی‌عقده ۳۸۹/۳ اکتبر ۹۹۹ عبدالملک بن نوح، یعنی آخرین فرمانروای سامانی را زندانی کرد و به اوزگند فرستاد. بدین سان ابن سینا بایستی ظاهراً در حدود دو سال در دربار عبدالملک بن نوح به سر برده باشد، یعنی از زمان مرگ نوح بن منصور (۳۸۷ق/۹۹۷م) تا پایان کار عبدالملک<sup>۱۲</sup> این دگرگونیهای سیاسی و سقوط فرمانروایی سامانیان در بخارا، انگیزه آن شد که ابن سینا بار سفر بر بندد و به گفته خودش «ضرورت وی را بر آن داشت بخارا را ترک گوید».

وی در حدود ۳۹۲ق در جامعه فقیهان با طلیسان و تحت الحنک از بخارا به گرگانج در شمال غربی خوارزم رفت و در آنجا به حضور علی بن مأمون بن محمد خوارزمشاه از فرمانروایان آل مأمون (۳۸۷-۳۹۹ق/۹۹۷-۱۰۰۹م) معرفی شد. در این هنگام ابوالحسین سهیلی که به گفته خود ابن سینا «دوستدار این گونه دانشها» بوده، مقام وزارت را بر عهده داشته است. نام این مرد در متن گزارش ابن سینا و نیز متن علی بن زید بیهقی<sup>۱۳</sup> ابوالحسین آمده است، اما

۱۲. نک: بارتولد، 267، 268.

۱۳. ص ۴۵.

ثعالبی در *یتیمه/الدهر*<sup>۱۴</sup> نام وی را ابوالحسن احمد بن محمد سهیلی آورده است و می‌گوید: وی در ۴۰۴ق/۱۲م به بغداد رفت و در آنجا در ۴۱۸ق/۲۷م درگذشت. در گرگانج حقوق ماهیانه‌ای برای ابن سینا مقرر گردید که به گفته خودش برای «معاش کسی چون او کفایت می‌کرد».

پس از چندی، به گفته ابن سینا، بار دیگر «ضرورت وی را بر آن داشت» که گرگانج را ترک کند. وی درباره چگونگی این ضرورت چیزی نمی‌گوید، اما از سوی دیگر، نظامی عروضی<sup>۱۵</sup> داستانی را می‌آورد که بنابر آن، سلطان محمود غزنوی (۳۸۸-۴۲۱ق/۹۹۸-۱۰۳۰م) از خوارزمشاه ابوالعباس مأمون بن مأمون درخواست کرد که چند تن از دانشمندان دربار خود، از جمله ابن سینا را به دربار وی گسیل دارد. تنی چند از ایشان، از جمله ابوریحان بیرونی، به این سفر رضایت دادند، اما ابن سینا و دانشمند دیگری به نام ابوسهل مسیحی از رفتن سرباز زدند و ناگزیر شدند که گرگانج را ترک گویند. در این داستان می‌توان بذری از حقیقت را یافت. محمود غزنوی سنی مذهب متعصبی بوده

---

۱۴. ۲۵۴/۴

۱۵. ص ۷۷

است، در حالی که ابن سینا، بنابر سنت خانوادگیش شیعی مذهب بوده است (چنانکه دیدیم پدرش به اسماعیلیان گرویده بود). محمود غزنوی همچنین با فلسفه و فیلسوفان میانه‌خوشی نداشته است، چنانکه وی را در هجوم به ری در ۴۲۰ ق می‌یابیم که در آن شهر «مقدار ۵۰ خروار دفتر روافض و باطنیان و فلاسفه، از سراهای ایشان بیرون آورد و زیر درختهای آویختگان (یعنی کسانی که ایشان را بر درختان به دار آویخته بودند) بفرمود سوختن»<sup>۱۶</sup>. با وجود این نمی‌توان انگیزه اصلی ابن سینا را برای ترک گرگانج معین کرد و به حقیقت تاریخی این «ضرورت» پی برد. به هر حال در حدود ۴۰۲ ق/۱۰۱۲ م ابن سینا از راه شهرهای نسا، آبیورد یا (باورد)، طوس، سمنگان (سمنقان) به جاجرم سرحد نهایی خراسان رفت و سپس به شهر گرگان رسید. به گفته خود ابن سینا، قصد وی از این سفر پیوستن به دربار شمس المعالی قابوس بن وشمگیر (حک ۳۶۷-۴۰۲ ق/۹۷۸-۱۰۱۲ م) فرمانروای زیاری گرگان بوده است. اما در این میان، سپاهیان قابوس بر وی شوریده و او را خلع و زندانی کرده بودند. وی ۴۰۳ ق درگذشت. جانشین قابوس، پسرش

منوچهر، خود دست‌نشانده محمود غزنوی اعلام کرد و دختر او را به همسری گرفت. روشن است که ابن سینا نمی‌توانست با وی از در سازش در آید و بار دیگر ناگزیر شد که گرگان را ترک گوید. در این میان ابو عبید جوزجانی، شاگرد وفادارش به وی پیوست و تا پایان عمر ابن سینا، یار و همراه او بود و نیز نخستین نویسنده سرگذشت ابن سینا به نقل از خودش بود.

از اینجا به بعد، جوزجانی به تکمیل بقیه زندگانی و سرگذشت ابن سینا می‌پردازد و می‌گوید که در گرگان مردی بود به نام ابومحمد شیرازی که دوستدار دانشها بود و در همسایگی خود، برای ابن سینا خانه‌ای خرید و او را در آنجا مسکن داد.

در حدود ۴۰۴ق ابن سینا گرگان (جرجان) را به قصد ری ترک کرد. وی در ری به خدمت سیده (با نام شیرین دختر سپهبد شروین و ملقب به أم الملوک (د ۴۱۹ق/۱۰۲۸م) بیوه فخرالدوله علی بویه (د ۳۸۷ق/۹۹۷م) و مادر مجدالدوله ابوطالب رستم بن فخرالدوله) پیوست. مادر و فرزند ابن سینا را بنابر توصیه‌هایی که همراه آورده بود، گرامی داشتند. در این میان ابن سینا مجدالدوله را که دچار بیماری سوداء

(مالیخولیا) شده بود، درمان کرد. وی همچنان در ری ماند تا هنگامی که شمس‌الدوله ابوطاهر پسر دیگر فخرالدوله که پس از مرگ پدرش در ۳۸۷ق/۹۷۷م فرمانروای همدان و قَرمیسَن (کرمانشاه) شده بود، در ۴۰۵ق/۱۰۱۵م به ری حمله آورد. این حمله پس از درگیری وی با هلال بن بدر ابن حسنویه روی داد. وی از دودمان کردهای فرمانروا بر نواحی جَبَل و قَرمیسَن بوده است. هلال بن بدر که از سوی سلطان‌الدوله (د ۴۱۲ق/۱۰۲۱م) در بغداد زندانی شده بود، آزادی خود را باز یافته و از سوی سلطان‌الدوله لشکری در اختیارش نهاده شده بود تا با شمس‌الدوله که در این میان بر سرزمینهای دیگری نیز دست یافته بود، به جنگ برخیزد. در نبردی که در ذی‌عقدۀ ۴۰۵/۱۰۱۵ میان ایشان در گرفت، هلال بن بدر کشته شد و سپاهیان سلطان‌الدوله ناچار شدند که به بغداد باز گردند.<sup>۱۷</sup>

به گفتهٔ جوزجانی، در این هنگام «حوادثی روی داد که ابن‌سینا را ناگزیر ساخت که ری را ترک کند». اما وی دربارهٔ ماهیت این حوادث چیزی نمی‌گوید. به هر حال می‌توان گمان برد که این بار نیز اوضاع سیاسی و اجتماعی ری چنان

۱۷. ابن‌اثیر، حوادث سال ۴۰۵ق

شده بود که ابن سینا دیگر نمی‌توانست بیشتر در آن شهر بماند. در این میان شاید تهدیدهایی که از سوی محمود غزنوی به ری می‌شد، در تصمیم ابن سینا به ترک آن شهر بی‌تأثیر نبوده باشد، زیرا در گزارشی از خواندمیر<sup>۱۸</sup> آمده است که «در آن وقت که سلطان محمود غزنوی به طرف عراق رایت آفتاب اشراق برافراشت، شیخ (یعنی ابن سینا) از ری به قزوین و از قزوین به همدان شتافت». به هر روی، ابن سینا به همدان رفت. در این میان شمس‌الدوله به بیماری قولنج دچار شد. ابن سینا را به کاخ وی بردند و او به معالجه پرداخت تا شمس‌الدوله بهبود یافت. ابن سینا ۴۰ روز را در کاخ گذرانید و در پایان خلعتهای فراوان گرفت و به خانه خود بازگشت، در حالی که در شمار نزدیکان و همنشینان شمس‌الدوله درآمد بود. پس از چندی شمس‌الدوله برای نبرد با عَنَاز به سوی قرمیسن لشکر کشید. حسام‌الدین ابوشوک فارس بن محمد بن عَنَاز سرکردهٔ قبیلهٔ کرد شاذنجان بود که در دو سوی رشته کوههای میان کرمانشاه و قصر شیرین کنونی فرمانروایی داشت. پس از شکست هلال بن بدر به دست شمس‌الدوله و از دست رفتن

سرزمینهایش، عناز که همسایه دورتر او بود، بر آن شد که آن سرزمینها را تصرف کند. بنابراین شمس‌الدوله برای پیشگیری از دست‌اندازیهای عناز به جنگ وی رفت. در حالی که ابن سینا نیز همراه او بود. در این نبرد، شمس‌الدوله شکست خورد و به همدان بازگشت. این واقعه در ۴۰۶ق/۱۰۱۵م بود. در این هنگام شمس‌الدوله ابن سینا را به وزارت خود گماشت. اما پس از چندی میان ابن سینا و سپاهیان شمس‌الدوله که ترکیبی از پیاده نظام دیلمی و سواره نظام ترک بودند، درگیری روی داد. سپاهیان که شاید از شکست خوردن از عناز نا آرام‌تر شده بودند و برای خود از سوی ابن سینا احساس خطر می‌کردند، بر وی شوریدند، خانه‌اش را محاصره کردند و پس از دستگیری وی همه دارایی او را به تاراج بردند. افزون بر این از شمس‌الدوله خواستار کشتن وی شدند، اما شمس‌الدوله از این کار سرباز زد و برای آرام کردن سپاهیان، ابن سینا را فقط از دستگاه دولت دور کرد. ابن سینا متواری شد و ۴۰ روز را در خانه مردی به نام ابوسعید (یا ابوسعید) بن دَخدول (یا دَخدوک) به سر برد. در این هنگام، شمس‌الدوله بار دیگر دچار بیماری قولنج شد و ابن سینا را احضار کرد و از وی بسیار پوزش

خواست. ابن سینا به معالجه وی پرداخت تا بهبود یافت. شمس‌الدوله بار دیگر وزارت را به وی سپرد. بنا بر گزارش جوزجانی، شمس‌الدوله در این میان از ابن سینا خواسته بود که شرحی بر نوشته‌های ارسطو بنویسد، اما ابن سینا به وی گفته بود که فراغتی برای این کار ندارد، اما اگر وی راضی شود، به نوشتن کتابی دربارهٔ دانشهای فلسفی (بی‌آنکه در آن با مخالفان مناظره یا عقاید ایشان را رد کند) خواهد پرداخت و بدین سان تألیف کتاب *شفا* را از «طبیعیات» آن آغاز کرد. وی کتاب *اول قانون* در پزشکی را پیش از آن تألیف کرده بود. در این میان چنین می‌نماید که ابن سینا از زندگانی آرامی برخوردار بوده است، زیرا بنا بر گزارش جوزجانی، روزها را به کارهای وزارت شمس‌الدوله می‌گذراند و شبها دانشجویان بر وی گرد می‌آمدند و از کتاب *شفا* و *قانون* می‌خواندند.

چند سالی بدین سان گذشت، تا هنگامی که شمس‌الدوله برای جنگ با امیر طارم برخاست. طارم ناحیه‌ای بود در کوهستانهای میان قزوین و گیلان. امیر آن در هنگام حملهٔ شمس‌الدوله به آنجا (۴۱۲ق/۱۰۲۱م) ابراهیم بن مرزبان بن اسماعیل بن وهسودان بود که پس از مرگ فخرالدوله

(۳۸۷ق/۹۹۷م) شهرهایی را در ناحیه طارم به تصرف خود درآورده بود و آنها را تا ۴۲۰ق/۱۰۲۹م که محمود غزنوی به جبال هجوم آورد، در دست داشت.<sup>۱۹</sup> این فرمانروا از خاندان وهسودان و از سلسله‌ای بوده است که به آل افراسیاب (یا سالاریان یا کنگریان) معروف است. اما در نزدیکی طارم، شمس‌الدوله دوباره به سختی دچار بیماری قولنج شد که بیماریهای دیگری نیز به همراه داشت. سپاهیان از مرگ وی بیمناک شدند و او را در تخت روان به سوی همدان بازگرداندند، اما او در راه درگذشت (۴۱۲ق/۱۰۲۱م).

پس از مرگ شمس‌الدوله، پسرش سماءالدوله ابوالحسن به جای او نشست و از ابن سینا خواست که وزارت او را بپذیرد، اما ابن سینا از پذیرفتن این مقام سرباز زد. سماءالدوله از ۴۱۲ق دو سال مستقلاً فرمانروایی کرد و سپس زیر فرمانروایی علاءالدوله قرار گرفت و از ۴۲۱ق که علاءالدوله فرمانداری برای همدان منصوب کرد، خبری از وی در دست نیست.<sup>۲۰</sup> در این میان روزگار آل بویه به سر آمده بود و نشانه‌های انحطاط و فروریزش دولت آنان آشکار

۱۹. ابن اثیر، حوادث سال ۴۲۰ق.

۲۰. همو، حوادث سال ۴۲۱ق.

می‌شد. ابن سینا صلاح خود را در آن دید که کناره گیرد. جوزجانی گزارش می‌دهد که «روزگار ضربات خود را فرو می‌آورد و آن ملک به ویرانی می‌گرایید. وی (ابن سینا) ترجیح داد که دیگر در آن دولت نماند و به آن خدمت ادامه ندهد و مطمئن شد که احتیاط در آن است که برای رسیدن به دلخواه خود، پنهان بزید و منتظر فرصتی باشد تا از آن دیار دور شود»<sup>۲۱</sup>.

بدین سان ابن سینا چندی متواری بود و در خانه مردی به نام ابوغالب عطار پنهان می‌زیست و نوشتن بقیه کتاب *شفا* را از سر گرفت و پس از پایان دادن به همه بخشهای «طبیعیات» (جز کتاب «الحيوان») و «الهیات» آن، بخش «منطق» را آغاز کرد و برخی از آن را نوشت. در این میان ظاهراً ابن سینا نهانی با علاءالدوله (بو جعفر محمد بن دشمنزار یا دشمنزیار معروف به ابن کاکویه) فرمانروای اصفهان مکاتبه می‌کرده است. علاءالدوله را سیده از ۳۹۸ق/ ۱۰۰۸م به حکومت اصفهان منصوب کرده بود. علاءالدوله خویشاوند دور آل بویه و پدرش دایی یا خالوی (کاکوی) سیده مادر مجدالدوله و شمس‌الدوله بوده است. وی تا

۲۱. نک: جوزجانی، ۲

سال مرگش (۴۲۱ق/۱۰۴۱م) – جز برای مدت کوتاهی که چنانکه گفته خواهد شد، سرداران سلطان مسعود غزنوی، وی را از آنجا بیرون راندند – بر اصفهان حکومت می‌کرد. از سوی دیگر، بنابر گزارش علی بن زید بیهقی<sup>۲۲</sup> علاءالدوله خود مکاتبه با ابن سینا را آغاز کرده و از وی خواسته است که به اصفهان و دربار وی برود. به هر روی، پس از چندی تاج‌الملک کوهی (ابونصر ابراهیم بن بهرام) که بنابر گزارش ابن اثیر<sup>۲۳</sup> ظاهراً پس از امتناع ابن سینا از پذیرفتن وزارت شمس‌الدوله برای بار دوم، وزیر وی شده بود، ابن سینا را متهم کرد که با علاءالدوله نهانی نامه‌نگاری می‌کند. سپس کسان را به جست‌وجوی وی برانگیخت. دشمنان ابن سینا نهانگاه وی (خانه ابوغالب عطار) را نشان دادند و وی را یافتند و دستگیر کردند و به قلعه‌ای به نام فَرْدَجان فرستادند و در آنجا زندانی کردند. قلعه فردجان که همچنین بَرّهان یا براهان (فراهان) نامیده می‌شده است، به گفته یاقوت<sup>۲۴</sup> در ۱۵ فرسنگی همدان در ناحیه جَرّاً قرار

۲۲. ص ۵۰

۲۳. حوادث سال ۴۱۱ق

۲۴. ۸۷۰/۳

داشته و اکنون پَرَدَگان نامیده می‌شود و در ۱۱۰ کیلومتری راه میان همدان و اصفهان قرار دارد.<sup>۲۵</sup> ابن سینا ۴ ماه را در آن قلعه سپری کرد. بنابر گزارش ابن اثیر، در نبردی که در ۴۱۱ق/۱۰۲۰م میان سربازان کرد و ترک شمس‌الدوله در همدان در گرفته بود، تاج‌الملک سرکرده سربازان کرد بوده است.<sup>۲۶</sup> وی از علاءالدوله برای سرکوب سربازان ترک یاری خواست، اما ۳ سال بعد، یعنی در ۴۱۴ق/۱۰۲۴م، سماءالدوله پسر شمس‌الدوله بروجرد را به محاصره درآورد و فرماندار آنجا فرهاد بن مرداویج از علاءالدوله یاری خواست و هر دو همدان را محاصره کردند، اما کمبود خواربار ایشان را ناچار به عقب‌نشینی کرد. سپس در نبردی با تاج‌الملک، علاءالدوله نخست به جَرَفَازقان (گلپایگان) عقب نشست، بار دیگر به همدان هجوم برد. در نبردی سماءالدوله شکست خورد و تسلیم شد. اما علاءالدوله مقدم وی را گرامی داشت و تاج‌الملک به همان قلعه فردجان پناه برد.<sup>۲۷</sup> سپس علاءالدوله همراه سماءالدوله به قلعه فردجان رفت و تاج‌الملک تسلیم

۲۵. نک: ابن اثیر، حوادث سال ۴۲۱ ق

۲۶. حوادث سال ۴۱۱ق

۲۷. ابن اثیر، حوادث سال ۴۱۴ق

شد، و آنگاه همهٔ ایشان همراه ابن سینا به همدان بازگشتند و ابن سینا در خانهٔ مردی علوی سکنی گزید و به نوشتن بقیهٔ بخش «منطق» شفا پرداخت. ما دربارهٔ نام این مرد علوی چیزی نمی‌دانیم، اما از سوی دیگر، ابن سینا در همدان رسالهٔ /دویة قلبیة خود را به مردی به نام شریف‌السعید ابوالحسین علی بن حسین الحسنی تقدیم کرده است که چنانکه پیداست علوی بوده و احتمالاً همان مرد باشد.<sup>۲۸</sup>

ابن سینا مدتی را در همدان گذرانید و تاج‌الملک در این میان وی را با مواعید زیبا سرگرم می‌داشت. سپس ابن سینا تصمیم گرفت که همدان را به قصد اصفهان ترک کند. وی به همراهی شاگردش جوزجانی و دو برده، با لباس مبدل و در جامهٔ صوفیان روانه شد و پس از تحمل سختیهای بسیار راه به جایی به نام طیران (یا طهران یا طبران) در نزدیکی اصفهان رسید. این محل اکنون یکی از روستاهای حومهٔ اصفهان و در سمت شمال محلهٔ آب‌بخشان، متصل به شهر است و بیدآباد و تیران (آهنگران) نام دارد. اصل نام آن از تیر فارسی به معنای سیارهٔ عطارد با الف و نون نسبت

است.<sup>۲۹</sup> دوستان ابن سینا و نیز یاران و ندیمان علاءالدوله که از آمدن ابن سینا آگاه شده بودند، به پیشواز وی آمدند و جامه‌ها و مرکوبهای ویژه به همراه آوردند. وی در اصفهان در خانهٔ مردی به نام عبدالله بن بی‌بی در محله‌ای به نام کوی گنبد فرود آمد. آن خانه ائانه و فرش و وسایل کافی داشته است. از این هنگام به بعد (۴۱۴ق/۱۰۲۳م) دوران چهارده پانزده سالهٔ زندگی آرام و خلاق ابن سینا آغاز می‌شود. وی اکنون از نزدیکان و همنشینان علاءالدوله بود که مردی دانش‌دوست و دانشمند پرور به شمار می‌رفت. شبهای جمعه مجلس مناظره‌ای در حضور وی تشکیل می‌شد که ابن سینا و دانشمندان دیگر در آن شرکت می‌کردند. ابن سینا در همهٔ دانشها سرآمد ایشان بود. وی در اصفهان کتاب *شفا* را با نوشتن بخشهای «منطق»، «مجسطی»، «أقلیدس»، «ریاضیات» و «موسیقی» به پایان رسانید، جز دو بخش «گیاهان» و «جانوران» (که آنها را هنگامی که علاءالدوله به شاپور خواست، واقع در جنوب همدان و غرب اصفهان، حمله کرد و ابن سینا نیز همراه وی بود، در میان راه نوشت). کتاب *النجاة* نیز در همین سفر و در میان راه نوشته شده

---

۲۹. همایی، ۲۴۱، حاشیه

بود.

بنابر گزارش ابن اثیر، علاءالدوله چند بار به شاپورخواست حمله کرده بود، از جمله در سالهای ۴۱۷ق/۱۰۲۶م و ۴۲۱ق/۱۰۳۰م و ۴۲۳ق/۱۰۳۲م<sup>۳۰</sup>، اما از سوی دیگر جوزجانی می‌گوید که ابن سینا هنگام به پایان رساندن کتاب *شفا* چهل ساله بوده است<sup>۳۱</sup>. اکنون اگر سال تولد ابن سینا را ۳۷۰ق بدانیم، تاریخ پایان نوشتن *شفا* ۴۱۰ق می‌شود، مگر اینکه فرض کنیم که مقصود جوزجانی پایان بخشهای «نبات» و «حیوان» *شفا* بوده است که چنانکه اشاره شد، ابن سینا نوشتن آنها را در همراهی علاءالدوله در یکی از حمله‌های وی به شاپورخواست، و احتمالاً در ۴۲۱ق/۱۰۳۰م در میان راه به پایان رسانده بوده است. ابن سینا کتاب *الانصاف* را نیز در اصفهان تألیف کرده بود، اما این کتاب در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان و تصرف آن از میان رفت. مسعود غزنوی (حک ۴۲۱-۴۳۲ق/۱۰۳۱-۱۰۴۱م) در ۴۲۱ق به اصفهان حمله کرد و شهر را به تصرف درآورد. سپاهیان وی، پس از کشتار فراوان به تاراج اموال

۳۰. نک: حوادث این سالها

۳۱. ص ۳

علاءالدوله و نیز خانه ابن سینا دست زدند و اموال و کتابهای وی را غارت کردند و سپس آنها را به شهر غزنه فرستادند. این کتابها در ۴۵ق/۱۱۵۰م به دست سربازان علاءالدین جهانسوز غوری به آتش کشیده شدند.<sup>۳۲</sup> علاءالدوله، پس از حمله مسعود به اصفهان همچنان فرمانروای آنجا باقی ماند.

ابن سینا همچنان در اصفهان روزگار می‌گذرانید، تا هنگامی که علاءالدوله در ۴۲۷ق/۱۰۳۶م به نبرد با تاش فرآش سپهسالار سلطان مسعود در ناحیه کرج (یا کرخ) نزدیک همدان شتافت. ابن سینا که در این سفر علاءالدوله را همراهی می‌کرد، دچار بیماری قولنج شد و به درمان خود پرداخت و به قصد بهبود هر چه زودتر در یک روز ۸ بار خود را تنقیه می‌کرد و در نتیجه دچار زخم روده شد. سپس در همین حال بیماری به اصفهان برده شد و همچنان به مداوای خود ادامه می‌داد تا اندکی بهبود یافت، چنانکه توانست در مجلس علاءالدوله حضور یابد. تا اینکه علاءالدوله قصد رفتن به همدان کرد. ابن سینا نیز وی را همراهی کرد، اما در راه بیماریش عود کرد. پس از رسیدن به همدان وی از معالجه خود دست کشید و پس از چند روز در نخستین

۳۲. بیهقی، ابوالفضل، ۱۲، ۱۴، ۱۵؛ مافروخی، ۱۰۷؛ قس: همایی، ۲/۲۶۵ تبعید

جمعهٔ رمضان ۴۲۸/ژوئن ۱۰۳۷، در ۵۸ سالگی درگذشت و در همان شهر به خاک سپرده شد.<sup>۳۳</sup>

دربارهٔ سرگذشت ابن سینا، در آن بخشی که خودش آن را برای شاگردش جوزجانی تقریر کرده است و می‌توان آن را «توبیوگرافی» وی نامید، نکات مبهمی وجود دارد که شایسته است به آنها اشاره شود. از یک سو، ابن سینا هنگامی که به یکی از رویدادهای زندگیش اشاره می‌کند، به انگیزه‌های عینی و ذهنی آن نمی‌پردازد و زمینهٔ تاریخی و زمانی آن را توضیح نمی‌دهد، بلکه با اشاره‌ای کوتاه از کنار آن می‌گذرد و به ویژه، گویی تعمّد دارد که پیوند میان انگیزه‌های عینی، یعنی سیاسی - اجتماعی یک رویداد زندگیش را با انگیزه‌های درونی تصمیم خودش، برای خواننده مبهم گذارد و مکرراً به تعبیرهایی مانند «ضرورت مرا بر آن داشت که...» اکتفا می‌کند و نمی‌گوید که آن چه «ضرورتی» بوده‌است. از سوی دیگر گویی زندگی و سرگذشت اندیشه‌ای و علمی ابن سینا برای او از زندگی بیرونیش از اهمیت بیشتری برخوردار بوده است. بنابراین رویدادهای

۳۳. نک: گلمن، «زندگانی ابن سینا»، متن عربی، ۱۶-۸۸؛ بیهقی، علی،

درونی و تاریخ روحی و عقلی او برایش از «بعد زمان» بیرون بوده است. از اینجا ست که شاید بتوان گمان برد که چرا وی از تصریح به «تاریخ» (سالهای) رویدادهای بیرونی زندگیش خودداری می کرده است.<sup>۳۴</sup>

### نوشته‌ها

ابن سینا، علی‌رغم زندگانی ناآرام و پر حادثه خود، اندیشمند و نویسنده‌ای پر کار بوده است. آنچه از نوشته‌های خرد و کلان وی بر جای مانده است، نماینده ذهنی فعال و پویاست که گویی در هر شرایطی، حتی در سخت‌ترین و توان‌فرساترین آنها، از فعالیت و خلاقیت باز نمی‌ایستاده است. استعداد وی در فراگیری و حفظ خوانده‌ها و آموخته‌ها زبانزد همگان بوده است و چنانکه در سرگذشتش دیدیم، خود او نیز به توانایی شگرف خویش در یادگیری در دوران نوجوانیش اشاره می‌کند و ما بار دیگر در زمینه دیگری به آن اشاره خواهیم کرد. حافظه نیرومند وی کار تألیف را نیز بر او آسان می‌ساخت. شاگردش جوزجانی می‌گوید هنگامی که — چنانکه دیدیم — ابن سینا متواریاً در خانه ابوغالb عطار به سر می‌برد، از او خواسته بود که نوشتن بقیه کتاب

۳۴ در این باره، نک: لولینگ، 513-496(1) III

ثفا را به پایان رساند و سپس می‌افزاید که در این هنگام، ابن سینا هیچ کتابی یا مرجعی در اختیار نداشت؛ هر روز ۵۰ ورق می‌نوشت، تا اینکه همه «طبیعیات» و «الهیات» ثفا و سپس بخشی از «منطق» را به پایان آورد.<sup>۳۵</sup> جوزجانی در جای دیگری از سرگذشت ابن سینا می‌گوید «من بیست و پنج سال در خدمت و مصاحبت او بودم و هرگز ندیدم که هر گاه کتاب تازه‌ای به دستش می‌رسید، آن را از آغاز تا پایان بخواند، بلکه یکباره به قسمتهای دشوار و مسائل پیچیده آن و نظریات نویسنده کتاب می‌پرداخت تا به مرتبه‌ی وی در آن دانش و درجه فهم او پی ببرد».<sup>۳۶</sup>

برای آگاهی از مجموعه نوشته‌های اصیل ابن سینا و نوشته‌های منسوب به وی، اکنون فهرست جامعی به کوشش یحیی مهدوی در دست است که ما را از همه کوششهای دیگر در این راه بی‌نیاز می‌سازد.<sup>۳۷</sup> در این فهرست ۱۳۱ نوشته اصیل از ابن سینا و ۱۱۱ اثر منسوب به وی یا نوشته‌هایی با عنوانهای دیگر معرفی شده است. ما در اینجا

---

۳۵. کلمن، ۵۸

۳۶. همو، ۶۸

۳۷. نک: مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا

تنها نوشته‌های چاپ شده و ترجمه شده به زبانهای دیگر را ذکر می‌کنیم:

۱. *الشفاء*، از این مهم‌ترین اثر فلسفی ابن سینا، بخشهای «طبیعیات» و «الهیات» برای نخستین بار یک چاپ سنگی در تهران (۱۳۰۳ق/۱۸۸۶م) منتشر شده است. بخش «منطق» و همه بخشهای دیگر آن از ۱۹۵۲ تا ۱۹۸۳م به مناسبت هزاره تولد ابن سینا، زیر نظر ابراهیم مدکور به کوشش شماری از محققان دیگر در قاهره منتشر شده است. بخش «برهان» از «منطق» شفا، جداگانه به کوشش عبدالرحمان بدوی در قاهره، ۱۹۵۴م (چاپ دوم ۱۹۶۶م) منتشر شده است. متن عربی و ترجمه فرانسوی بخش روان‌شناسی (کتاب النفس) شفا را، یان باکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶م در پراگ و متن عربی آن را فضل‌الرحمان در آکسفورد (انگلستان) منتشر کرده است. ترجمه قدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فان ریت در دو جلد زیر عنوان «ابن سینای لاتینی، کتاب درباره روان» در لوون سوئیس در سالهای ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲م همراه مقدمه‌ای درباره نظریات روان‌شناسی ابن سینا از ج. وریکه منتشر شده

است.<sup>۳۸</sup> چاپ انتقادی جدید ترجمه لاتینی «الهیات» شفا نیز به کوشش سیمون فان ریت، با مقدمه‌ای از وربکه در دو جلد (ج ۱، مقاله ۴-۱ و ج ۲، مقاله ۱۰-۵ را در بر می‌گیرد) در سالهای ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰م در لوون سویس انتشار یافته است.<sup>۳۹</sup>

۲. *النَّجاة*. این کتاب که مطالب آن مختصر و گزیده‌ای از مطالب شفا ست، از مهم‌ترین نوشته‌های ابن سینا ست که فشرده فلسفه وی را در بر دارد. نخستین بار در ۱۳۳۱ق/ ۱۹۱۳م، به کوشش محیی‌الدین صبری الکردی و بار دوم در ۱۳۵۷ق/ ۱۹۳۸م، در قاهره منتشر شد. چاپ دیگری از آن به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه در ۱۳۶۴ش در تهران انتشار یافته است. بخش «الهیات» آن به وسیله نعمت‌الله کرم به لاتینی ترجمه و در ۱۹۲۶م در رم منتشر شده است.<sup>۴۰</sup> ترجمه انگلیسی بخش «نفس» (روان‌شناسی) آن نیز

38. *Avicenna latinus, Liber de anima*, Édition critique par Simone Van Riet, Louvain.

39. *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive Scientia divina* Édition critique. par S. Van Riet. Introduction par G. Verbeke.

40. Nematallah Caramé. *Metaphysices Compendium*, Roma. 1926.

به وسیله فضل‌الرحمان در کتابش به عنوان «روان‌شناسی ابن سینا» نخست در ۱۹۵۲ م و بار دوم در ۱۹۸۱ م در لندن منتشر شده است.<sup>۴۱</sup>

۳. *الاشارات و التنبيهات*. ظاهراً آخرین نوشته ابن سینا و از برجسته‌ترین آثار او است. نثر عربی ادبی شیوا از ویژگیهای آن است. نخستین بار به کوشش ژ. فورژه<sup>۴۲</sup> در ۱۸۹۲ م در لیدن، و دومین بار در ۳ جلد (۴ بخش) همراه با شرح نصیرالدین طوسی بر آن، به کوشش سلیمان دنیا میان سالهای ۱۹۵۷-۱۹۶۰ م در قاهره منتشر شده است. ترجمه فرانسوی آن به وسیله ابن سینا شناس فرانسوی، آن ماری گواشون در ۱۹۵۱ م در پاریس انتشار یافته است.<sup>۴۳</sup>

۴. *کتاب الانصاف*، نوشته بزرگی بوده است که به گفته خود ابن سینا، نزدیک به ۲۸ هزار مسأله را در بر می‌گرفته است. تنها دست‌نوشته آن در حمله مسعود غزنوی به اصفهان به تاراج رفت. ابن سینا به گفته خودش، قصد داشته است که اگر فرصتی و فراغتی یابد آن را دوباره بنویسد، اما

41. F. Rahman. *Avicenna's Psychology*, London.

42. J. Forget.

43. Anne Marie Goichon. *Avicenne Le livre des direction et remarques*.

ظاهراً به این کار موفق نشده است. پاره‌هایی از این نوشته را عبدالرحمان بدوی یافته و در مجموعه‌ای به نام *ارسطو عند العرب* (قاهره، ۱۹۴۷م؛ چاپ دوم، کویت، ۱۹۷۸م) منتشر کرده است.<sup>۲۲</sup> در این مجموعه همچنین شرح ابن سینا بر کتاب دوازدهم *متافیزیک (مابعدالطبیعه)* ارسطو<sup>۲۵</sup> و شرح وی بر تکه‌هایی از *اثولوجیا* منسوب به ارسطو<sup>۲۶</sup> و پاره‌هایی از کتاب *المباحثات ابن سینا*<sup>۲۷</sup> و نیز تعلیقات بر حواشی کتاب *النفس ارسطو*<sup>۲۸</sup> یافت می‌شود.

۵. *منطق المشرقیین*، نخستین بار در ۱۹۱۰م در قاهره و سپس در ۱۹۸۲ م در بیروت چاپ و منتشر شده است.  
۶. *رسالة اضحویة فی امر المعاد*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۴م.

۷. *عیون الحکمة*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴ م، کویت ۱۹۷۸م.

۸. *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره،

---

۴۴. نک: ص ۱۲۱، بطر ۷

۴۵. ص ۲۲-۲۳

۴۶. ص ۲۵-۷۴

۴۷. ص ۱۲۲-۲۳۹

۴۸. ص ۷۵-۱۱۶

۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م که این نوشته‌ها را در بر دارد: «رسالة في الحدود»، «رسالة في اقسام العلوم العقلية»، «رسالة في اثبات النبوات»، «رسالة النيروزيّة»، «في الطبيعيات من عيون الحكمة»، «في الاجرام العلوية»، «في القوى الانسانية و ادراكاتها»، «في العهد» و «في علم الاخلاق».

۹. ا. ف. مرن از ۱۸۸۹ تا ۱۸۹۹م برخی از نوشته‌های ابن سینا را در ۴ جزء زیر عنوان «رسائل عرفانی ابن سینا» همراه ترجمه آزاد فرانسوی، تدوین و در لیدن منتشر کرده است<sup>۴۹</sup>، در این مجموعه، این نوشته‌ها یافت می‌شود: «رسالة حى بن يقطان» (در جزء یکم)، «رسالة الطير» (در جزء دوم)، «رسالة في ماهية العشق»، «رسالة في ماهية الصلاة»، «رسالة في معنى الزيارة» (هر سه در جزء سوم) و «رسالة في القدر» (در جزء چهارم). افزون بر اینها، مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا با عنوان جامع البدایع در ۱۳۲۵ق/۱۹۱۷م در قاهره منتشر شد که علاوه بر رساله «شرح سورة الاخلاص»<sup>۶</sup> رساله را که در مجموعه‌های مرن یافت می‌شود، نیز در بر دارد. در ۱۳۵۴ق/۱۹۳۵م نیز مجموعه‌ای با عنوان مجموعه رسائل الشيخ الرئيس به کوشش عبدالله بن احمد العلوی در

49. A. F. Mehren. *Traité mystiques d'Avicenne*.

حیدرآباد منتشر شد که افزون بر برخی از رسائل نامبرده در بالا، «رسالة فی السعادة» و «رسالة فی الذکر» را نیز در بر می‌گیرد. در ۱۹۵۳م، حلمی ضیا اولکن نیز مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا را با عنوان *رسائل ابن سینا ۲*، در استانبول منتشر کرده است که این نوشته‌ها را در بر می‌گیرد: «جواب ست‌عشرة مسألة لابی ریحان»، «اجوبة مسائل سأل عنها ابوریحان»، «مکاتبة لابی علی بن سینا»، «رسالة فی ابطال احکام النجوم»، «مسائل عن احوال الروح»، «اجوبة عن عشرة مسائل»، «رسالة فی النفس و بقائها و معادها» و «الجواب لبعض المتکلمین». رساله *حی بن یقظان* بار دیگر در ۱۹۵۲م به کوشش هانری کربن تدوین و همراه ترجمه و شرح قدیم فارسی و ترجمه فرانسوی آن در تهران منتشر شد. وی سپس در ۱۹۵۴م در نوشته دیگری با عنوان «ابن سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای درباره سلسله تمثیلهای ابن سینا» به تحلیل و پژوهش درباره رسائل عرفانی ابن سینا پرداخت.<sup>۵۰</sup> م. گواشون نیز در ۱۹۵۹م، ترجمه فرانسوی و

---

50. H. Corbin. *Avicenne et le Récit visionnaire, I. Le Récit de Hayy ibn Yaqzân*, Téhéran. 1952; id. *Avicenne et la Récit visionnaire*, Téhéran. 1954.

شرح و پژوهشی درباره رساله حسی بن یقظان را در پاریس منتشر ساخت.<sup>۵۱</sup>

۱۰. فی معانی کتاب ریطوریکا، به کوشش م. س. سلیم، قاهره، ۱۹۵۰م.

۱۱. رساله فی الاکسیر، به کوشش احمد آتش، استانبول، ۱۹۵۲م.

۱۲. رساله فی معرفة النفس الناطقة و احوالها، قاهره، ۱۹۳۴م. ترجمه لاتینی آن به وسیله آندرناس آلباگوس<sup>۵۲</sup> در ۱۵۴۶م در ونیز منتشر شد. متن و ترجمه آلمانی آن را اس. لانداور<sup>۵۳</sup> با عنوان «روان شناسی ابن سینا» در «مجله انجمن خاوری آلمان»<sup>۵۴</sup> شماره ۲۹، در ۱۸۷۶م منتشر ساخت.<sup>۵۵</sup> ترجمه انگلیسی آن نیز با عنوان «مختصری درباره روان» در سال ۱۹۰۶ به وسیله ای. آ. واندیک<sup>۵۶</sup> در ورونا، انتشار یافت.

۱۳. التعليقات، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره،

51. A. M. Goichon. *Le Récit de Ḥayy ibn Yaqzân, Commenté par des textes d'Avicenne.*

52. Andreas Alpagus

53. S. Landauer

54. 'Die Psychologie des Ibn Sinâ', ZDMG.

55. pp. 335-372, 375-418

56. E. A. Van Dyck. *A Compendium on the Soul.* Verona, 1906.

۱۹۷۲م.

۱۴. *القانون فی الطب*. کتاب مشهور ابن سینا در پزشکی، متن عربی آن نخستین بار در ۱۵۹۳م در رم و سپس در ۱۲۹۰ق در قاهره؛ در ۱۲۹۴ق در بولاق؛ و در سالهای ۱۳۰۷-۱۳۰۸ و ۱۳۲۴ق در لکنهو چاپ و منتشر شد. ترجمه لاتینی آن به وسیله گراردوس کرمونایی<sup>۵۷</sup> در سده ۱۲م انجام گرفت. و چندین بار در ایتالیا (میلان، ۱۴۷۳م؛ پادوا، ۱۴۷۶م؛ و نیز ۱۴۸۲م، ۱۵۹۱م و ۱۷۰۸م) به چاپ رسید.

۱۵. *النکت و الفوائد*، این رساله ناشناخته ابن سینا که دست‌نوشته‌ای از آن در کتابخانه فیض‌الله استانبول، به شماره ۱۲۱۷ یافت می‌شود، مختصری از «منطق»، «طبیعیات» و «الهیات» را در بر دارد و مطالب آن یادآور مطالب *النجاه و الاشارات* است. با وجود اختصار، این رساله ارزش بسیار دارد. فن پنجم از کتاب دوم «طبیعیات» این نوشته را ویلهلم کوچ در «یادنامه ابن سینا» تدوین و منتشر کرده<sup>۵۸</sup> و نوید داده است که بخشهای «الهیات»، «منطق» و

57. Gerardus Cremonensis

58. Wilhelm Kutsch, *Ein neuer Text...*, pp. 149-178.

بقیه «طبیعیات» نیز از سوی پ. ورنست<sup>۵۹</sup> تدوین و منتشر خواهد شد.

۱۶. المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش.

### نوشته‌های فارسی

ابن سینا چند نوشته به فارسی دارد که مهم‌ترین آنها *دانشنامه علائی* است. وی آن را برای علاءالدوله کاکویه و به درخواست او نوشته و به وی تقدیم کرده است. در کتاب *نزهت‌نامه علائی* نکته توجه انگیزی آمده است که می‌گوید: «شنودم که خداوند ماضی علاءالدوله قدس‌الله روحه...»  
 خواجه رئیس ابوعلی سینا را گفت: اگر علوم اوائل به عبارت پارسی بودی، می‌توانستی دانستن، بدین سبب به حکم فرمان *دانشنامه علائی* بساخت، و چون پرداخت و عرضه کرد، از آن هیچ نتوانست دریافتن<sup>۶۰</sup>. بخش «منطق» و «الهیات» *دانشنامه* نخستین بار به کوشش احمد خراسانی در ۱۳۱۵ش در تهران منتشر شد. سپس به مناسبت هزاره تولد ابن سینا بخش «الهیات» آن به کوشش محمدمعین در

59. P. Wernst

۶۰. نک: شهرمان، ۲۲، متن

۱۲۲۱ش و بخش «طبیعیات» آن به کوشش سید محمد مشکوة در همان سال در تهران انتشار یافت. ترجمه فرانسوی بخشهای «طبیعیات» و «ریاضیات» به وسیله محمد آشنا و هانری ماسه در دو جلد در سالهای ۱۹۵۵ و ۱۹۵۶م در پاریس منتشر شد.<sup>۶۱</sup> بخش «الهیات» آن را پرویز مروج با شرح و حواشی به انگلیسی ترجمه کرده و در ۱۹۷۳م در نیویورک منتشر کرده است.<sup>۶۲</sup> افزون بر اینها، رساله «رگ‌شناسی» از ابن سینا نیز به کوشش سید محمد مشکوة در ۱۲۳۰ش و بخش «ریاضیات» دانشنامه به وسیله مجتبی مینوی در ۱۲۲۱ش در تهران منتشر شده است. همچنین رساله فارسی کنوزالمعزمین و رساله جرتقیل از ابن سینا هر دو به کوشش جلال‌الدین همایی در ۱۲۲۱ش در تهران انتشار یافته است.

---

61. M. Achena et H. Massé. *Le livre de science*.

62. P. Morewedge. *The Metaphysica of Avicenna*.

# نظام فلسفی

ما در این بخش تنها به ابن‌سینای فیلسوف می‌پردازیم. نظام فلسفی ابن‌سینا، به طور کلی و به ویژه از لحاظ برخی اصول آن، ژرف‌ترین و ماندنی‌ترین تأثیر را بر تفکر فلسفی اسلامی پس از وی و نیز بر فلسفه اروپایی سده‌های میانی داشته است. این نظام فلسفی آمیزه‌ای است از مهم‌ترین عناصر بنیادی فلسفه مشائی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان‌بینی نوافلاطونی، در پیوند با جهان‌بینی دینی اسلامی. با وجود این، ابن‌سینا، پیش از هر چیز پیرو ارسطوست که دربارهٔ وی می‌گوید «امام حکیمان و دستور و آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس»<sup>۱</sup>. اما این پیروی از ارسطو، تعصب‌آمیز و کورکورانه نیست. ابن‌سینا، از خطوط اساسی اندیشه‌های بنیادی ارسطو، گاه به گاه و اینجا و آنجا در ساختار تفکر مشائی نوآوری می‌کند، نکات مبهم تفکر ارسطو را روشن می‌سازد، به ویژه به تفصیل می‌پردازد و گاه بر آن می‌افزاید و سرانجام می‌کوشد که به یاری عناصری از اندیشه‌های افلوپینی (پلوتینوس) و نوافلاطونی نظام فلسفی نوینی بنیاد نهد، اما رویدادهای زندگانی به ویژه مرگ زودرسش، کوششهای او را ناتمام و نافرجام گذاشت.

ابن سینا نظام فلسفی نوین خود را که قصد داشته است آن را به پایان برساند «حکمت یا فلسفه مشرقی» نامیده است. درباره این فلسفه مشرقی از سوی پژوهشگران سالهاست که نظریات بسیار اظهار شده است. این مسأله نخستین بار از سوی خاورشناس ایتالیایی نالینو<sup>۲</sup> در مقاله‌ای به‌عنوان «فلسفه مشرقی یا اشراقی ابن سینا» در نشریه ایتالیایی «مجله مطالعات خاوری»<sup>۳</sup> مطرح گردید (ترجمه عربی آن از سوی عبدالرحمان بدوی در کتاب او، التراث اليونانی فی الحضارة الاسلامیة، ۲۴۵-۲۹۶، یافت می‌شود). نویسنده در این مقاله نشان می‌دهد که نزد ابن سینا، سخن بر سر «فلسفه مشرقی» است، نه «اشراقی». در میان نوشته‌های چاپ شده ابن سینا، کتاب کوچکی یافت می‌شود با عنوان گزیده شده از سوی ناشر، منطق‌المشرفیین که ظاهراً پاره‌ای از کتاب حکمة‌المشرفیه است و ابن سینا خود به آن اشاره می‌کند که گویا وی در آن فلسفه نوینی را، غیر از آنچه نزد مشائیان یافت می‌شود، عرضه کرده است. ما اشاره به این نکته را نزد خود ابن سینا می‌یابیم. وی در

---

2. C. A. Nalino

3. RSO.

یک‌جا در مقدمه خود بر کتاب *شفا* می‌گوید «من غیر از این دو کتاب (یعنی *شفا* و *اللواحق* که شرح و تفصیل *شفا* بوده است) کتاب دیگری دارم که در آن فلسفه را آنگونه آورده‌ام که در طبع خود هست و بنابر آنچه عقیده آشکار و صریح ایجاب می‌کند و در آن جانب عقاید شریکان در صناعت (یعنی فلسفه) رعایت نمی‌گردد و از مخالفت با ایشان پرهیز نمی‌شود، آنگونه که در کتابهای دیگر از آن پرهیز می‌شود و آن کتاب من در فلسفه مشرقیه است... هر که خواهان حقیقت بی‌ابهام است، باید که آن کتاب را جست‌وجو کند»<sup>۴</sup>.

از سوی دیگر، ابن سینا در مقدمه بر *منطق المشرقیین* نیز درباره طرح فلسفه مشرقی خود گفتاری دارد که مضمون آن چنین است «همت ما را بر آن داشت که گفتاری گرد آوریم درباره آنچه اهل بحث در آن اختلاف دارند، بی‌آنکه در این رهگذر دچار تعصب، هوس، عادت یا راه و رسم معمول شویم. یا بیم داشته باشیم از انحراف از آنچه دانشجویان کتابهای یونانیان از روی غفلت یا کمی فهم بدان خو گرفته‌اند، یا بدان سبب که از ما سخنانی می‌شنوند که آنها را در کتابهایی آورده‌ایم که برای عامیان از متفلسفان شیفته

---

۴. *الشفاء*، منطق، مدخل، ۱۰.

مشائیان تألیف کرده‌ایم، یعنی کسانی که می‌پندارند خداوند تنها ایشان را هدایت کرده است و کسی جز آنان از رحمت وی برخوردار نیست. ما این کار را با اعتراف به فضل شایسته‌ترین پیشینیان ایشان (یعنی ارسطو) انجام می‌دهیم، از آن رو که وی از نکاتی آگاه شده است که همگان و استادان وی از آنها غافل بوده‌اند و نیز اقسام دانشها را از یکدیگر جدا کرده و آنها را بهتر از ایشان مرتب کرده است و در بسیاری از چیزها حقیقت را دریافته، و در اکثر دانشها به اصول درست و پرباری پی برده است و انسانها را از آنچه پیشینیان مردم سرزمینش بیان کرده بود آگاه ساخته است و این پیشینه آن چیزی است که یک انسان که برای نخستین بار دست به جدا کردن امور درهم آمیخته و به سامان کردن چیزهای تباہ شده می‌زند، بدان توانایی دارد و سزاوار است که کسانی که پس از وی می‌آیند، پراکندگیهای او را گرد آورند و هر جا شکافی در آنچه او بنا کرده است، می‌یابند، پر کنند و از اصولی که وی عرضه کرده است، نتایج فرعی را به دست آورند. اما از کسانی که پس از وی (ارسطو) آمده‌اند، هیچ کس نتوانسته است از عهده آنچه از او به میراث برده است، برآید، بلکه عمرش را در راه فهمیدن

آنچه وی به درستی گفته است، یا در تعصب‌ورزی به برخی از خطاها یا کمبودهای وی، سپری شده است و نیز در همه عمر خود به آنچه پیشینیان گفته‌اند، سرگرم شده و مهلت آن را نداشته است که به عقل خود رجوع کند، یا اگر هم فرصتی یافته است، به خود روا نمی‌داشته است که به سخنان پیشینیان چنان بنگرد که می‌توان بر آنها افزود یا آنها را اصلاح کرد یا در آنها بازنگری کرد. اما برای ما، از همان آغاز اشتغال به آن (یعنی فلسفه) فهمیدن آنچه ایشان گفته‌اند، آسان بود و دور نیست که از سوی یونانیان نیز دانشهایی به ما رسیده باشد و زمانی که ما بدان اشتغال داشتیم آغاز جوانی ما بود و به یاری توفیق الهی در کوتاه زمانی توانستیم آنچه را پیشینیان به میراث نهاده بودند، دریابیم. سپس همه آن را با شاخه‌ای از دانشی که یونانیان آن را منطق می‌نامند (و دور نیست که نزد «مشرقیان» نام دیگری داشته باشد) حرف به حرف مقابله کردیم و از آنچه (میان آن دو) موافق است یا ناموافق، آگاه شدیم و وضعیت و وجه هر چیزی را جست‌وجو کردیم تا اینکه درستی آنچه درست بود و نادرستی آنچه نادرست بود، آشکار شد...، اما از آنجا که مشتغلان به دانش به مشائیان

یونانی سخت وابسته و دلبسته بودند، ما خوش نداشتیم که راه مخالف برویم و با همگان ناسازگاری کنیم. بدین سان به ایشان پیوستیم و نسبت به مشائیان تعصب ورزیدیم، زیرا ایشان بیش از گروههای دیگر سزاوار تعصب ورزیدنند. بنابراین ما آنچه را که ایشان خواهان آن بودند، ولی کوتاهی کرده به مقصود نرسیده بودند، کامل کردیم و از اشتباههای ایشان چشم پوشیدیم و آنها را توجیه کردیم، در حالی که از نقصان آن آگاه بودیم و اگر هم با ایشان آشکارا مخالفت کردیم، در چیزهایی بود که تحمل آن امکان نداشت. اما در بیشتر موارد، آن خطاها را نادیده انگاشتیم. از جمله [انگیزه‌هایی که ما را بدین شیوه وا می‌داشت] این بود که خوش نداشتیم که نادانان از مخالفت با چیزهایی آگاه شوند که نزد ایشان چنان آشکار است که در آن شک نمی‌کنند، همان گونه که در روشنایی روز شک نمی‌کنند. برخی نکات دیگر نیز چنان دقیق است که چشمهای عقلهای معاصران ما از ادراک آن ناتوان است. بدین سان ما مبتلای کسانی شدیم عاری از فهم، که گویی دیرکهای تکیه بر دیوارند<sup>۵</sup> و تعمق را بدعت می‌شمارند و مخالفت با مشهورات را گمراهی

می‌دانند. گویی ایشان مانند حنبلیان در برابر کتابهای حدیث‌اند. اگر در میان ایشان مردی آگاه می‌یافتیم، آنچه را درست یافته بودیم به او می‌گفتیم و به ایشان سود می‌رساندیم و ای بسا می‌توانستند در معنای آن تعمق کنند...». ابن سینا سپس می‌افزاید که «ما این کتاب فلسفه مشرقی را فقط برای نشان دادن به خودمان (یعنی کسانی که برای ما مانند خودمان هستند) گرد آورده‌ایم. اما برای عامه کسانی که به این کار (فلسفه) می‌پردازند، در کتاب *شفا* بسیار و بیش از نیازشان عرضه کرده‌ایم و در *اللواحق* باز هم بیش از آنچه تاکنون دریافته‌اند، خواهیم آورد».<sup>۴</sup> از گفته‌های ابن سینا در هر دو مقدمه بر *شفا* و *منطق المشرقیین* چنان بر می‌آید که وی فلسفه مشرقی را پیش از به پایان رساندن *شفا* نوشته بوده است و *اللواحق* را در هنگام نوشتن *دیباچه منطق المشرقیین* هنوز همچنان در دست نوشتن داشته است. اکنون این پرسش به میان می‌آید که آیا ابن سینا واقعاً در فلسفه مشرقی خود، قصد داشته است که بینش فلسفی نوینی را غیر از آنچه در سنت تفکر فلسفی مشائی شناخته شده است، عرضه کند؟ از یک سو ما در

---

۶ منطق المشرقیین، ۲-۳، ۴

بخش *منطق المشرقیین* که تنها پاره‌ای کوتاه از طرح بزرگ فلسفه مشرقی بوده است، چندان نشانی از نوآوری نمی‌بینیم. جز آنکه ابن سینا به طور کلی در «منطق» شفا نیز از لحاظ شروح و بسط و تفصیل بر ساختار منطق ارسطویی، افزوده است. گفته‌های خود ابن سینا در دیباچه بر *منطق المشرقیین* نیز، چنانکه دیدیم، تأکید می‌کند که وی همچنان به سنت مشائیان وفادار مانده است. اما از سوی دیگر، در برخی از نوشته‌های دیگر ابن سینا، مانند *الاشارات و التنبيهات* و به ویژه رسائل عرفانی و نیز در پاره‌هایی بازمانده از کتاب *الانصاف* وی، گرایشی به نگرش تازه‌ای به فلسفه آشکار می‌شود، اما حتی در این گونه نوشته‌ها نیز اصول بنیادی تفکر ابن سینا، همان اصول ارسطویی - مشائی است آمیخته با عناصر بارزی از بینش نوافلاطونی. در این میان گواهی دیگری از شهاب‌الدین یحیی بن حبش سهروردی (۵۴۸-۵۸۷ق/۱۱۵۳-۱۱۹۱م) بنیان‌گذار فلسفه اشراق در دست است. سهروردی با اشاره به در دست داشتن دفترهایی از ابن سینا که به «مشرقیین» نسبت داده می‌شود و به طور پراکنده و نامرتب موجود است، می‌گوید «این دفترها (کراریس)، هر چند (ابن سینا) آنها را به مشرق

نسبت می‌دهد، عیناً همان قواعد مشائیان و فلسفه عامه است، جز آنکه وی برخی از عبارات آنها را تغییر داده، یا در برخی فروع آن اندک تصرفی کرده است که بر روی هم با کتابهای دیگرش چندان متفاوت نیست و با اصل مشرقی دوران دانشمندان خسروانی ارتباطی ندارد.<sup>۷</sup> بنابراین گفته‌ها، سهرودی در آنچه از نوشته‌های «مشرقی» ابن سینا در دست داشته است، اندک نشانی از عناصر بینش اشراقی خود نمی‌یافته است. از سوی دیگر خود ابن سینا نیز در نامه‌ای به ابو جعفر محمد بن حسین بن مرزبان الکیا می‌نویسد: «من کتابی پرداختم و آن را کتاب الانصاف نام نهادم و در آن دانشمندان را به دو گروه تقسیم کردم: مغربیان و مشرقیان، و مشرقیان را به معارضه با مغربیان وا داشتم و هرگاه دشمنایی میانشان بر می‌خاست، من به انصاف می‌پرداختم. این کتاب نزدیک به ۲۸۰۰۰ مسأله را در بر می‌گرفت. من در آن جاهای دشوار فصوص [یعنی متون کتابهای ارسطو و مشائیان دیگر] را شرح و توضیح داده‌ام، تا پایان کتاب *تولوجیا* با همه نکات انتقادپذیری (مَطْعَن) که در آن یافت می‌شود و نیز در آن از اشتباهات

مفسران سخن گفته‌ام و این کار را در اندک زمانی انجام دادم که اگر نوشته می‌شد، ۲۰ مجلد می‌گردید. این کتاب در بعضی از گریزها و هزیمتها از میان رفت.<sup>۸</sup> ما در طرحی که از نظام فلسفی ابن سینا در اینجا عرضه می‌کنیم، آن را در زیر ۴ بخش می‌آوریم: هستی‌شناسی و خداشناسی، جهان‌شناسی، روان‌شناسی و نظریه‌شناخت و گرایش عرفانی.

### هستی‌شناسی و خداشناسی

مسأله وجود و موجود و پژوهش درباره‌ی این دو مفهوم، از آغاز تفکر فلسفی همواره فیلسوفان را به خود مشغول داشته و یکی از مهم‌ترین مباحث متافیزیک (مابعدالطبیعه) بوده است. از فیلسوفان پیش از سقراط گرفته تا افلاطون و سرانجام ارسطو و نیز فیلسوفان دورانهای بعدی، همگی به پژوهش درباره‌ی مفهوم وجود یا موجود پرداخته بوده‌اند. بدین سان جای شگفتی نیست که مسأله‌ی شناخت هستی (اونتولوژی<sup>۹</sup>) در تفکر فلسفی اسلامی نیز، از همان آغاز جای ویژه‌ی خود را داشته است. اهمیت ویژه‌ی شناخت هستی به

۸ «المباحثات»، ۱۱۹، ۱۲۱.

9. Ontologic

سنت ارسطویی باز می‌گردد. ارسطو مسأله هستی یا موجود را بنیادی‌ترین موضوع پژوهش فلسفی شمرده است. وی در کتاب متافیزیک (مابعدالطبیعه) خود، در یک جا می‌گوید: «در واقع آنچه از دیرباز و اکنون و همیشه جست‌وجو شده است و همیشه مایه سرگشتگی است، این است که: موجود چیست؟»<sup>۱۰</sup> وی پیش از آن در جای دیگری، با موضوع اصلی متافیزیک گفته است: «دانشی است که به موجود چونان موجود (بماهو موجود) و متعلقات و لواحق آن به خودی خود، نگرش دارد»<sup>۱۱</sup>. ابن سینا نیز، در پیروی از ارسطو، بر همین نکته تأکید می‌نهد و در یک جا می‌گوید: «پس باید که نخستین موضوع، موجود چونان موجود باشد» و در جای دیگر می‌افزاید: «پس نخستین موضوع این دانش (یعنی مابعدالطبیعه) موجود بماهو موجود است و مطالب آن اموری است که به آن موجود بماهو موجود، بی‌هیچ شرطی ملحق و همراه می‌شود»<sup>۱۲</sup>. بدین سان هستی‌شناسی محور اصلی نظام فلسفی ابن سینا را تشکیل می‌دهد که هم در

۱۰. ص ۲۰۸، در اصل مطابق کتاب ۷، فصل ۲، 1028 b2

۱۱. همان، ۸۷، در اصل مطابق کتاب ۴، فصل ۱، 1003 a20

۱۲. الشفاء، الهیات (۱)، ۹، ۱۳؛ قس: همو، عیون الحکمة، ۴۷

متافیزیک وی به معنای اعم و هم در خداشناسی او به معنای اخص آن، نقش تعیین کننده‌ای دارا است؛ و این در حالی است که وی «هستی خدا» (أَنِيَّةُ اللَّهِ) و نه موضوع فلسفه نخستین، بلکه از مطالب آن می‌شمارد و می‌گوید: «این (یعنی هستی خدا) نمی‌تواند موضوع باشد، زیرا موضوع هر دانشی، امری است مسلم‌الوجود در آن دانش که از احوال آن بحث می‌کنند... و هستی خدا نمی‌باید در این دانش همچون موضوع، مسلم باشد، بلکه جست‌وجو شده در این دانش است»<sup>۱۳</sup>. اما در عین حال، ابن سینا فلسفه نخستین (فلسفه اولی) را با «حکمت» یکی می‌داند و آن را برترین علم به برترین معلوم، یعنی شناخت خدا می‌شمارد<sup>۱۴</sup>. از سوی دیگر فلسفه نخستین، نزد وی «علم کلی» نامیده می‌شود، «زیرا چیزی که در آن بحث می‌شود، موجود کلی است از آن جهت که موجود کلی است و مبادی آن از آن جهت موجود کلی است — مانند علت و معلول و کثرت و وحدت و...»<sup>۱۵</sup>. اکنون ابن سینا، مسائل شناخت هستی را از خود

۱۳. الشفاء، الهیات (۱)، ۵، ۶

۱۴. همان، ۱۵

۱۵. فی الاجرام العلویة، ۲۷

مفهوم «هستی یا موجود و وجود» آغاز می‌کند. وجود و موجود بدیهی‌ترین مفاهیمند و درباره هستی یا وجود و موجود هیچ توضیحی جز نام خود آنها نمی‌توان داد. «موجود را جز با نام آن نمی‌توان شرح داد، آن نخستین مبدأ هرگونه شرحی است، پس برای آن شرحی نیست، بلکه صورت آن بی‌میانجی چیزی در ذهن (نفس) جای می‌گیرد».<sup>۱۶</sup> وی همین معنی را در جای دیگری این‌گونه بیان می‌کند و می‌گوید: «موجود و شیء و ضروری چیزهایی‌اند که معانی آنها به نحوی آغازین در ذهن نگاشته (مرتسم) می‌شوند، و این ارتسام چیزی نیست که دست یافتن به آن نیازمند به چیزهایی شناخته شده‌تر از آنها باشد».<sup>۱۷</sup>

ابن سینا در نوشته فارسی خود نیز می‌گوید: «هستی را خرد خود بشناسد بی‌حد و بی‌رسم که او را حد نیست. که او را جنس و فصل نیست که چیزی از وی عام‌تر نیست و ورا رسم نیست. زیرا که چیزی از وی معروف‌تر نیست»<sup>۱۸</sup>، اما از سوی دیگر ابن سینا مفهوم وجود یا موجود را به معنایی

---

۱۶. النجاة، ۲۰۰.

۱۷. الشفاء، الهیات (۱)، ۲۹.

۱۸. دانشنامه علانی، الهیات، ۸-۹.

بسیار گسترده می‌گیرد و دامنه مفهوم آنها را شامل هر آنچه واژه «هست» درباره آن به کار می‌رود، یا مطلق وجود، می‌داند و می‌گوید عامه مردم می‌پندارند که موجود همان محسوس است و آنچه حس بدان دست نیابد، موجود نیست، یا آنچه مانند جسم در مکانی یا وضعی نیست، از هستی بهره‌ای ندارد. این سخنی باطل است، زیرا مفاهیم کلی، هر چند محسوس نیستند، مفاهیم معقولند و بدین سان به گونه‌ای واژه «هست» را می‌توان درباره آنها به کار برد. مثلاً مفهوم «انسان» از حیثی که دارای حقیقت یگانه‌ای است، یا بهتر بگوییم، از حیث حقیقت اصلی آن که بسیاری در آن راهی ندارد، محسوس نیست، بلکه معقول صرف است و این امر در مورد هر «کلی» صادق است<sup>۱۹</sup>. بدین سان موجود واژه‌ای است که می‌توان آن را درباره همه چیز، چه محسوس و چه غیر محسوس، به کار برد، زیرا «موجود طبیعتی است که حمل آن بر هر چیزی راست می‌آید، چه آن چیز جوهر باشد یا غیر آن»<sup>۲۰</sup>. از سوی دیگر صدق مفهوم هستی، نزد ابن سینا، بر مصادیق آن یکسان یا به تواطؤ

۱۹. الاشارات، ۴۳۵/۳-۴۳۷

۲۰. الشفاء، الهیات (۱)، ۵۴

نیست، بلکه مفهومی است «مُشکک»، یعنی مفهومی که صدق آن بر افرادش به کمی و بیشی و شدت و ضعف است. مسأله «تشکیک» در وجود نقش تعیین کننده‌ای در هستی‌شناسی و به ویژه خداشناسی ابن سینا دارد. ابن سینا هنگام سخن دربارهٔ مقولات دهگانهٔ ارسطویی، می‌گوید: «هستی بر این ده نه چنان افتد که حیوانی بر مردم و بر اسب که یکی را حیوانی بیش از دیگر نبُود و نه چنان سپیدی بر برف که یکی را بیش از دیگر نیست تا متواطی بودی، که این چنین را متواطی خوانند که بر چیزهای بسیار به یک معنی افتد، بی‌هیچ اختلاف؛ بلکه هستی نخست مر جوهر را هست و به میانجی جوهر مر کمیت و کیفیت و اضافات را و به میانجی ایشان مر آن باقی را؛ و هستی سیاهی و سپیدی و درازی و پهنایی چنان نیست که هستی زمان و تغیر که ایشان را ثبات است و زمان و تغیر را ثبات نیست. پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد و به کمابیشی، هر چند بر یک معنی افتد و چنین مشکک خوانند»<sup>۲۱</sup>. و نیز در جای دیگری می‌گوید: «هستی معنایی است که بر چیزها به پیشینی و پسینی می‌افتد و برخی از

هستی بهره استوارتری دارا ست، مانند جوهر و آنچه به خود ایستاده (قائم بنفسه) و «هستی در آنچه دارای وجود است، مختلف نیست، بلکه اگر اختلافی هست در استواری (تأکد) و ضعف است»<sup>۲۲</sup>.

مسأله مهم دیگر در فلسفه ابن سینا که می‌توان آن را محور اصلی هستی‌شناسی و نیز نظام جهانی وی به شمار آورد، تمایز یا فرق میان هستی و چیستی (وجود و ماهیت) است. هر چند وی درباره این مسأله به پژوهش مستقلی نمی‌پردازد، چنانکه گویی آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال و برهان می‌شمارد، با وجود این، هر گاه که در مسیر پژوهشهای خود به آن بر می‌خورد، به اهمیت تمایز وجود و ماهیت صریحاً و مصرانه تأکید می‌کند. شاید درست باشد اگر بگوییم که این اصرار و تأکید او بر این تمایز بدان سبب است که وی بسیاری از مباحث الهیات (تئولوژی) و نیز جهان‌شناسی خود را بر پایه این اصل استوار می‌سازد. اکنون می‌توان پرسید که سرچشمه اصل سینایی تمایز هستی و چیستی را در کجا باید جست‌وجو کرد؟ در پاسخ می‌توان گفت که هسته اساسی آن نزد ارسطو یافت می‌شود.

۲۲. «المباحثات»، ۲۱۱، رسائل خاصه، ۲۴۱.

ارسطو در این باره می‌گوید: «اما انسان چیست (یا چیستی انسان) و انسان هست (یا هستی انسان) دو معنای مختلفند»<sup>۲۳</sup>، اما این تمایز نزد ارسطو تمایزی منطقی است، در حالی که ابن سینا این تمایز منطقی را گسترش می‌دهد و به تمایزی هستی‌شناسانه (اونتولوژیک) مبدل می‌سازد. سرچشمهٔ دیگر این اصل را احتمالاً باید نزد فارابی جست‌وجو کرد که ابن سینا گفته‌های وی را در یاد داشته است. فارابی دربارهٔ تمایز هستی و چیستی اشیاء می‌گوید: «چیزها، هر یک دارای چیستی (ماهیت) و هستی (هویت) است و چیستی آن نه هستی آن است، نه داخل در هستی آن؛ اگر ماهیت انسان، هستی (هویت) او می‌بود، تصور ماهیت انسان، تصویری از هستی (عینی) می‌بود و اگر تصور می‌کردی که انسان چیست، همانا تصور می‌کردی که این انسان (موجود) است و هستی آن را می‌دانستی...» و «نیز هستی داخل در ماهیت این چیزها نیست، و گرنه گونه‌ای تحقق بخش (مَقْوَم) آن می‌بود که تصور ماهیت بی‌آن کامل نمی‌شد و در توهم نیز جدا کردن هستی از چیستی ناممکن

۲۳. «تحلیلهای نخستین» (*Analytica posteriora*)، کتاب ۷، فصل ۲.

می‌بود. پس وجود و هویت در موجودات، در شمار مقومات نیست و از عوارض لازم است<sup>۲۴</sup> (قس: با آنچه فارابی دربارهٔ واژهٔ «هویت» می‌گوید: هُوَ را در عربی به جای «هست» در فارسی به کار می‌بردند و مصدر آن را «هویت» نهادند... مانند «انسانیت» از «انسان»... و دیگران به جای «هُوَ» لفظ «موجود» را به کار بردند که لفظی مشتق است و تصاریفی دارد و به جای «هویت» لفظ «وجود» را قرار دادند<sup>۲۵</sup>؛ فارابی در جای دیگری می‌گوید: گروهی خواستند از این دوری گزینند و واژهٔ «موجود» را به جای «هُوَ» و «وجود» را به جای «هویت» به کار می‌برند. اما من بر آنم که انسان هر کدام را بخواهد می‌تواند به کار ببرد<sup>۲۶</sup>).

ابن سینا نیز در تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، اندیشه‌های فارابی را دنبال می‌کند و به شکلهای گوناگون آن را توضیح می‌دهد و از هر فرصتی برای تأکید آن بهره

۲۴. کتاب الفصوص، ۲

۲۵. نک: کتاب الحروف، ۱۱۲-۱۱۳، پارهٔ ۸۳

۲۶. همان، ۱۱۴-۱۱۵، پارهٔ ۸۶، نیز نک: توضیحات ابن رشد دربارهٔ «هُوَ» و «هویت» در تفسیر مابعدالطبیعة، ۵۵۷/۲-۵۵۸؛ مترجمان عرب واژهٔ «هُوَ» را در برابر واژهٔ یونانی  $\text{IO ON}$  = موجود و هویت را در برابر  $\text{IO cinai}$  = وجود یا هستی به کار برده‌اند؛ نک: همان، فهرست واژه‌ها.

می‌گیرد. در یک جا می‌گوید: «اما هستی، ماهیت چیزی و جزئی هم از ماهیت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، هستی (وجود) داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه بر آنها روی می‌دهد»<sup>۲۷</sup>. و برای اثبات این امر در جای دیگری می‌گوید: «پس از آنکه بر تو آشکار شد که مثلث از خط و سطح است، ولی آشکار نشد که موجود است، آنگاه معنی مثلث را می‌فهمی و شک می‌کنی در اینکه آیا در میان واقعیات بیرونی موصوف به هستی هست، یا موجود نیست»<sup>۲۸</sup>. بدین سان وجود نزد ابن سینا تحقق بخش «مَقوم» یا شکل دهنده ماهیت نیست، زیرا «هستی، همه چیزها را همچون مقوم آنها و داخل در ماهیت آنها، در بر نمی‌گیرد»<sup>۲۹</sup>. ابن سینا مکرراً ۳ اصطلاح مقوم، لازم و عارض را به کار می‌برد، از این رو نقل توضیح خود وی از این مفاهیم سودمند است. وی می‌گوید: «هر محمولی بر چیزی از چیزها مطابق ذات آن نیست، یا مقوم است، یا لازم، یا عارض. مقوم آن است که در ماهیت چیزی داخل می‌شود و

---

۲۷. الاشارات، ۴۷۷/۳.

۲۸. همان، ۴۴۲/۳.

۲۹. منطق المشرقیین، ۱۷.

ماهیتش از آن چیز و غیر آن گرد می‌آید. لازم (همراه) آن است که چیزی پس از تحقق ذاتش ناگزیر بدان موصوف می‌شود، از آن رو که تابع ذات آن است نه از آن رو که داخل در حقیقت ذات آن است. عارض آن است که چیزی بدان موصوف می‌شود، جز اینکه لازم نیست که آن چیز همیشه بدان موصوف باشد؛ مقوم و لازم در این امر شریکند که هر یک از آنها از شیء جدا نمی‌شود؛ لازم و عارض در امر شریکند که هر یک از آنها بیرون از حقیقت شیء است و سپس به آن می‌پیوندند. نمونه «مقوم» شکل بودن برای مثلث و جسم بودن برای انسان است؛ نمونه «لازم» مساوی بودن زاویه‌ها با دو قائمه در مثلث است؛ نمونه «عارض» پیری و جوانی انسان و احوال دیگری است که بر وی روی می‌دهند،<sup>۲۰</sup>

ابن سینا به دنبال تأکید بر تمایز وجود و ماهیت، بر عروض وجود بر ماهیت تأکید می‌کند و در یک جا می‌گوید: «طبیعت موجود چونان طبیعت موجود، در حدّ و رسم یگانه‌ای است و ماهیات دیگر نیز غیر از خود طبیعت وجودند، زیرا چیزهایی‌اند که وجود بر آنها عارض می‌شود و لازم (همراه) آنها ست، مانند انسانیت؛ چون انسانیت ماهیت

است و خود وجود نیست. وجود نیز جزئی از آن نیست، بلکه وجود بیرون از تعریف (حدّ) آن و پیوند شونده به ماهیت آن... و عارض بر آن است،<sup>۳۱</sup> بدین سان ابن سینا تصریح می‌کند که «ماهیت چیزی غیر از هستی (انّیة) آن است، زیرا انسان بودن غیر از موجود بودن اوست»<sup>۳۲</sup> و نیز «هر چه دارای ماهیت است معلول است و هستی (انّیت) معنایی است که از بیرون بر آن عارض می‌شود»<sup>۳۳</sup> و «همه ماهیات، وجودشان از بیرون است و وجود عَرَض در آنهاست، زیرا تحقق بخش (مقوم) حقیقت یا ماهیت هیچ یک از آنها نیست»<sup>۳۴</sup>. وی در نوشته فارسی خود نیز همین نکته را تکرار می‌کند و می‌گوید: «پس این ده را (یعنی مقولات را) ماهیتی است که نه از چیزی بُود، چون بردن چهار، چهار، یا بودن وی شماری بدان صفت که هست و هستی او را «انّیت» خوانند به تازی؛ و ماهیت دیگر است و انّیت دیگر، و انّیت، ایشان را جدا از ماهیت است که معنی ذاتی نیست، پس معنی عرضی

۳۱. الشفاء، طبیعیات، سماع طبیعی، ۲۷.

۳۲. التعلیقات، ۱۴۳.

۳۳. همان، ۱۸۵.

۳۴. همان، ۱۸۶.

است»<sup>۳۵</sup>. در اینجا شایسته است به این نکته اشاره کنیم که واژه «انیت» یا «انیت» شکل عربی شده واژه یونانی *einai* یا در تلفظ یونانی دوره بیزانس *inai* است. مثلاً اسحاق بن حنین همواره این واژه یونانی را به شکل «انیه» به کار می برد<sup>۳۶</sup>. ما نزد ابن سینا واژه یونانی *on* یعنی «موجود» را به همان شکل اصلی آن می یابیم. وی در *الشفاء* می گوید: «اگر تحقیق کنی نخستین صفت واجب الوجود این است که او «آن» و موجود است»<sup>۳۷</sup>. در هر دو متن این واژه به صورت «ان» در آمده است، ولی درست نیست. فارابی، پیش از آن این واژه یونانی را به کار برده و آن را با «ان» در عربی به یک معنا شمرده است<sup>۳۸</sup>: «معنی ان، ثبات، دوام، کمال و استواری در وجود و در شناخت به شیء است... و آشکارتر از آن در یونانی «آن» و «اون» است که هر دو تأکید است (!)، جز اینکه «اون»

۳۵. *دانشنامه علانی، الهیات، ۳۸-۳۹*

۳۶. نک: ارسطو، *فی النفس*، ۳۰، قس: ۶۵، ۷۷؛ نیز نک: ابن رشد، ۱۰۰۶/۲ در اینجا واژه یونانی *to hoti* ارسطو یعنی: که هست | به «ان» و واژه *to einai* [یعنی هستی] به «انیه» برگردانده شده است؛ قس: ارسطو، *متافیزیک*، ۲۵۸، در اصل مطابق کتاب ۷، فصل ۱۷، ۱۵۱، ۱۰۴۱؛ نیز نک: مقاله فرانسوی گولثون: «برهان هستی در منطق ابن سینا» (*La démonstration de l'existence...!*)، به ویژه ۱۸۳.

۳۷. *الهیات، ۳۶۷/۲*؛ قس: *النجاة*، ۲۵۱

۳۸. *الحروف*، ۶۱

دوم تأکید قوی‌تری است... از این رو خدا را «اُون» با واو کشیده می‌نامند و آن را ویژه خدا می‌دانند و برای غیر خدا می‌گویند «اُن» «کوتاه». البته ریشه‌یابی فارابی کاملاً درست نیست، ولی نشانی از اصل دارد. ابن سینا احتمالاً این واژه را نزد فارابی یافته یا از مأخذ مشترک دیگری گرفته است.

### مراتب موجودات

در هستی‌شناسی ابن‌سینا، همه موجودات یکسان از مفهوم «هستی» برخوردار نیستند، بلکه برخی در این معنی سزاوارتر و شایسته‌تر از دیگرانند. بدین سان موجودات در مراتبی قرار دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید: «شایسته‌ترین چیزها برای هستی جوهرهایند، سپس عرضها، و جوهرهایی که در اجسام نیستند شایسته‌ترین جوهرها برای وجودند، مگر ماده نخستین (هیولی الاولی)؛ زیرا این جوهرها سه گانه‌اند: ماده، صورت و جدا (مفارق) که نه جسم است و نه جزئی از جسم و وجود آن ناگزیر است، زیرا جسم و اجزاء آن معلولند و انسان سرانجام به جوهری می‌رسد که علتی است ناپیوسته (به ماده)، بلکه کاملاً جداست. پس نخستین موجودات در شایستگی برای هستی، جوهر جدایی ناپیوسته جسم است، سپس صورت است، سپس ماده است.

و این هر چند سبب برای جسم است، اما سببی بخشنده هستی نیست، بلکه یک پذیرا (محل) برای حصول هستی است. جسم دارای هیولی و افزون بر آن دارای صورت است که هیولی کامل تر است. پس از اینها عرض می آید؛ و در هر طبقه‌ای از این طبقات، شماری از موجودات یافت می‌شوند که در هستی متفاوتند.<sup>۳۹</sup>

### جوهر و عرض

از سوی دیگر، ابن سینا موجودات را در دو رده دیگر، یعنی جوهرها و عرضها قرار می‌دهد. جوهرها به خود ایستاده‌اند (یا قائم به خودند) و عرضها وابسته به آنهایند. وی درباره این معنا می‌گوید: «هستی برای شیء یا به خودی خود است (بالذات)، مانند انسان بودن انسان، یا بالعرض است، مانند سفید بودن زید. چیزهایی که بالعرضند حد ندارد. ما اکنون آن را رها می‌کنیم و به موجود و وجودی که به خودی خود (یا بالذات) است می‌پردازیم. نخستین اقسام موجودات به خودی خود [بالذات و ازه‌ای است که مترجمان عرب در برابر واژه یونانی *kath hautō* (= به خودی خود) برگزیده‌اند] جوهر است. زیرا موجود بر دو قسم است: یکی

موجود در چیزی دیگری است که آن چیز در خودش دارای تحقق هستی و نوع است، اما این وجود نه مانند وجود جزئی از آن چیز است، بی آنکه جدایش از آن چیز روا باشد، این همانا موجود در موضوع (زیر نهاده) است. دوم موجودی که در هیچ یک از اشیاء به این صفت نیست و به هیچ روی در موضوعی نیست، این همانا جوهر است.<sup>۴۰</sup> ابن سینا درباره «موضوع» و فرق آن با «محل» (پذیرا) می گوید: موضوع آن است که به خود و نوعیت خود ایستاده (قائم) باشد و سپس سبب شود که چیزی به وسیله آن در آن قائم شود، اما نه مانند جزئی از آن.<sup>۴۱</sup>

### واجب و ممکن

اکنون پس از بررسی مفهوم هستی و شکل‌های آن، ابن سینا مبحث دیگری را وارد هستی‌شناسی خود می‌کند که در نظام فلسفی او اهمیت بسیار دارد، به‌ویژه از آن رو که این مسأله با خداشناسی او پیوند تنگاتنگ دارد و شاید بتوان آن را زیرساخت خداشناسی او به شمار آورد. بدین سان خداشناسی (تنولوژی) ابن سینا در واقع بر پایه

۴۰. الشفاء، الهیات (۱)، ۵۷.

۴۱. همان، ۵۹.

هستی‌شناسی (اونتولوژی) او بر پا می‌شود و مکمل آن است. این سینا نخست موجود را به دو گونه بنیادی تقسیم می‌کند: ممکن و واجب (شاید بود و بایست بود). وی در این باره چنین می‌گوید: «هر موجودی، اگر از لحاظ ذاتش به آن بنگری، بدون ملاحظه غیر آن، یا چنان است که وجود برای آن، در خودش (فی نفسه) واجب است، یا چنین نیست. اگر واجب است، پس آن حقیقت در خود است، آنکه وجودش از خودش واجب است و قیوم است؛ اما اگر واجب نیست، نشاید گفت که آن به خودی خود ممتنع است، پس از آنکه فرض شد که موجود است؛ بلکه اگر به اعتبار ذاتش شرطی همراه آن شود، مانند شرط نبود علتش، ممتنع می‌شود، یا مانند شرط وجود علتش که آنگاه واجب می‌گردد؛ اما اگر هیچ گونه شرطی همراه آن نشود (نه تحقق علت و نه عدم آن) آنگاه امر سومی برای آن باقی می‌ماند که همانا «امکان» است. بدین سان نظر به ذاتش چیزی است که نه واجب است نه ممتنع. پس هر موجودی: یا واجب‌الوجود به خود (بذاته) است یا ممکن‌الوجود به خود. آنچه حق آن در خودش امکان است، از خودش موجود نمی‌شود، زیرا وجودش از خودش، از آن حیث که ممکن است، بر عدمش

برتری ندارد، اما اگر یکی از آن دو برتری یابد، به سبب حضور یا غیبت چیز دیگری است. پس هستی هر ممکنی از دیگری می‌آید<sup>۴۲</sup>. ابن سینا در جای دیگری دربارهٔ دو مفهوم «واجب‌الوجود» و «ممکن‌الوجود» توضیح بیشتری دارد که می‌گوید: «واجب‌الوجود موجودی است که هر گاه ناموجود فرض شود، تناقضی پدید می‌آید و ممکن‌الوجود آن است که اگر ناموجود فرض شود، تناقضی پدید نمی‌آید، پس واجب‌الوجود هستی بایسته (ضروری‌الوجود) است، و ممکن‌الوجود آن است که در آن به هیچ روی بایستگی (ضرورت) نیست، نه در هستی و نه در نیست آن»<sup>۴۳</sup>. سپس ادامه می‌دهد که «واجب‌الوجود یا به خود واجب است یا به خود واجب نیست، اما واجب‌الوجود به خود، آن است که به سبب خودش هست نه به سبب چیز دیگری، هر چه باشد، و از فرض عدم آن تناقضی پدید می‌آید، اما واجب‌الوجود نه به خودش (لابداته) آن است که اگر چیز دیگری که غیر از آن است، فرض شود واجب می‌گردد. مثلاً «چهار» واجب‌الوجود به خود نیست، اما با فرض دو و دو چنین است، یا احتراق،

---

۴۲. الاشارات، ۳/۴۴۷-۴۴۸

۴۳. النجاة، ۲۲۴-۲۵۵

واجب‌الوجود به خود نیست، اما با فرض برخورد نیروی فاعل بالطبع و نیروی منفعل بالطبع — یعنی آنچه می‌سوزاند و آنچه می‌سوزد — (واجب‌الوجود) می‌شود، [یعنی واجب‌الوجود بالغیر]<sup>۴۴</sup>.

### خداشناسی

اشاره شد، که مبحث واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، در هستی‌شناسی ابن سینا پیوند تنگاتنگ با خداشناسی وی دارد. خداشناسی ابن سینا، بر پایه هستی‌شناسانه «واجب و ممکن» به شکلهای گوناگون در شفا، نجات، اشارات و نیز نوشته‌های کوچک‌تر وی عرضه می‌شود. در یکی از این نوشته‌های کوچک گفته می‌شود که «پس موجودات، یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود؛ واجب‌الوجود نیز یا به خود است (بذاته) یا به غیر خود. آنکه به خود (واجب‌الوجود) است، خداست (اله)، و آنکه به غیر خود (واجب‌الوجود) است، علتش واجب‌الوجود به خود است و در ذات خود ممکن‌الوجود و به غیر خود واجب‌الوجود است؛ و تواند که به غیر خود ممکن‌الوجود باشد، اگر علتش را ایجاد نکند و اگر آن را ایجاد کرد، به وسیله آن واجب‌الوجود می‌شود و

امکان وجودش از سوی آن دیگری از میان برداشته می‌شود، جز اینکه امکان وجودش به خود، همچنان از اوست، چون این امکان حقیقت و جوهر آن است و جوهریت هرگز از میان برداشته نمی‌شود.<sup>۴۵</sup>

در پیوند با خداشناسی ابن سینا، ما به گفته ژرف و شگفت‌انگیزی از او بر می‌خوریم که می‌گوید: «عقلهای انسانها گنه و حقیقت نخستین» (یعنی خدا) را ادراک نمی‌کنند. او را حقیقتی است که نزد ما نامی برای آن نیست. بایستگی هستی (وجوب وجود) یا شرح اسم آن حقیقت است یا لازمی از لازمهای آن و این البته ویژه‌ترین و نخستین لازمهای آن است، زیرا در او بدون میانجی لازم دیگری، یافت می‌شود... و همچنین یکتایی (وحدت) نیز از ویژه‌ترین لازمهای اوست، زیرا وحدت حقیقی از آن اوست و آنچه جز اوست دارای چیستی و هستی (ماهیت و انیت) است.<sup>۴۶</sup> با وجود این، ابن سینا مفهوم «واجب‌الوجود» را سنگ زیربنای خداشناسی خود قرار می‌دهد. هستی در واجب‌الوجود از لوازم ذات و او موجب آن است. ذات او

۴۵. التعلیقات، ۱۷۵

۴۶. همان، ۱۸۵-۱۸۶

واجبیت است و خود او علت هستی است، در حالی که هستی در هر چیز دیگری داخل در ماهیت آن نیست، بلکه از بیرون بر آن روی می‌دهد و از لوازم آن به شمار نمی‌رود. ذات او (واجب‌الوجود) واجبیت است، یعنی وجود بالفعل نه مطلق وجود، بلکه آن از لازمهای اوست. حق آن است که وجودش از خودش است، بنابراین خدا حق است و هر آنچه جز اوست باطل است. همچنانکه برای واجب‌الوجود برهانی نیست و جز از راه خودش شناختنی نیست، چنانکه خودش می‌گوید: «الله گواهی می‌دهد که الهی جز او نیست»<sup>۴۷</sup>. او را چیستی نیست، بلکه دارای هستی (انیت) است، زیرا هر دارای ماهیتی معلول است، چون وجودش از خودش نیست، بلکه از دیگری است. و وجود مطلق که بالذات است، البته معلول نیست. پس وجوب وجود، ماهیتی جز هستی ندارد.<sup>۴۸</sup> ابن سینا همواره بر این نکته تأکید می‌کند که واجب‌الوجود، هستی محض است و دارای چیستی (ماهیت) نیست. وی این نکته را به روشنی تمام در *دانشنامه علانی* بررسی می‌کند و می‌گوید: «آنچه را ماهیت جز انیت (هستی) است،

۴۷. آل عمران/۱۸/۳

۴۸. التعلیقات، ۷۰

نه واجب‌الوجود است، و پیدا شده است که هر چه را ماهیت جز آنیت بُود، آنیت ورا معنی عَرَضی بود، و پیدا شده است که هر چه را معنی عَرَضی بود، ورا علت بود، یا ذات آن چیز که وی عَرَض اندر وی است یا چیزی دیگر. و نشاید که ماهیتی بود مَر واجب‌الوجود را که علت آنیت بود، زیرا که اگر آن ماهیت را هستی بُود تا از وی آنیت آمده بُود، پس این هستی دوم به کار نَبُود، و سؤال اندر هستی پیشین قائم است و اگر ورا هست نَبُود، نشاید که وی علت هیچ‌چیز بُود که هر چه ورا هستی نیست، وی علت نَبُود، و هر چه علت نَبُود، علت هستی نَبُود، پس ماهیت واجب‌الوجود، علت آنیت واجب‌الوجود نَبُود، پس علت وی چیز دیگر بُود، پس آنیت (هستی) واجب‌الوجود را علت بُود، پس واجب‌الوجود به چیزی دیگر هست بُود و این محال است.<sup>۴۹</sup> ابن سینا در جای دیگری نتیجه می‌گیرد که «پس پدید آمد که مر عالم را اولی است که به عالم نماند و هستی عالم از وی است و وجود وی واجب است و جود محض است و همه چیزها را وجود از وی است»<sup>۵۰</sup> و خلاصه «واجب‌الوجود را وجود،

۴۹. دانشنامه علانی، الهیات، ۷۶-۷۷

۵۰. همان، ۸۳

ماهیت است»<sup>۵۱</sup>. از صفات دیگر واجب‌الوجود، یکتایی یا وحدت اوست، زیرا واجب‌الوجود به حسب تعین ذاتش یکتاست و به هیچ روی مفهومی واجب‌الوجود را درباره بسیاری (کثرت) نمی‌توان به کار برد، زیرا اگر ذات واجب‌الوجود بر هم نهاده از دو چیز، یا چیزهای به هم گرد آمده بود، آنگاه وی به وسیله آنها واجب می‌شد و یکی از آنها، یا هر یک از آنها، پیش از واجب‌الوجود و مقوم او می‌بود. بنابراین واجب‌الوجود، نه در معنی و نه در کمیت منقسم نمی‌شود.<sup>۵۲</sup> صفت دیگر واجب‌الوجود این است که در هیچ چیزی، مشارک ماهیت آن چیز نیست، زیرا ماهیت متعلق به هر چیزی جز او، مقتضی امکان وجود است؛ در حالی که وجود، ماهیت چیزی نیست؛ یعنی چیزهایی که دارای ماهیتند، وجود داخل در مفهوم آنها نیست، بلکه از بیرون بر آنها روی می‌دهد. بنابراین، واجب‌الوجود در هیچ یک از چیزها، در معنای جنسی یا نوعی، شرکت ندارد و بدین سان نیازی ندارد که از آنها به معنای فصلی یا عرضی، جدا باشد، بلکه به خودی خود، جداست. پس ذات وی را تعریفی

---

۵۱ همان، ۷۹

۵۲ الاشارات، ۴۷۲/۳-۴۷۲

(حدی) نیست، چون جنس و فصل ندارد.<sup>۵۳</sup> و سرانجام واجب‌الوجود نه همانند دارد، نه ضد، نه جنس است نه فصل و تعریف نیز ندارد و هیچ اشاره‌ای به او جز از راه عرفان ناب عقلی ممکن نیست.<sup>۵۴</sup> واجب‌الوجود همچنین تام‌الوجود است، زیرا هیچ چیزی را از هستی خود و کمالهای هستی خود کم ندارد و هیچ چیزی از جنس هستی او بیرون از هستی او نیست که برای غیر او یافت شود (چنانکه در مورد غیر او روی می‌دهد)، بلکه باید گفت که واجب‌الوجود فوق تمام است، زیرا نه تنها دارای وجودی است که او را است، بلکه همچنین هر وجودی فضل وجود او (یعنی تبعی وجود اوست و در مرتبه وجود او نیست) و برای او و صادر شده از اوست. واجب‌الوجود همچنین به خود، خیر محض است، زیرا خیر آن است که هر چیزی مشتاق آن است و آنچه هر چیزی مشتاق آن است، هستی یا کمال هستی در قلمرو هستی است. هیچ کس مشتاق عدم چونان عدم نیست، بلکه مشتاق عدمی است که یک هستی یا کمال هستی را همراه دارد. پس آنچه که در حقیقت موضوع شوق است، هستی

---

۵۳ همان، ۴۷۷/۳-۴۷۸

۵۴ همان، ۴۸۱/۳

است. بنابراین هستی خیر محض و کمال محض است. شرّ ذات ندارد، بلکه یا عدم جوهر است یا عدم صلاحی برای آن جوهر است، پس هستی خیریت است، و کمال هستی خیریت هستی است و وجودی که عدم همراه آن نیست — نه عدم جوهر، نه عدم چیزی برای جوهر — بلکه همیشه بالفعل است، او خیر محض است. هر واجب‌الوجودی همچنین حق است، زیرا حَقِّیت و حقیقت هر چیزی، ویژگی وجود اوست که در او متحقق است، بنابراین حق‌تر از واجب‌الوجود یافت نمی‌شود.<sup>۵۵</sup> واجب‌الوجود همچنین عقل محض است، زیرا ذاتی است از هر لحاظ جدا از ماده. سبب آنکه چیزی معقول نشود، ماده و علایق ماده است، در حالی که وجود صوری، همان وجود عقلی است [یعنی صورت شیء است که معقول است] و این وجودی است که چون در چیزی تحقق یافت، آن چیز، به وسیله او دارای عقل می‌شود، زیرا آنچه که از معقول شدن چیزی مانع می‌شود، ماده و علایق آن است، همان گونه که مانع از عقل شدن آن است. پس آنچه که دور از ماده و علایق آن باشد و متحقق به هستی جدا از ماده باشد، معقول ذات خویش است و چون

---

۵۵ الشفاء، الهیات (۲)، ۳۵۵-۳۶۵

بذاته عقل است و نیز بذاته معقول، پس معقول ذات خویش است و بدین سان ذات او عقل و عاقل و معقول است. و این نه از آن روست که در ذات او کثرتی یافت می‌شود، زیرا وی از آن رو که هویت مجردی است، عقل است و از آن رو که گفته می‌شود که هویت مجرد آن برای خودش است، پس معقول خویش است و از آن رو که گفته می‌شود که ذاتش دارای هویتی مجرد است، پس عاقل ذات خویش است، زیرا معقول آن است که ماهیت مجرد آن برای چیزی باشد و عاقل آن است که دارای ماهیت مجردی برای چیزی باشد. بنابراین نخستین (اول، یعنی خدا، واجب‌الوجود) به اعتبار آنکه ماهیت مجرد او برای چیزی است، عاقل است و به اعتبار آنکه ماهیت مجرد او برای چیزی است، معقول است و این چیز ذات اوست. به دیگر سخن، عاقل است، چون که دارای ماهیت مجردی است برای چیزی که آن چیز ذات اوست؛ و معقول است، چون که ماهیت مجرد او برای چیزی است که آن چیز ذات او است.<sup>۵۶</sup> واجب‌الوجود همچنین عشق و عاشق و معشوق است، زیرا، به گفته ابن سینا: «برترین شادمان از چیزی، همانا «نخستین» (خدا) است که به خود

---

۵۶ همان، (۲)، ۳۵۶، ۳۵۷

شادمان است، زیرا شدیدترین ادراک را به چیزی دارد که دارای شدیدترین کمال است، چیزی که دور از طبیعت امکان و عدم است. عشق حقیقی همانا شادمانی ناشی از تصور حضور یک ذات است؛ شوق نیز جنبشی به سوی تکمیل این شادمانی است، هنگامی که صورت از جهت نمودار شده باشد، چنانکه در خیال و از جهت نمودار نشده باشد، چنانکه اتفاق می افتد که در حس نمودار شده است. نخستین (خدا) عاشق خویش و معشوق خویش است، چه دیگری به وی عشق ورزد یا نورزد، اما چنین نیست که دیگری به وی عشق نمی ورزد، بلکه او معشوق برای خویش و از خویش است و معشوق بسیاری چیزهای دیگر غیر از خود<sup>۵۷</sup>. در جای دیگری هم می گوید: «واجب الوجود که در نهایت کمال، زیبایی و درخشندگی است، ذات خویش را به همان غایت درخشندگی و زیبایی تعقل می کند، با تمام تعقل، و با تعقل عاقل و معقول بدان گونه که هر دو حقیقت یکینند، خودش برای خودش بزرگترین عاشق و معشوق و بزرگترین لذت بخش و لذت برنده است»<sup>۵۸</sup>.

۵۷ الانارات. ۷۸۲/۳-۷۸۴

۵۸ الشفاء، الریهات (۲)، ۳۶۹، قس: النجاة، ۲۴۵

### چگونگی آگاهی یا علم واجب‌الوجود به اشیاء

ابن سینا این مسأله را به شیوه ویژه خود توضیح می‌دهد. نخست اینکه واجب‌الوجود به هر چیزی به نحوی کلی آگاهی دارد و با وجود این هیچ چیز شخصی و جزئی یا هیچ ذره‌ای در آسمان و زمین از آگاهی او دور نمی‌ماند. ابن سینا این نکته را از شگفتیهایی می‌شمارد که تصور آن نیازمند به داشتن لطف قریحه است.<sup>۵۹</sup> از سوی دیگر واجب‌الوجود چون به خود بیندیشد (یا ذات خود را تعقل کند) و نیز بیندیشد که او مبدأ هر موجودی است، همزمان به نخستین موجودات صادر از خودش و نیز آنچه از آنها پدید می‌آید، می‌اندیشد، و هیچ چیزی از چیزها پدید نمی‌آید، مگر آنکه از جهتی از سوی او واجب شده باشد. خدا امور جزئی را از آن حیث که کلیند، یعنی از آن حیث که دارای صفاتند، ادراک می‌کند.<sup>۶۰</sup> ابن سینا در جای دیگری درباره علم یا آگاهی خود می‌گوید: «علم» نخستین (خدا) از ذات او ست و ذات او سبب همه چیزها در مراتب گوناگون آنها ست. آگاهی او به اشیاء، خود وجود اشیاء است. او از چیزهایی که

۵۹ النجاة، ۲۴۷

۶۰ همان، ۲۴۷-۲۴۸

هنوز هست نشده‌اند، آگاه است و وقتها و زمانهای آنها را نیز می‌شناسد، و چون هست شدند، آگاهی او به آنها تجدید نمی‌شود، چنانکه از راه وجود آنها بر آگاهی او افزوده شود. وی هر موجود جزئی یا شخصی را به نحوی کلی و با شناختی بسیط می‌شناسد و نیز وقتی را که آن موجود در آن پدید می‌آید، به نحوی کلی می‌شناسد، یعنی افراد یا اشخاص زمان را مانند اشخاص هر چیزی به نحوی کلی می‌شناسد، همان گونه که مثلاً این کسوف را به نحوی کلی می‌شناسد و نیز مدت میان دو کسوف و احوال و افعال و دیگر گونیها و اختلاف احوال هر شخصی را نیز به نحوی کلی می‌شناسد. آگاهی وی زمان نمی‌پذیرد و گذشته، اکنون و آینده در علم او داخل نمی‌شوند.<sup>۶۱</sup>

ابن سینا نحوه علم یا آگاهی خدا را، در سنجش با آگاهی ما اینگونه توضیح می‌دهد که آگاهی یا علم «نخستین» (خدا) مستفاد از موجودات نیست، بلکه مستفاد از ذات او است. آگاهی (علم) او سبب هستی موجودات است و نشاید که در آگاهی او دگرگونی روی دهد. در حالی که آگاهی ما انسانها مستفاد از چیزهای بیرون از ماست. سبب آگاهی ما

وجود اشیاء است و از آنجا که ما جز جزئیات دگرگون شونده را ادراک نمی‌کنیم، پس آگاهی ما دگرگون شونده است و چون اشیاء باطل می‌شوند، آگاهی ما نیز باطل می‌شود. نمونه‌ای که آگاهی (یا علم) خدا سبب هستی موجودات است، آگاهی یک انسان از صورت یک ساختمان است که سپس مطابق آن صورت، ساختمانی بر پا می‌سازد، نه مانند کسی که از صورت ساختمانی بالفعل بر پا شده آگاه است. پس چون علم خدا سبب هستی موجودات از او ست، بدون افزار یا اراده‌ی نو شونده (بلکه موجودات تابع دانسته‌های او هستند) معنای این گفته درست است که «کُن فیکون». علم یا آگاهی نزد خدا، خود اراده است، زیرا این دانسته‌ها (معلومات) مقتضای ذات او ست و این معنا همان معنای اراده است.<sup>۶۲</sup> پس خود اندیشی خدا (یا خود تعقل وی ذات خویش را) همانا وجود اشیاء از او ست و خود وجود این اشیاء خود معقولیت آنها برای او ست، بدان گونه که همه صادر از او ست. خدا از اشیاء آگاه است نه بدان نحو که اشیاء در ذات او حاصل شوند (همان گونه که ما از آنها آگاه می‌شویم)، بلکه بدان نحو که اشیاء صادر از ذات او هستند و

ذات او سبب آنهاست. فزودگی (اضافه) این معقولات به او یک فزودگی محض عقلی است، یا تنها فزودگی معقول بر عاقل، نه یک فزودگی به هر گونه که باشد، یعنی نه از حیث وجود آنها در واقعیت بیرونی یا از آن حیث که در یک عقل یا نفس موجودند، با فزودگی صورتی به ماده‌ای یا عرضی به موضوعی، بلکه فزودگی معقول مجردی بی‌زیادتی، یعنی اینکه او فقط به آنها می‌اندیشد یا آنها را تعقل می‌کند.<sup>۶۳</sup>

### جهان‌شناسی

(نظریه فیض یا صدور): جهان‌شناسی ابن سینا بر پایه هستی-خداشناسی وی بر پا می‌شود. در این پهنه نیز عناصر اصیل بینش ارسطویی با عناصر مهمی از بینش نوافلاطونی در هم می‌آمیزند و سلسله مراتب شکوهمندی در پهنه جهان‌شناسی تشکیل می‌دهند. چنانکه گفته شد، مهم‌ترین ویژگی واجب‌الوجود خود آگاهی یا خود اندیشی او، یا به تعبیر دیگر، تعقل او ذات خویش راست. واجب‌الوجود عقل محض است که ذات خود را تعقل می‌کند و می‌داند که وجود کل جهان لازم است که از وی پدید آید، زیرا وی به ذات خود جز چونان عقل و نخستین مبدأ نمی‌اندیشد و به

هستی کل جهان از وی به اینگونه می‌اندیشد که خود را مبدأ آن می‌داند. از سوی دیگر، در ذات او مانعی یا اکراهی برای صدور جهان از وی نیست و ذات او از این آگاه است که کمال و علو او به گونه‌ای است که خیر از وی فرا می‌ریزد (یَفِیضُ) و این از لوازم جلالت اوست که معشوق او ست. بنابراین مبدأ نخستین از فیضان کل جهان از وی خشنود است. اما نخستین خود اندیشی (تعقل بالذات) او این است که خویشتن خویش را تعقل می‌کند که به خود مبدأ نظام خیر در هستی است و وی از این نظام خیر در وجود آگاه است.<sup>۶۴</sup> بدین سان هر چیزی که از واجب الوجود صادر می‌شود، با میانجی تعقل یا عقلیت او به آن است و خودِ هستی این صورت معقول نزد او واجب الوجود، خودِ عقلیت خدا به آن است، یا به دیگر سخن، معقولیت آن صورت، خودِ وجود آن از واجب الوجود است و بدین سان از آن حیث که موجود است، معقول است و از آن حیث که معقول است، موجود است.<sup>۶۵</sup> درباره چگونگی پیدایش جهان، ابن سینا متناوباً واژه‌های «فیض یا فیضان»، «انبجاس» (فراریزش)،

۶۴ النجاة، ۲۷۴. عیناً در الشفاء، الهیات (۲)، ۴۰۲، ۴۰۳.

۶۵ التعليقات، ۴۸.

«صدور»، «ابداع» و «خلق» را به کار می‌برد، اما از این میان واژه‌های «فیض» و «فیضان» و «صدور» بیش از همه به کار می‌روند. چنانکه می‌دانیم، «انبجاس»، «فیض یا فیضان» اصطلاحاتی نوافلاطونی است که اصل آنها به خود افلاطین (پلوتینوس) باز می‌گردد. سبب صدور موجودات از واجب الوجود، چنانکه گفته شد، خود اندیشی خدا و نیز اندیشیدن او به نظام بهترین در وجود کل جهان است. ابن سینا می‌گوید: این معنا، به اعتبار پیدایش موجودات از مبدأ نخستین «انبجاس» نامیده می‌شود و به اعتبار پیوند یا نسبت مبدأ نخستین با موجودات «ابداع» نامیده می‌شود.<sup>۶۶</sup> از سوی دیگر، ابداع نزد ابن سینا مفهومی برتر دارد، زیرا به گفته او «ابداع آن است که از چیزی برای دیگری هستی پدید آید که (آن هستی) تنها متعلق به او ست، بدون میانجی ماده یا افزار یا زمان، ابداع دارای مرتبه برتری از احداث و تکوین است»<sup>۶۷</sup>. اکنون واجب الوجود به خود از همه جهات یکی و یگانه است و صدور موجودات از وی به نحو لزوم است و از یکی چونان یکی، تنها یکی لازم می‌شود (اصل: الواحدُ

۶۶. شرح انولوجیا، ۶۲.

۶۷. الانشآت، ۵۲۴/۳-۵۲۵.

لا یصدرُ عنهُ إلا الواحدُ). از سوی دیگر، هنگامی که می‌گوییم «نخستین (خدا، اول) عقل است، منظور عقل به معنای بسیط است، نه به معنای مفصل، چنانکه معقولات بیرون از ذات او باشند؛ و ذاتش با این لازمه‌ها که همان معقولاتند متکثر نمی‌شود، بلکه این تکثری اضافی است که شیء با آن در حقیقت و ماهیت خود متکثر نمی‌گردد»<sup>۶۸</sup>. اکنون چون واجب الوجود یکی و عقل محض باشد، پس نخستین صادر از او به گونه فیض نیز باید یک عقل باشد، زیرا صورتی است که در ماده نیست. بدن سان نخستین اثر خود اندیشی خدا — یا تعقل او ذاتش را — پیدایش یک عقل است و این نخستین معلول از علت نخستین نیز یکی است؛ اما در آن (یعنی در معلول اول) کثرتی هست از آن جهت که وحدتی است و وجودی، در حالی که علت نخستین تنها وجود است. و این معلول نیز ذاتی یگانه و بسیط است، زیرا لازم نخستین یگانه است و باید عقل محض و بسیطی باشد و نیز باید نه صورت ماده باشد و نه ماده و لازمه‌های دیگر پس از او با میانجی پدید می‌آیند. این برهان بر این است که لازم از او بدین صفت است. اما برهان بر اینکه چرا از مبدأ نخستین

این موجودات لازم نیامدند، ما را راهی بدان نیست. معنی لزوم برای ذات این است که از ذات چیزی صادر شود بدون سبب یک واسطه میان آنها. در اینجاست که ابن سینا واژه «فیض» را توضیح می‌دهد و می‌گوید «فیض تنها درباره خدا و عقلها به کار می‌رود، زیرا از آنجا که صدور موجودات از او به نحو لزوم است و به انگیزه اراده‌ای در پی عرضی نیست، بلکه برای خود آن است و صدور موجودات از او، همیشگی است، بی‌آنکه با منع یا زحمتی در این رهگذر همراه باشد، بهتر آن است که «فیض» نامیده می‌شود»<sup>۶۹</sup>. پس نخستین صادر از خدا، یک عقل است، این عقل به خودی خود ممکن و به وسیله مبدأ نخستین، واجب است. این صدور یا فیض نخستین، انگیزه صدور بقیه موجودات است. جهان‌شناسی ابن سینا بر این پایه بر پا می‌شود. وی چگونگی صدور موجودات را به شکلهای گوناگون در *شفا* و برخی نوشته‌های دیگرش تصویر می‌کند، اما در میان نوشته‌های او رساله کوچکی یافت می‌شود که ابن سینا در آن به شکلی بسیار روشن و منظم، پیدایش موجودات، یا به دیگر سخن، نظریه پیدایش جهان و جهان‌شناسی خود را خلاصه می‌کند. نام

این نوشته «رسالة العروس» است که چندین دست نوشته از آن در کتابخانه‌ها موجود است<sup>۷۰</sup> و برای نخستین بار در ۱۹۵۲ م از سوی شارل کونس منتشر شده است. ما در اینجا بر گردان بخش عمده این رساله را که درباره پیدایش جهان است می‌آوریم. ابن سینا می‌گوید: «هر چیزی در جهان پیدایش و تباهی — از آنچه نبوده است و سپس هست شده است — پیش از پیدایش ممکن الوجود بوده است، چون اگر ممتنع الوجود می‌بود، به وجود نمی‌آمد و اگر واجب الوجود می‌بود، از پیش همچنان موجود بود. و ممکن الوجود ناگزیر از علتی است که آن را از نیستی به هستی آورد و نشاید که علت آن خودش باشد، زیرا علت، بالذات بر معلول پیشی دارد، پس باید که علت آن غیر از خودش باشد و سخن درباره علتش مانند سخن درباره خودش است و نشاید که هر یک از آن دو علت همتایش باشد، زیرا این کار به دور و تقدم شیء بر خودش می‌انجامد و نیز نشاید که تا بی‌پایان تسلسل یابد، زیرا اگر ما خطی را از یک سو پایان‌دار و از سوی دیگر بی‌پایان، فرض کنیم و خط دیگری نیز مانند آن را و بر آن اندکی بیفزاییم، آنگاه آن دو خط یا مساویند یا

---

۷۰. نک: مهدوی، ۱۷۹-۱۸۰

متفاوت، اگر مساوی باشند که محال و یاوه است، زیرا یکی را افزونی است که آن دیگری را نیست و اگر متفاوت باشند، نیز محال است، زیرا آنچه که پایان ندارد، از آنچه که پایان ندارد، بیشتر نیست و اگر خطی را از هر سو بی پایان فرض کنیم، می تواند به دو بخش تقسیم شود که هر یک از آنها از یکی از دو سوی پایان دار باشد و از سوی دیگرش بی پایان، این نیز یاوه و محال است. پس ناگزیر باید به یک علت نخستین بینجامد که نه دارای علت فاعلی، نه مادی، نه صوری و نه غایی باشد. همچنین نشاید که آن علت دو تا باشد، زیرا آنگاه نیازمند به یک فاصل می بود که بالذات بر آن دو تَقَدُّم داشته باشد و آن دو را از قدیم بودن بیرون آورد و نشاید که جسم باشد، زیرا جسم در تصور تجزیه پذیر است و به کثرت می انجامد. پس باید یک عقل باشد که هدف و غایت آن ذاتی باشد و عقل و عاقل و معقول در حق آن یک چیز است، عاقل داننده است، پس او نیز باید داننده باشد و دانستن و داننده و دانسته در حق او یک چیز است. او حکیم مطلق است، زیرا حکمتش از ذات او ست و همچنین حکمت و حکیم یکی است، زیرا حکمت او از ذات او ست. او زنده است، زیرا هر یک از ما موصوف به زنده است در پیوند با

روانی (نفسی) که سبب وجود عقل در او ست. او حقیقت عقل است، پس بسی شایسته‌تر است که زنده باشد، در حالی که هر یک از ما به اعتبار یک زندگی ساخته از قوه و فعل، زنده است، اما او زنده بالذات است، وجودش محض است و نشاید گفت که جهان فعل اوست، زیرا هر فاعلی به فعل خود کامل می‌شود، مانند بنا که به بنای خود، و نویسنده که به نوشته خود، کامل می‌شود؛ و اگر بگوییم که جهان فعل اوست، آنگاه کمال او، پیش از فعل، وابسته به صدور فعل از او می‌بود و اگر فعل داشت، ناگزیر این فعل یا به وسیله افزار بود یا بی‌افزار، اگر فعلش به وسیله افزار بود، محال بود، زیرا آنگاه لازم می‌شد گفته می‌شود که آن افزار نیز با افزاری دیگر و این نیز با افزار دیگری ساخته شده و این به بی‌پایان می‌انجامد؛ و اگر بگوییم بدون افزار کار کرده شده، آنگاه لازم است گفته شود که او با طبایع گوناگونی کار کرده و این نیز به کثرت می‌انجامد. اکنون اگر گفته می‌شد: این کثرت از کجا آمده است؟ می‌گوییم: نخستین (یعنی خدا) واجب (الوجود) است. وی چون از خود آگاه بود، با این نخستین آگاهی، عقلی از او واجب آمد. آن عقل از مبدأ (نخستین) و از خودش آگاه شد؛ با آگاهی اول، عقلی از او

واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر «نخستین» است [یعنی آگاهی از خودش]، نفس سپهر اطلس، یعنی دورترین سپهر (فلک اقصی)، و سپهر نخستین که همانا عرش است، پدید آمد. سپس این عقل [دوم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر او ست [یعنی عقل اول] آگاه شد، با آگاهی از «نخستین»، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر اول است، نفس سپهر پر ستاره، که همانا کرسی است، پدید آمد. سپس این عقل [یعنی عقل سوم] نیز از (مبدأ) نخستین و از آنچه زیر او ست، آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین، عقلی پدید آمد و با آگاهی از آنچه زیر او ست، نفس سپهر زحل پدید آمد. این عقل [چهارم] نیز از مبدأ نخستین و از آنچه زیر او ست، آگاه شد، با آگاهی از «نخستین»، عقل دیگری واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر او ست، سپهر مشتری پدید آمد. سپس این عقل [پنجم] نیز از مبدأ نخستین و آنچه زیر او ست، آگاه شد و از این رهگذر عقلی پدید آمد و نفس سپهر مریخ. سپس این عقل [ششم] هم به همان سان از «نخستین» و از آنچه زیر او ست، آگاه شد و باز عقلی پدید آمد [هفتم] و نفس سپهر خورشید. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر او ست، آگاه شد، و از این دو

آگاهی، عقلی پدید آمد [عقل هشتم] و نفس سپهر زهره. این عقل نیز از «نخستین» و از آنچه زیر او ست، آگاه شد، و بار دیگر عقلی پدید آمد و نفس عطارد. و این عقل [نهم] نیز از «نخستین» و از آنچه زیر او ست آگاه شد؛ با آگاهی از نخستین عقلی از او واجب آمد و با آگاهی از آنچه زیر نخستین است، نفس سپهر ماه پدید آمد. این عقل اخیر [عقل دهم] «عقل فعال»، بخشنده صورتها (واهب الصور)، روح الامین، جبرئیل و ناموس اکبر نامیده می‌شود. آنچه در جهان روی می‌دهد، از سوی این عقل با همدستی سپهرها ست. سپهرها دارای جنبشی شوقیند و از نزدیکی یا دوری ستارگان — و به ویژه خورشید — گرما و سرما و بخارها پدید می‌آید و دودها از آنها بر می‌خیزند و از آنها پدیده‌های جوی روی می‌دهند؛ و از آنچه در زمین می‌ماند — اگر منفذی نیافت و درهم آمیزی روی داد — معادن پدید می‌آیند؛ و اگر باز در هم آمیزی بیشتری روی داد، گیاهان پدید می‌آیند، و باز هم اگر درهم‌آمیزی دیگری روی دهد، جانور ناگویا (حیوان غیرناطق) پدید می‌آید؛ و اگر درهم‌آمیزی دیگر بهتر و شایسته‌تری روی دهد، انسان پدید

می‌آید که اشرف موجودات در این جهان زیرین است»<sup>۷۱</sup>.

### روان‌شناسی و نظریه شناخت

نوشته عمده ابن سینا در روان‌شناسی، بخش ششم از ۸ بخش «طبیعیات» شفا را تشکیل می‌دهد و در نجات و اشارات و نوشته‌های کوچک‌تر دیگر به شکل‌های گوناگون مطرح می‌شود. روان‌شناسی ابن سینا در بنیاد و اصول آن ارسطویی و دارای همان دست‌آوردها و همان نارساییهایی است که در روان‌شناسی ارسطو یافت می‌شود. در اینجا نیز عناصری از بینش نو افلاطونی با آن آمیخته است. مزیت روان‌شناسی ابن سینا در برابر الگوی ارسطویی آن، در تفصیل و توضیح کامل‌تر برخی از مباحثی است که ارسطو به آنها به اختصار پرداخته و گاه حتی به اشاره‌ای بسنده کرده است.

نخستین مطلبی که ابن سینا بدان می‌پردازد، اثبات هستی روان (نفس) است. ما اجسامی را می‌بینیم که دارای حس و جنبش ارادینند و نیز اجسامی را که خوراک می‌گیرند، بالیده می‌شوند و همانند خود را پدید می‌آورند و این کارها به سبب جسمیت آنها نیست. بنابراین باید در آنها،

۷۱. رسالة العروس، ۳۹۶-۳۹۸، فی: الشفاء، الهیات (۲)، مقاله ۹، فصول

برای این کارها، چیز دیگری غیر از جسمیت یافت شود و آن چیزی که این کارها از آن صادر می‌شود و بر روی هم هر آنچه مبدأ صدور این کارهایی است که به نحوی یکسان فاقد اراده نیست، روان یا نفس نامیده می‌شود. این واژه تنها نامی است برای این چیز، آنهم نه از لحاظ جوهر آن، بلکه از لحاظ گونه‌ای اضافه بر آن، یعنی از این لحاظ که مبدأ برای آن کارهاست.<sup>۷۲</sup> بدین سان آشکار است که روان، جسم نیست، بلکه جزئی از جانور و گیاه است که می‌توان آن را به صورت یا مانند صورت یا کمال دانست. اما کمال در تعریف نفس شایسته‌تر است، زیرا شامل همه گونه‌های نفس از همه جهات آن می‌شود و حتی نفس جدا از ماده را نیز در بر می‌گیرد. ولی از سوی دیگر نمی‌توان به این بسنده کرد که بگوییم نفس یک کمال است — کمال را هر چه بیان کنیم — زیرا با این بیان ماهیت روان را شناخته‌ایم، بلکه از لحاظ نام نفس شناخته‌ایم و نام روان نه از حیث جوهر آن، بلکه از این لحاظ که سازمان بخش بدنهاست، بر آن می‌افتد و از این رو بدن (تن) نیز در تعریف آن به کار می‌رود. اکنون کمال بر دو گونه است: کمال نخستین و کمال دومین، کمال

---

۷۲. الشفاء، طبیعیات، نفس، ۵

نخستین آن است که نوع به وسیله آن نوع بالفعل می‌شود، مانند شکل برای شمشیر؛ و کمال دومین یکی از اموری است که در پی نوع، هر چیز از کنشها و واکنشهایش می‌آید، مانند بریدن در شمشیر و تمییز، اندیشه، احساس و حرکت نزد انسان. از این رو روان، کمال نخستین (اول) است؛ زیرا کمال، کمال چیزی است، پس روان کمال چیزی است و این چیز همان جسم است. در اینجا جسم باید به معنای جنسی آن گرفته شود نه به معنای مادی. از سوی دیگر، این جسمی که روان کمال آن است، هر جسمی نیست، زیرا مثلاً کمال جسم مصنوع مانند تخت و میز و مانند آنها نیست، بلکه کمال جسم طبیعی است. آنها نه هر جسم طبیعی؛ زیرا نفس کمال چیزهایی مانند آتش، خاک یا هوا نیست، بلکه کمال یک جسم طبیعی است که کمالهای دومین به یاری افزارهایی، در کارهای زندگانی، از آن صادر می‌شوند، مانند خوراک‌گیری و گوالش (رشد) و رویش. در اینجا است که ابن سینا، به دنبال ارسطو در تعریف روان (نفس) می‌گوید: «روان کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی است که می‌تواند کارهای مربوط به زیستن را انجام دهد».<sup>۷۳</sup> ابن

۷۳. همان، ۹-۱۰؛ قس: ارسطو، «درباره روان» (*De anima*)، کتاب ۲، فصل

سینا برای اثبات وجود روان در انسان به استدلال بسیار مهمی بر پایه «خودآگاهی» در انسان می‌پردازد که یادآور پیشگام استدلال مشهور فیلسوف فرانسوی دکارت در سده ۱۷م است که می‌گوید: «من می‌اندیشم، پس هستم» و استدلال ابن سینا را به شکلی خلاصه‌تر می‌آورد.<sup>۷۴</sup> ابن سینا گفته بود «آگاهی ما به خودمان، خود وجود ما است»<sup>۷۵</sup>.

ابن سینا اثبات هستی روان را از راه «خودآگاهی» دوبار و بر دو گونه در *شفا* و *یک بار در اشارات و تنبیهات* می‌آورد. وی می‌گوید: «اگر انسانی ناگهان آفریده می‌شد، با اندامهای جدا از هم، و این اندامها را نمی‌دید و چنین روی می‌داد که نه او آنها را لمس می‌کرد نه آنها یکدیگر را او آوازی هم نمی‌شنید، و از وجود همه اعضایش ناآگاه می‌بود، ولی وجود (آنیت) خود را چونان چیز یگانه‌ای، با وجود ناآگاهی از همه آنها دیگر، می‌شناخت، اما مجهول، به خودی خود همان معلوم نیست؛ این اعضا نزد ما در حقیقت جز مانند جامه‌ای نیستند که به سبب دوام وابستگی‌شان به ما، نزد ما همچون

۷۴. نک: گفتار در روش درست راه‌بردن عقل. ( *Discours de la méthode...* )، فصل ۴

۷۵. *التعلیقات*، ۱۶۱

اجزائی از ما به شمار می‌روند، چنانکه اگر ما خودمان را تصور کنیم، آن را برهنه نمی‌یابیم، بلکه خودمان را دارای جسمهایی پوشاننده تصور می‌کنیم و این به سبب دوام وابستگی آنها به ما است، جز اینکه در مورد جامه‌ها، ما خود کرده‌ایم که آنها را بیرون آوریم و کنار گذاریم، در حالی که در مورد اعضای تنمان چنین خو نکرده‌ایم؛ و گمان بر اینکه اندامهایمان اجزائی از ما هستند، استوارتر است از گمان ما به اینکه جامه‌ها اجزائی از مایند. اما اگر آن (یعنی جسم) همه تن ما نمی‌بود، بلکه یک عضو ویژه می‌بود، آنگاه آن عضو همان چیزی می‌بود که من معتقدم که برای خودش «من» است، یا معنای اعتقاد این است که آن «من» است، بی‌آنکه آن عضو باشد، هر چند ناگزیر باید دارای عضو باشد. پس اگر [آنچه من معتقدم که «من» است] ذات آن عضو – قلب یا مغز یا چیز دیگر یا چندین عضو به این صفت – باشد، که هویت آن یا هویت مجموع آنها همان چیزی باشد که من از آن آگاهم که «من» است، آنگاه باید آگاهی من به «من» همان آگاهی من به آن چیز باشد. زیرا چیزی، از جهتی یگانه، نمی‌تواند هم آگاه شده باشد هم ناآگاه شده. پس امر چنین نیست، زیرا من می‌دانم که قلب و

مغز دارم، آنها هم از راه احساس، شنیدن و تجربه، اما نه از آن رو که می‌دانم که من «منم». پس آنگاه آن عضو برای خود آن چیزی نیست که من از آن آگاهم که بالذات «من» است، بلکه بالعَرَض «من» است. پس آنچه که من از خود می‌دانم که من «منم»، هنگامی که می‌گویم: من احساس کردم، تعقل کردم یا عمل کردم و همه این اوصاف را گرد آوردم، مقصود چیزی دیگر است، یعنی همان که آن را «من» می‌نامم، اما اگر کسی بگوید که: تو باز هم نمی‌دانی که آن «نفس» است، می‌گویم: من همیشه آن را به معنایی که آن را «نفس» می‌نامم، می‌دانم، و ای بسا نامگذاری آن را به «نفس» ندانم. پس اگر فهمیدم که مقصودم از «نفس» چیست، فهمیده‌ام که این همان چیز است و به کار برندهٔ افزارهایی است از محرک و ادراک کننده، اما مادام که معنای نفس را نفهمیده‌ام، آنها را هم نمی‌دانم. ولی حال قلب و مغز چنین نیست، زیرا من معنی قلب و مغز را می‌فهمم، بی‌آنکه [معنی نفس را] بدانم. پس اگر مقصودم از نفس چیزی می‌بود که مبدأ این حرکات و ادراک‌هایی است که من دارم و نیز هدف آنها در این مجموعه است، آنگاه می‌دانستم که [آن چیز] یا در حقیقت «من» است، یا آن «من» است که این تن را به کار

می‌گیرد. پس چنان است که گویی من اکنون نمی‌توانم آگاهی از «من» را جدا از آمیزش آگاهی از اینکه او تن را به کار می‌گیرد و همراه تن است، تشخیص دهم، اما اینکه آن [یعنی نفس] جسم است یا جسم نیست، به نظر من نباید جسم باشد و به هیچ روی نباید از سوی من تصور شود که جسم است، بلکه وجود آن نزد من فقط بدون جسمیت تصور می‌شود»<sup>۷۶</sup>.

ابن سینا اثبات وجود روان (نفس) را از رهگذر خودآگاهی انسان، همچنین در جای دیگری کوتاه و روشن توضیح می‌دهد و می‌گوید: «اگر به درستی تأمل کنی، در می‌یابی که اشاره تو به خودت هنگامی که می‌گویی «من»، مفهومی دارد غیر از مفهوم گفته‌ات که «او» و تو با گفتن «من» به ذات خودت اشاره می‌کنی و اگر به هر یک از اعضاء و اجزاء تنت اشاره کنی می‌گویی «او یا آن» و این اشاره جدا و بیرون از آن چیزی است که «من» است، زیرا نه «من» است و نه «جزء من»؛ چون «من» عبارت از مجموع هویات نیست، از آن رو که حقیقت اجزاء غیر از حقیقت کل است. پس اشاره تو به «من» باید چیزی باشد غیر از تن تو و غیر از هر یک از

۷۶. الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۲۵-۲۲۶

اجزاء و توابع آن. این دیگری «نفس» نامیده می‌شود «و نیز» حقیقت هر انسانی این جوهری است که ما با «من» به آن اشاره می‌کنیم، یا دیگری به آن با «تو» اشاره می‌کند.<sup>۷۷</sup>

ابن سینا آنگاه با تأکید بر اینکه نفس یا روان جسم نیست، می‌گوید: اگر نفسی (مثلاً نفس انسان) بتواند مستقلاً و منفرداً با خویش باشد، آنگاه شکی نیست که نفس یک جوهر است؛ و وجود نفس در تن مانند وجود عرض در موضوع نیست، بلکه نفس یک جوهر است، زیرا صورتی است که در موضوعی نیست.<sup>۷۸</sup> سپس ابن سینا بر وحدت نفس تأکید می‌کند و می‌گوید: «این جوهر در تو یکی است، بلکه در تحقیق خود توست و دارای شاخه‌هایی از نیروهایی است که در اعضای (تن) تو پراکنده شده‌اند».<sup>۷۹</sup> از سوی دیگر ابن سینا پیدایش روان (نفس) را همزمان با پدید آمدن تن می‌شمارد و در اثبات حدوث آن استدلال می‌کند. روانهای انسانی در نوع و معنی متفقند و اگر پیش از پیدایش بدنها موجود بودند، آنگاه یا ذاتهای بسیار می‌بودند یا ذات یگانه‌ای.

۷۷. النکت و الفوائد، ۱۵۸-۱۶۰

۷۸. الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۲، ۲۳

۷۹. الاشارات، ۲/۳۳۲، قس: النجاة، ۱۸۹-۱۹۱: نفس. ذات یگانه‌ای است دارای نیروهای بسیار...

اما محال است که ذاتهای بسیار یا ذات یگانه‌ای باشند، پس محال است که پیش از بدنها موجود بوده باشند. اما بسیاری عددِ نَفْس از این رو ممکن نیست که مغایرت نفسها پیش از بدنها هر یک با دیگری یا از لحاظ ماهیت و صورت است، یا از جهت پیوند با عنصر و ماده که بر حسب مکانها و زمانهایی که ویژه هر یک از نفسها در هنگام پیدایش آن ماده آن است، متکثر می‌شود، یعنی بر حسب بدنها، اما پیش از پیدایش تن، نَفْس فقط ماهیتی مجرد است و ممکن نیست که نفسی با نفس دیگر از لحاظ عدد مغایر باشد و ماهیت نیز اختلاف ذاتی نمی‌پذیرد، زیرا چیزهایی که ذوات آنها فقط معانی است، نوعیات آنها فقط به وسیله حاملها و قابلها و منفعلات از آنها یا در پیوند با آنها یا زمانها، متکثر می‌شوند. بنابراین نَفْسها پیش از ورود به بدنها نمی‌توانند از لحاظ عددی متکثرالذات باشند. از سوی دیگر نفس همچنین نمی‌تواند از لحاظ عددی ذات یگانه‌ای باشد، زیرا با پیدایش دو بدن دو نفس به آنها تعلق می‌گیرند. آنگاه آنها یا دوپاره از یک نفس یگانه‌اند و در نتیجه یک چیز یگانه [نَفْس] که نه بزرگی دارد و نه حجم، بالقوه منقسم می‌بود، اما بطلان این آشکار است. یا اینکه نفسِ عدداً یگانه‌ای در دو

بدن جای می‌گیرد، این نیز نیازی به ابطال ندارد. پس درست این است که بگوییم نفس (روان) همراه با پیدایش تنی که شایسته به کارگیری آن است، پدید می‌آید، چنانکه گویی این تن پدید آمده، قلمرو و کارافزار روان است.<sup>۸۰</sup> نکته دیگری که ابن سینا در اثبات آن می‌کوشد روحانیت نفس ناطقه، یا به دیگر سخن، استقلال آن از ماده جسمانی است. وی می‌گوید شکی نیست که در انسان چیزی و جوهری هست که پذیرای معقولات است. این جوهری که محل معقولات است، نه جسم است نه ایستاده بر جسم است، بلکه نیرویی است در آن یا گونه‌ای صورت است برای آن. نفس نه منطبع در تن است نه قائم به آن.<sup>۸۱</sup> روان همچنین به عقیده ابن سینا تباهی‌ناپذیر است، یعنی با مرگ تن از میان نمی‌رود و جاودانه است.

ابن سینا در اثبات بقاء و زیستن نفس پس از مرگ تن، در *شفا* و *نجات* فصلی را به این مبحث اختصاص می‌دهد. خلاصه استدلالهای او چنین است: روان با مرگ تن نمی‌میرد و تباه نمی‌شود. نخست از آن رو با مرگ تن از

۸۰. *النجات*، ۱۸۳-۱۸۴، قس: *الشفا*، طبیعیات، نفس، ۱۹۸-۱۹۹

۸۱. همان، ۱۸۷ ب، قس: *النجات*، ۱۷۴-۱۷۷

میان نمی‌رود که هر چیزی که با تباه شدن چیزی تباهی پذیرد، به گونه‌ای متعلق به آن چیز است و هر چه که به چیزی به گونه‌ای تعلق داشته باشد، این تعلق یا تعلق برابر در وجود است، یا تعلق متأخر از آن در وجود. اگر تعلق روان به تن برابر یا مکافی در وجود باشد و این امری ذاتی آن و نه عارض بر آن باشد، آنگاه ذات هر یک از آنها مضاف به دیگری است و بدین سان نه روان و نه تن هیچ یک جوهر نمی‌بود، در حالی که هر دو جوهرند. اما اگر پیوند میان روان و تن امری عَرَضی باشد نه ذاتی، آنگاه با تباهی یکی فقط آن عارض دیگر از میان می‌رود و با تباهی آن ذات تباه نمی‌شود. اما اگر تعلق روان به تن چنان باشد که یکی در وجود متأخر از دیگری باشد، آنگاه تن علت وجود روان خواهد بود، زیرا علتها چهارگانه‌اند: یا تن علت فاعلی روان است و به آن هستی می‌دهد؛ یا علت پذیرنده و مادی آن است، مثلاً از راه ترکیب عناصر در بدنها، یا از راه بساطت، مانند مس برای تندیس (مجسمه)؛ یا اینکه تن علت صوری برای روان است؛ یا علت غایی آن است. اکنون تن محال است که علت فاعلی برای روان باشد، زیرا جسم، چونان جسم، عملی ندارد، بلکه به وسیله نیروهایش عمل می‌کند.

اگر می‌توانست به وسیلهٔ ذاتش و نه نیروهایش عمل کند، آنگاه هر جسمی می‌توانست بدان نحو عمل کند. از سوی دیگر نیروهای جسمانی، همه یا اعراضند یا صورتهای مادی. و محال است که اعراض یا صورتهای ایستاده در مواد، بتواند وجود ذاتی به خود ایستاده را مستقل از ماده، یا وجود جوهری مطلق را، پدید آورند. و نیز ناممکن است که تن علت پذیرنده و مادی برای روان باشد، زیرا ثابت کرده‌ایم که روان به هیچ روی نگاشته (منطبع) در تن نیست و تن نیز صورت یافته به صورت روان نیست، نه بر حسب بساطت و نه از راه ترکیب، چنانکه اجزائی از تن به گونه‌ای مرکب شده یا به هم آمیخته‌اند و سپس روان بر آنها منطبع شده باشد. همچنین محال است که تن علت صوری یا غایی روان باشد؛ بهتر است که عکس این صدق کند. بنابراین پیوند یا تعلق تن به روان، تعلق یک معلول به علتی ذاتی نیست. درست است که تن و آمیختگی (مزاج) عناصر، علت بالعرض نفس است؛ یعنی هنگامی که ماده‌ای برای تن پدید آید که شایستهٔ آن باشد که کارافزار یا زمینهٔ عمل خاصی برای نفس باشد، علت‌های مفارق روان فردی (جزئی) را به وجود می‌آورند، زیرا ناممکن است که به روانهای مختلف، بدون

علت ویژگی دهند (مُخَصَّص)، هستی داده شود. با وجود این وقوع کثرت عددی نیز ممکن نیست، چنانکه پیش از این ثابت شده است. هر گاه موجودی، پس از نبودش به وجود آید، ناگزیر باید ماده‌ای مقدم بر آن وجود داشته باشد آماده پذیرش آن، در پیوند با آن... از سوی دیگر، اگر پیدایش چیزی با پیدایش چیز دیگر لازم آید، مستلزم آن نیست که با تباهی آن، تباه شود. در صورتی چنین است که ذات آن چیز، ایستاده به آن چیز دیگر یا در آن باشد. بسیاری چیزها از چیزهای دیگر پدید می‌آیند و اینها از میان می‌روند، اما آنها باقی می‌مانند، اگر ذات اینها ایستاده به آنها نباشد و به ویژه اگر هستی بخش اینها چیز دیگری باشد غیر از آنچه که با وجود خود هستی بخشی به آنها را آماده کرده است [یعنی ترکیب و مزاج تن که آماده پذیرفتن وجود روان شده است] و چنانکه ثابت کرده‌ایم، هستی بخش به روان، چیزی غیر از جسم است و نیز نیرویی در جسم نیست، پس ناگزیر جوهر دیگری غیر از جسم است. و اگر وجود این جوهر از آن چیز دیگر باشد و پیوند آن با تن فقط در هنگام شایسته شدن تن برای پذیرش وجود آن باشد، آنگاه در خود وجود دیگر تعلقی به تن ندارد و تن نیز جز بالعرض علت آن نیست... اما

گونه سوم که در آغاز گفتیم، یعنی تعلق روان به جسم، مانند تعلق چیزی است که در هستی مقدّم است، یعنی روان در وجود مقدّم بر تن است، آنگاه این تقدم یا زمانی است که در آن صورت وجود روان نمی‌تواند وابسته به تن باشد، زیرا زماناً مقدّم بر آن است؛ یا آنکه تقدم در ذات است نه در زمان، زیرا زماناً روان از تن جدا نیست و اینگونه تقدم چنان است که هر گاه ذات پیشین به وجود آید، لازم است که ذات پسین در وجود نیز در پی آید. در این هنگام متقدم در وجود نمی‌تواند وجود داشته باشد، اگر متأخر را معدوم فرض کنیم. این نه بدان معناست که فرض نبود متأخر مستلزم نبود متقدم باشد، بلکه بدان معناست که متأخر نمی‌تواند نبود باشد، مگر آنکه چیزی طبعاً برای متقدم روی دهد که موجب نیستی آن شود و آنگاه متأخر هم نیست گردد. و اگر چنین است، پس سبب نیست کننده باید در جوهر نفس روی دهد و تن نیز با آن نیست شود، اما تن به علتی ویژه خود تباه نمی‌شود، بلکه تباهی تن به سببی ویژه آن، یعنی از راه پدید آمدن دگرگونی در مزاج یا ترکیبهای آن است. بنابراین نادرست است که گفته شود که تعلق روان به تن، تعلق چیزی است که بالذات متقدم است... پس نتیجه این

می‌شود که روان را در وجود (یعنی بالذات) تعلقی به تن نیست، بلکه این تعلق و پیوند در وجود با مبادی دیگری است که دگرگونی و تباهی ندارد.<sup>۸۲</sup>

نظریه ابن سینا درباره بقا و جاودانگی روان در این جملات کوتاه وی یافت می‌شود: «نفس انسانی که محل معقولات است، جوهری است که نه جسم است و نه در جسم و نه در قوام و وجود ذات خود نیازمند به جسم است، نه در نگهداشت صورتهای عقلی و نه در کارهای ویژه خود، بلکه تعلق آن به تن برای این است که تن افزاری باشد برای آن، در راه دستیابی به هر گونه کمالی که می‌خواهد؛ و چون این کمال دست داد، روان دیگر به تن نیازی ندارد و از آن بی‌نیاز می‌شود، به ویژه اگر به نیرو و ملکه استواری برای رسیدن به کمالهای تعقلات دست یابد که در آنها اصلاً نیازی به چیزی جسمانی و توجهی به جهان اجسام یافت نمی‌شود. و نیز ثابت شده است که علت وجود آن ماندنی است و چون تن تباه شود، در واقع چیزی تباه شده است که روان را در وجود خود بدان نیاز نیست و موجب تباهی ذات

۸۲ النجاة، ۱۸۵-۱۸۷، قس: الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۰۲-۲۰۵، که در اینجا مطالب یاد شده با تفصیل بیشتری تا ص ۲۱۰ آمده است

او یا جلوگیری از افعال و تعلقات او نمی‌شود، با اینهمه، علت وجودش باقی و ماندنی است و این موجب بقای روان پس از تباهی تن است»<sup>۸۳</sup>.

### حواس درونی یا باطنی

در روان حیوانی افزون بر حواس بیرونی (پنجگانه) حواسی درونی یا باطنی نیز وجود دارند. ابن سینا در این باره می‌گوید: نیروهایی که از درون ادراک می‌کنند، برخی «صورت‌های» محسوسات و برخی دیگر «معانی» محسوسات را ادراک می‌کنند. در میان این نیروهای ادراک کننده نیز، برخی هم ادراک دارند هم عمل و برخی ادراک بدون عمل؛ برخی نیز دارای ادراک نخستینند و برخی دارای ادراک دومین. فرق میان ادراک «صورت» و ادراک «معنی» در این است که «صورت» آن چیزی است که هم روان درونی هم حس بیرونی آن را ادراک می‌کنند، اما نخست حس بیرونی آن را ادراک می‌کند و سپس آن را به نفس منتقل می‌سازد، مانند ادراکی که بره از صورت گرگ دارد، یعنی شکل و هیأت و رنگ آن. نفس باطنی بره آن را ادراک می‌کند، در حالی که نخست حس بیرونی او آن را دریافته

۸۳ «النکت و الفوائد»، ۱۷۷-۱۷۸

است، اما «معنی» چیزی است که نفس آن را از محسوس ادراک می‌کند، بی‌آنکه حس بیرونی آن را نخست ادراک کرده باشد، مانند ادراک بره معنای مُضادّ در گِرم را که موجب ترس او از آن و گریختن از آن می‌شود، بی‌آنکه حس آن را درک کرده باشد. آنچه که نخست از گِرم به وسیله حس ادراک شده است و سپس به وسیله نیروهای باطنی، همانا «صورت» است، و آنچه نیروهای درونی، غیر از حس، ادراک می‌کنند همانا «معناست»<sup>۸۴</sup>.

از دیدگاه ابن سینا مهم‌ترین نیروی درونی یا باطنی «حس مشترک» یا «فنتاسیا» یا «بنطاسیا» است همان واژه یونانی «فانتاسیا»<sup>۸۵</sup>، نزد ارسطو به معنای نیروی خیال یا متصوره، اما واژه «حس مشترک» برابر عربی واژه یونانی کوینه آیشسیس<sup>۸۶</sup> است که ارسطو آن را در «درباره روان» و به ویژه در نوشته کوچکش «درباره خواب و بیداری»<sup>۸۷</sup> به کار می‌برد، اما معلوم نیست چرا ابن سینا واژه «فنتاسیا» را برای نام «حس مشترک» برگزیده است؟. اما از سوی دیگر وی در

---

۸۴ النجاة، ۱۶۲

85. Fantasia

86. Koinè aisthèsis

87. *Parva Naturlia*, «De somno...», 455 a 16. فصل

کتاب مشهور پزشکی خود، *قانون حس مشترک* را مترادف با خیال می آورد (فنتاسیا) و می گوید که پزشکان حس مشترک و خیال را یکی می دانند، ولی حکما آنها را دو چیز می شمارند.<sup>۸۸</sup> ما در درون خود نیرویی را می یابیم که ادراکهای حواس بیرونی، ۳ یا ۴ یا کمتر یا بیشتر در آن گرد می آیند، مانند رنگ، بو، طعم و بویایی، در حالی که در حواس بیرونی چیزی یافت نمی شود که آنها را به هم گرد آورد. گاه می شود که ما با جسمی رو به رو می شویم که رنگ آن به زردی می زند و در می یابیم که آن عسل است و دارای شیرینی است و خوشبو و سیال است، در حالی که آن را نه چشیده ایم، نه بو کرده ایم و نه لمس کرده ایم. ما به یاری آن نیرو [یعنی حس مشترک] تفاوت میان سپیدی و شیرینی را می شناسیم. پس در ما نیرویی است که آنها در آن گرد می آیند و صورت یگانه می گردند. این همان قوه متصوره است که حس مشترک نامیده می شود.<sup>۸۹</sup> از نیروهای درونی دیگر، خیال و مصوره است، که آنچه را حس مشترک از حواس جزئی پذیرفته است، نگه می دارد، چنانکه پس از

۸۸ نک: *القانون*، ۷۱/۱

۸۹ *النکت و الفوائد*، ۱۵۴، *قس: الشفاء*، طبیعیات، نفس، ۲۵-۲۶

غیبت محسوسات همچنان در آن بر جای می‌مانند، سپس نیرویی است که در قیاس با روان حیوانی «متخیله» و در قیاس با روان انسانی «مفکره» نامیده می‌شود و کار آن این است که برخی از چیزهایی را که در خیال است با برخی ترکیب می‌کند و برخی را جدا می‌سازد، آنهم به اختیار خودش. سپس قوه «وهمیه» است که معانی غیرمحسوس موجود در محسوسات جزئی را ادراک می‌کند، مانند نیرویی که حکم می‌کند که باید از گرگ گریخت و به کودک (خود) مهربانی کرد. سپس قوه حافظه و یادآوری است که آنچه را قوه وهمیه از معانی غیر محسوس در محسوسات جزئی ادراک کرده است، نگه می‌دارد. نسبت قوه حافظه با وهمیه مانند نسبت نیروی خیال است با حس و نسبت آن قوه با معانی مانند نسبت این نیرو [حس] با صورتهای محسوس است.<sup>۹۰</sup>

### معاد

نظریات ابن سینا درباره معاد و زندگی آن جهانی با اصول روان‌شناسی او پیوند استوار دارد. در *شفا* فصلی را به این مبحث اختصاص داده و سپس در نوشته‌های دیگری مانند

۹۰. النجاة، ۱۶۳.

رسالة اضحویة فی امر المعاد و کتاب المبدأ و المعاد نیز به آن پرداخته است. در این میان، مهم‌ترین نظریات وی را در این زمینه باید در شفا و رسالة اضحویة جست و جو کرد. ما در اینجا فشرده نظریات وی را می‌آوریم. ابن سینا از دو دیدگاه به مسأله معاد می‌نگرد: شرع و برهان. وی می‌گوید، معاد از یک سو امری است که از سوی شرع نقل شده و برای اثبات آن جز از راه شریعت و تصدیق خبر پیامبر راه دیگری نیست، یعنی درباره رستاخیز بدن‌ها و نیکی‌ها و بدیهایی که در آن جهان برای بدن‌ها یافت می‌شود. شریعت محمدی (ص) درباره سعادت و شقاوت از لحاظ بدن سخن را تمام کرده است. از سوی دیگر معاد مسأله‌ای است که از راه عقل و قیاس برهانی ادراک می‌شود و پیامبری نیز آن را تأیید کرده است، یعنی سعادت و شقاوتی که از راه قیاس برهانی برای روانها ثابت شده است، هر چند فهم ما اکنون از تصور آنها ناتوان است. اما خواهش حکیمان الهی برای دستیابی به این سعادت [روحانی] بیشتر از خواهش ایشان برای دستیابی به سعادت بدنی و جسمانی است، بلکه گویی ایشان، هر چند هم این سعادت به ایشان داده شود، توجهی بدان ندارند، آنهم در برابر سعادت‌تی که همانا نزدیکی به «حق نخستین»

است. ما به شناساندن این گونه سعادت و شقاوتی که ضد آن است می‌پردازیم، زیرا سعادت و شقاوت مربوط به تن، از سوی شرع، چنانکه شاید وصف شده است. هر نیروی نفسانی را خیری و شری ویژه آن است. مثلاً لذت و خیر شهوت آن است که کیفیتی محسوس و دلپذیر از حواس پنجگانه به آن برسد. لذت خشم نیز در پیروزی، لذت وهم و خیال در امید و لذت حافظه یادآوری چیزهای دلپذیر گذشته است. رنج هر یک از این نیروها هم ضد آن است و همه آن نیروها به گونه‌ای در این امر شریکند که آگاهی از پسندیدگی و دلپذیری همان خیر و لذت ویژه آن است و پسندیده هر یک از آنها بالذات و در حقیقت همانا دستیابی به کمالی است که در قیاس به آن یک کمال بالفعل است، اما درباره روان انسانی [نفس ناطقه] باید گفت که کمال ویژه آن این است که جهانی عقلی شود و در آن، صورت کل جهان و نظام معقول موجود در کل جهان نقش بندد و نیز خیری که در کل جهان هستی جریان دارد، که از مبدأ کل آغاز می‌شود و به جوهرهای شریف روحانی مطلق راه می‌برد، سپس به جوهرهای روحانی که به گونه‌ای به بدنها متعلقند و پس از آن به اجرام کیهانی با شکل‌بندیها و نیروهای آنها و به همین

سان تا برسد به جایی که همه هیأت هستی را در خود تمام کند. آنگاه به شکل جهانی معقول و همتای کلّ این جهان موجود در می‌آید و نکویی مطلق، خیر مطلق و زیبایی حق مطلق را مشاهده می‌کند، با آن یکی می‌شود، نقش الگو و هیأت آن را به خود می‌گیرد، در سلک آن در می‌آید و از جوهر آن می‌گردد. این حال در سنجش با دیگر کمالهای پسندیده که برای نیروهای دیگر یافت می‌شود، به مرتبه‌ای می‌رسد که زشت است گفته شود که بهتر و کامل‌تر از آنهاست، زیرا به هیچ روی نمی‌توان میان آنها از لحاظ برتری، کمال و کثرت و امور دیگری که مربوط به لذت بردن از مدرکات است، مقایسه کرد؛ اما از لحاظ دوام، چگونه می‌توان دوام ابدی را با دوام دگرگون‌شونده و تباه‌شونده مقایسه کرد؟ نیز از لحاظ شدت اتحاد [وصول] چگونه می‌توان کسی را که وصول او تنها از راه برخورد به سطوح است با حال کسی مقایسه کرد که به ژرفای جوهر آن که پذیرای اوست راه می‌یابد، چنانکه گویی او هموست، بی‌هیچ جدایی، زیرا عقل و عاقل و معقول یکی می‌شوند، یا تقریباً یکی می‌شوند<sup>۹۱</sup>. از سوی دیگر، ابن سینا در رساله اضحویة از

۹۱. الشفاء، الهیات (۲)، ۴۲۳-۴۲۴، ۴۲۵ و بقیة فصل

دیدگاه دیگری به مسأله رستاخیز و بعث بدن‌ها می‌نگرد و چنان می‌نماید که معاد جسمانی را نمی‌پذیرد و آنچه را در شریعت درباره لذت و رنج بدن‌ها در جهان دیگر آمده است، در شمار مجاز و استعاره می‌آورد و آنها را انگیزه‌ای برای تشویق عامه مردم به رفتار و کردار نیک و ترساندن ایشان از رفتار و کردار زشت می‌شمارد. وی می‌گوید: «شرایع برای خطاب عامه مردمان [جمهور] به آنچه می‌فهمند، آمده‌اند، تا آنچه را نمی‌فهمند از راه تشبیه و تمثیل، به فهم ایشان نزدیک کنند»<sup>۹۲</sup>. ابن سینا سرانجام، سعادت آن جهانی را، پس از جدا شدن روان از تن و آثار طبیعت و مجرد شدن آن، نگرش عقلی به سوی پروردگار جهان و روحانیانی که او را می‌پرستند و نیز نگرش به سوی جهان زبرین و رسیدن به کمال آن و لذت بسیار بردن از آن می‌داند و شقاوت آن جهانی را ضد آن می‌شمارد<sup>۹۳</sup>.

۹۲. رساله اضحویة، ۵۰ به بعد و همه فصل

۹۳. همان، ۱۱۸-۱۱۹

### نظریه شناخت

نظریه شناخت ابن سینا نیز در بنیاد آن ارسطویی است که در تفصیل و جزئیات می‌توان آن را مکمل نظریه شناخت ارسطویی به شمار آورد. بدیهی است که عناصر بینش نو افلاطونی در این زمینه نیز با بینش ارسطویی درهم آمیخته است. ابن سینا نظریه شناخت خود را نیز بر پایه اصول روان‌شناسی خود برپا می‌کند. چنانکه دیدیم، ابن سینا روان یا نفس انسانی را جوهری مجرد و نآمیخته با ماده می‌داند که تن و نیروهای آن را همچون کار افزارهایی به کار می‌گیرد. نفس از یک سو دارای نیروهای حیوانی بیرونی و درونی و از سوی دیگر دارای نیروهای ویژه روان انسانی (نفس ناطقه یا نطقیه) است. در این میان به گفته ابن سینا «ویژه‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی است که به کامل‌ترین نحو تجرید، از ماده مجرد شده‌اند»<sup>۹۴</sup>. ابن سینا این ویژگی انسان را «نیروی نظری» می‌نامد و «این نیرویی است که انسان دارای آن است به سبب پیوند با جنبه‌ای که بر فراز اوست تا از آن منفعل شود و بهره‌گیرد و از آن چیزهایی را بپذیرد؛ پس نفس ما دارای دو رو است: رویی به

۹۴. الشفاء، طبیعیات، نفس، ۱۸۴

سوی تن... و رویی به سوی مبادی عالی...، اما از جهت فرودین آن اخلاق پدید می‌آید و از جهت فرازین آن شناختها و دانشها پدید می‌آیند...، اما کار نیروی نظری این است که از صورتهای کلی مجرد از ماده نقش پذیرد. اگر اینها به خودی خود مجرد باشند، گرفتن صورت آنها از سوی نیروی نظری آسان‌تر است و اگر چنان نباشد، نیروی نظری آنها را از راه تجرید مجرد می‌سازد تا اینکه از علایق ماده چیزی در آنها بر جای نماند.<sup>۹۵</sup> از سوی دیگر، ابن سینا نیروهای نفس اندیشنده (ناطقه) را به دو بخش تقسیم می‌کند: کننده (عامله) و شناسنده (عالمه) و هر یک از آنها را به اشتراک نام یا همانندی نام یک «عقل» می‌نامد.<sup>۹۶</sup>

### نظریه عقلها

نظریه عقل و مراتب آن نزد ابن سینا با نظریه فارابی در این زمینه همانندی بسیار دارد که او نیز آن را از ارسطو می‌داند، در حالی که اصل آن به الکساندر افروودیسیاس (اسکندر افروودیسی) باز می‌گردد: عقل بالقوه (یا هیولانی)،

۹۵. همان، ۳۸-۳۹

۹۶. همان، ۳۷

عقل بالفعل، عقل مستفاد، عقل فعال<sup>۹۷</sup>. ابن سینا فشرده نظریه خود را درباره عقل چنین می‌آورد: نیروی نظری با صورتهای کلی مجرد از ماده، چند گونه پیوند دارد، زیرا چیزی که کارش این است که چیزی را بپذیرد، بالقوه یا بالفعل پذیرای آن است. پیوند نیروی نظری نیز با صورتهای کلی مجرد، گاه مطلقاً بالقوه است و در این هنگام عقل هیولانی نامیده می‌شود و این عقل در هر شخصی از نوع انسان وجود دارد و از آن رو «هیولانی» نامیده می‌شود که همانندی دارد با ماده نخستین (هیولانی الاولی) که به خودی خود دارای هیچ گونه صورتی نیست، اما می‌تواند موضوع هر صورتی گردد. گاه نیز نیروی نظری با صورتهای مجرد کلی گونه‌ای پیوند بالقوه ممکن دارد و این هنگامی است که در قوه هیولانی، کمالهای معقولهای نخستین دست می‌دهد که از رهگذر آنها و به وسیله آنها معقولات دومین به دست می‌آید. معقولات نخستین همان مقدماتی است که تصدیق به آنها بدون اکتساب و بی‌آنکه تصدیق‌کننده از این آگاه باشد که می‌تواند یک زمان از تصدیق آنها سر باز زند، دست می‌دهد، مانند اعتقاد به اینکه کل بزرگ‌تر از جزء

۹۷. قس: فارابی، رساله فی العقل، ۱۲ بی؛ نیز اسکندر افرویدی، ۳۱-۴۲

است، یا چیزهایی که با یک چیز مساویند، خود با هم مساویند. هنگامی که این اندازه از عقل در انسان تحقق یابد، «عقل بالملکه» نامیده می‌شود و نیز می‌تواند در مقایسه با عقل بالقوه «عقل بالفعل» نامیده شود، زیرا آن یکی نمی‌تواند چیزی را بالفعل تعقل کند، اما این دیگری می‌تواند، گاه نیز عقل با صورتهای مجرد دارای پیوند بالقوه کمالی است و این هنگامی است که به صورت معقول نخستین در آن حاصل شده، اما او آن را بالفعل مطالعه نمی‌کند و بالفعل به آن باز نمی‌گردد، بلکه چنان است که گویی آن صورتهای نزد وی ذخیره شده‌اند و هر گاه بخواهد می‌تواند آنها را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز آگاه باشد که آنها را تعقل می‌کند؛ در این هنگام «عقل بالفعل» نامیده می‌شود، زیرا هم تعقل کرده است و هم هر گاه بخواهد، بدون رنج و اکتساب آنها را تعقل می‌کند. اما این عقل نیز می‌تواند در مقایسه با عقلی که پس از آن می‌آید، عقل بالقوه نامیده شود. گاه نیز پیوند نیروی نظری با صورتهای مجرد کلی، بالفعل مطلق است، چنانکه صورت معقول در او حاضر است و می‌تواند آن را بالفعل مطالعه و تعقل کند و نیز تعقل کند که آن را بالفعل تعقل می‌کند؛ عقل در این هنگام «عقل مستفاد» نامیده

می‌شود؛ زیرا چنانکه خواهیم دید، عقل بالقوه به وسیله عقل دیگری به صورت بالفعل در می‌آید که آن عقل خودش همیشه بالفعل است [اشاره به عقل فعال است]. چون عقل بالقوه با این عقل گونه‌ای اتصال یابد، بالفعل در آن گونه‌ای از صورتها نقش می‌بندد که از بیرون به دست آمده است. اینها ست مراتب عقلهای نظری. «عقل مستفاد» واپسین مرحله‌ای است که جنس حیوانی و نوع انسانی بدان پایان می‌یابد.<sup>۹۸</sup>

چنانکه دیدیم، به نظر ابن سینا، هر بالقوه‌ای به وسیله سببی بالفعل می‌شود. در مورد اعمال عقل نیز چنین است؛ یعنی چیزی سبب می‌شود که معقولات از قوه به فعل در آیند. این چیز نیز خود باید عقل باشد، آنهم عقل بالفعل، زیرا اگر بالقوه می‌بود، امر تا بی‌پایان ادامه می‌یافت. ابن سینا این عقل را، در مقایسه با عقلهای بالقوه که آنها را بالفعل می‌سازد، «عقل فعال»<sup>۹۹</sup> می‌نامد، چنانکه «عقل هیولانی»<sup>۱۰۰</sup>

۹۸. النجاة، ۱۶۵-۱۶۶، قس: الشفاء، طبیعیات، نفس، ۳۹-۴۰

۹۹. ترجمه دقیق عربی عبارت یونانی nous poietikos نزد اسکندر افرویدی.

۱۰۰. ترجمه دقیق عربی عبارت یونانی nous hulikos نزد اسکندر افرویدی.

در قیاس با آن عقل منفعل و همچنین عقلی که در میان آنها قرار دارد، «عقل مستفاد»<sup>۱۰۱</sup> نامید می‌شود. نسبت و پیوند این عقل فعال با عقلهای بالقوه و معقولهای بالقوه ما، نسبت خورشید است به چشمان ما (که بالقوه بیننده‌اند) و نیز نسبت به رنگهایی که بالقوه دیدنیند. چون پرتو خورشید به چیزهای بالقوه دیدنی بتابد، آنها برای ما بالفعل دیدنی می‌شوند و چشم نیز بالفعل بیننده می‌گردد. اثر عقل فعال نیز چنین است؛ نیرویی از آن به چیزهای تخیل شده بالقوه سرازیر می‌شود و آنها را بالفعل معقول می‌سازد و به همان گونه که خورشید به خودی خود دیدنی است و سبب می‌شود که دیدنی بالقوه دیدنی بالفعل شود، این جوهر [یعنی عقل فعال] نیز به خودی خود معقول است و سبب می‌گردد که دیگر معقولات بالقوه، معقولات بالفعل شوند؛ اما از سوی دیگر، چیزی که بذاته معقول است، بذاته نیز عقل است و آن چیزی که بذاته معقول است، صورتی است مجرد از ماده. به ویژه اگر به خود مجرد باشد نه دیگری. این چیز همچنین عقل بالفعل است و بنابراین همیشه به خود،

۱۰۱. ترجمه عبارت یونانی *ho thurathen nous* (یعنی عقلی که از بیرون آمده است) نزد اسکندر افرودیسی.

معقول بالفعل و عقل بالفعل است<sup>۱۰۲</sup>. ابن سینا این عقل فعال را «بخشنده صورتها» [واهب الصور] می نامد. بدین سان برترین مرتبه شناخت عقلی، پیوستن عقل انسانی به عقل فعال است. چنانکه ابن سینا می گوید «استکمال تام در شناخت به وسیله اتصال [عقل انسانی] به عقل فعال است. اگر ما این ملکه را به دست آوریم و مانعی هم در میان نباشد، می توانیم هر گاه بخواهیم به آن متصل شویم، زیرا عقل فعال چیزی نیست که گاه غایب شود و گاه حاضر، بلکه بنفسه، همیشه حاضر است. این ماییم که با روی آوردن به امور دیگر، از آن غایب می شویم و هر گاه بخواهیم آن را حاضر می کنیم»<sup>۱۰۳</sup>. ابن سینا برترین مرتبه ویژه شناخت نظری را «حدس» می نامد و در این باره می گوید: «امور معقولی که در پی اکتساب آنها کوشش می شود، از راه حصول حد اوسط در قیاس به دست می آید. این حد اوسط نیز به دو نحو دست می دهد، گاه از راه «حدس» که کار ذهن است که به خودی خود حد اوسط را استنباط می کند... و گاه امور معقول از راه آموزش دست می دهد. مبادی آموزش

---

۱۰۲. النجاة، ۱۹۲-۱۹۳

۱۰۳. التعليقات علی حواشی...، ۹۵

هم حدس است و چیزها ناگزیر به حدس منتهی می‌شوند که دارندگان آن حدسها آنها را استنباط کرده و سپس به آموزندگان منتقل می‌کنند»<sup>۱۰۴</sup>.

ابن سینا در جای دیگری دربارهٔ «حدس» توضیح بیشتری می‌دهد و می‌گوید: «آموختن چه از سوی کسی غیر از آموزنده دست دهد، چه از سوی خود آموزنده متفاوت است، زیرا در میان آموزندگان کسی یافت می‌شود که به تصور نزدیک‌تر است، چون استعدادی که پیش از استعداد نامبرده در او یافت می‌شود، نیرومندتر است و اگر آن کس مستعد برای استکمال آنچه میان تصور و میان خودش است، باشد، این استعداد نیرومند «حدس» نامیده می‌شود. این استعداد در بعضی از انسانها شدید می‌گردد، چنانکه دیگر برای اتصال به عقل فعال نیز به بسیار آموختن ندارد. چنین کسی دارای استعداد شدیدی برای آن است، حتی چنان است که گویی هر چیزی را از نفس خودش می‌شناسد. این درجه برترین درجات این استعداد است و باید که این حالت عقل هیولانی، «عقل قدسی» نامیده شود و از جنس عقل بالملکه است، جز اینکه بسیار بلند پایه است و همهٔ انسانها در آن شریک

۱۰۴. الشفاء، طبیعیات، نفس، ۲۱۹-۲۲۰

نیستند... و تواند بود که برای یک انسان به خودی خودش حدس دست می‌دهد و در ذهن او، بدون آموزگار، قیاس شکل می‌گیرد؛ اما این از لحاظ کمی و کیفی متفاوت است. از لحاظ کمی از آن رو که نزد بعضی از انسانها شمار حدسِ حدهای اوسط بیشتر است؛ از لحاظ کیفی نیز از آن رو که برخی انسانها زمان حدسشان سریع‌تر است... و نیز ممکن است که شخصی در میان انسانها، نفسش از چنان شدت پاکی و اتصال به مبادی عقلی برخوردار باشد که حدس ناگهان در او شعله‌ور شود، یعنی پذیرش الهام عقل فعال در هر چیزی در وی پدید آید و صورتهایی که در عقل فعال از هر چیزی یافت می‌شود، یا ناگهانی یا اندک اندک در ذهن وی نقش می‌بندد، انهم نه به گونه‌ای تقلیدی، بلکه به ترتیبی که مشتمل بر حدهای اوسط است... این گونه‌ای از پیامبری است، بلکه برترین نیروهای پیامبری است و شایسته‌تر آن است که این نیرو، نیرویی قدسی نامیده شود. این برترین مراتب نیروهای انسانی است.<sup>۱۰۵</sup> در اینجا شایان گفتن است که ابن سینا به احتمال بسیار مبانی نظریه خود را درباره «حدس» از ارسطو الهام گرفته است.

---

۱۰۵. النجاة، ۱۶۶-۱۶۸

ارسطو در نوشته‌اش به نام «تحلیلهای پسین یا دومین» (کتاب برهان) به کوتاهی به این نکته اشاره می‌کند و می‌گوید: «اما تیزهوشی، یک درست به هدف زدن یا حدس درست [یونانی: یوستاخیا<sup>۱۰۶</sup>] حدّ اوسط است در ناچیزترین زمان (یا بی‌درنگ). مانند کسی که می‌بیند که ماه سوی روشنش را همیشه به خورشید دارد و زود در می‌یابد که به چه علت چنین است، بدین علت که روشنابیش از سوی خورشید است»<sup>۱۰۷</sup>.

### جریان شناخت

مراحل شناخت نیز نزد ابن سینا، پیش از هر چیز رنگ ارسطویی دارد. شناخت از راه ادراک حسی یا ادراک عقلی دست می‌دهد. ابن سینا بر اهمیت ادراک حسی در جریان شناخت تأکید می‌کند. ادراک به طور کلی عبارت است از «پیدایش صورت آنچه ادراک می‌شود در ذات ادراک کننده»، اما در ادراک به وسیله حواس «ناگزیر فعلی در کار است و

106. Eustokhia

۱۰۷. ارسطو، «تحلیلهای پسین یا دومین» (*Analytica posteriora*)، کتاب ۱، فصل 34، 10-14 b 89، فس: منطق، ۴۰۶/۲، «التحلیلات الثانیة»؛ و اما الذکاء فهو حَسَن حدس ما یکون فی وقت لایؤاتی للبحث عن الاوساط...

انفعالی»<sup>۱۰۸</sup>. درست است که هر که حسی را از دست دهد، شناختی را از دست داده است، یعنی شناختی را که آن حس انگیزه پیدایش آن در نفس می‌شود<sup>۱۰۹</sup>، اما از سوی دیگر ادراک حسی به تنهایی برای اثبات واقعیت بیرونی کافی نیست، زیرا «کار حواس فقط احساس است، یعنی پیدایش صورت محسوس در آنها، اما اینکه بدانیم که آن محسوس دارای هستی بیرونی (عینی) است کار عقل یا وهم است»<sup>۱۱۰</sup>. ابن سینا برعکس ایدالیستهای دورانها جدید، هرگز واقعیت برون ذهنی را انکار نمی‌کند و آن را مسلم می‌شمارد و همواره «اعیان» یعنی واقعیات بیرونی را در برابر «اذهان» یعنی واقعیت درون ذهنی قرار می‌دهد. موجودات یا محسوسند یا معقول. ادراک کار نفس است، یعنی احساس چیز محسوس و انفعال از آن. زیرا گاه روی می‌دهد که حاسه از چیز محسوس منفعل می‌شود، اما نفس از آن غافل است و بنابراین آن چیز نه محسوس است نه ادراک شده. نفس صورتهای محسوس را به وسیله حواس و صورتهای

---

۱۰۸. التعلیقات، ۶۹.

۱۰۹. الشفاء، منطق، برهان، ۲۲۰.

۱۱۰. التعلیقات، ۶۸.

معقول آنها را به میانجی صورتهای محسوس آنها، ادراک می‌کند، یعنی معقولیت آن صورتهای را از محسوسیت آنها بیرون می‌کشد و باید که معقول آن صورتهای مطابق با محسوس آنها باشد و گرنه معقول آنها نیست. انسان نمی‌تواند معقولیت چیزها را بدون میانجی محسوسیت آنها ادراک کند و این به سبب نقصان نفس است و نیازمندی او به ادراک صورتهای معقول به میانجی صورتهای محسوس. دست دادن شناختها برای انسان از جهت حواس است و حواس راههایی هستند که نفس انسانی شناختها را از آنها به دست می‌آورد<sup>۱۱۱</sup>. آنچه محتوای شناخت ما به اشیاء را تشکیل می‌دهد، وجود ذهنی آنهاست. مسأله وجود ذهنی که در دورانهای متأخر درباره آن بسیار سخن گفته شده است، نزد ابن سینا از بدیهیات و امری مسلم است. وی می‌گوید: «هر صورتی را که من ادراک می‌کنم، هنگامی آن را ادراک می‌کنم که نگاره [مثال] آن در من پدید آمده باشد، زیرا اگر ادراک من به هستی در خود آن در واقعیت بیرونی می‌بود، آنگاه من تنها هر چیز موجودی را ادراک می‌کردم و نمی‌توانستم معدومها را ادراک کنم. زیرا فرض

من این بود که ادراک من به آن سبب وجود در خود آن می‌بود و این هر دو محال است، زیرا ما معدومهای در واقعیت بیرونی [اعیان] را ادراک می‌کنیم، اما ای بسا موجودهای در واقعیت بیرونی را ادراک نمی‌کنیم. پس شرط ادراک آن است که وجود (چیز ادراک شده) در ذهن من باشد<sup>۱۱۲</sup>. ابن سینا، در جای دیگری درباره نحوه انتزاع عقلی می‌گوید: «اینکه می‌گویند که عقل صورتهای موجودات را انتزاع می‌کند و آنها را در خودش استوار می‌سازد، به معنای آن نیست که عقل آن صورتهای و ذوات را، چنانکه در خود هستند، منتزع می‌کند، بلکه معنی آنها را تعقل می‌کند و آن معنی را در خود استوار می‌سازد. آن موجودات (چه جوهر باشند چه عرض) معقولشان در نفس، عرض است، زیرا در نفسند، اما نه همچون جزئی از آن؛ و نیز خود آن موجودات صورتهایی برای نفس یا عقل نمی‌شوند – چنانکه گروهی می‌گویند – بلکه معانی آنها صورتهایی برای نفس و عقلند»<sup>۱۱۳</sup>، زیرا «حقیقت چیزی و وجود آن حقیقت، غیر از معقولیت آن حقیقت است، پس فرق است میان وجود و

---

۱۱۲. همان، ۷۹.

۱۱۳. همان، ۷۳.

معقولیت»<sup>۱۱۴</sup>. شناخت راستین، از دیدگاه ابن سینا، شناخت عقلی است، زیرا «ادراک عقل نسبت به معقول، نیرومندتر از ادراک حس نسبت به محسوس است، چون عقل امری ماندگار است و کلی را ادراک می‌کند و با آن متحد می‌شود و به گونه‌ای همان امر می‌گردد و آن را در کنه و نه در ظاهرش ادراک می‌کند، اما حس در برابر محسوس خود چنین نیست»<sup>۱۱۵</sup>. اما در رهگذر ادراک معقولات ما با دو جریان سر و کار داریم: شناخت تصویری و شناخت تصدیقی. ابن سینا هر دو جریان را اینگونه توضیح می‌دهد: تصور معقولات با میانجی حس به یک گونه دست می‌دهد. حس صورتهای معقولات را می‌گیرد و آنها را به نیروی خیال واگذار می‌کند و آن صورتهای موضوعاتی برای فعالیت عقل نظری ما می‌شوند. مثلاً بسیاری صورتهای از انسانهای محسوس، از رهگذر حس گرفته می‌شوند، عقل آنها را با عوارض گوناگون و متخالف می‌یابد، مانند اینکه زید را با ویژگیهایی از رنگ، شکل و هیأت اندامها می‌یابد که نزد عمرو و مختصات دیگری غیر از آنها یافت می‌شود. آنگاه

---

۱۱۴. همان، ۱۴۶

۱۱۵. النجاة، ۲۴۶

عقل به این عوارض روی می‌آورد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند، چنانکه گویی این عوارض متخالف را پوست می‌گیرد و کنار می‌نهد تا اینکه به معنای مشترک میان آنها می‌رسد که در آن دیگر اختلافی میانشان نیست و بدین سان صورت انسان مشترک میان آنها را تصور می‌کند. اما از سوی دیگر، تصدیق معقولات از رهگذر حس به ۴ گونه دست می‌دهد: نخست بالعرض، دوم با قیاس جزئی، سوم با استقراء و چهارم با تجربه. آنچه بالعرض دست می‌دهد، معانی مفرد معقول مجردی از آمیزه حسی و خیالی است که از راه ادراک حسی به دست می‌آید. سپس عقل به جدا کردن برخی از برخی دیگر و ترکیب برخی با برخی می‌پردازد و در پی آن احکام عقل بالفطره درباره برخی از آنها به میان می‌آید و درباره برخی نیز از برهان یاری می‌گیرد. اما بخش اول از این دو جریان از راه اتصال عقل به آن روشنایی است که از سوی آفریدگار بر روانها و طبیعت جاری می‌شود و عقل فعال نام دارد. کار این عقل آن است که عقل بالقوه را فعلیت می‌بخشد، ولی با وجود این حس گونه‌ای مبدأ بالعرض آن است، اما بخش دوم از آن دو جریان چنین است که عقل از «حد اوسط» یاری می‌گیرد و

چون حد اوسط به دست آمد، معقول تصدیق شده، درست مانند اکتساب اولیات یا بدیهیات و به نیروی آن مبدأ حسی، به دست می‌آید...، اما آنچه از راه قیاس جزئی حاصل می‌شود، این است که عقل نزد خود یک حکم کلی دربارهٔ جنس دارد و آنگاه افراد یا اشخاص نوع آن جنس را احساس می‌کند، سپس صورت نوعی را از آن تصور می‌کند و آن حکم را بر نوع حمل می‌کند و از این راه معقولی را که قبلاً داشته است، به دست می‌آورد، اما آنچه از راه استقراء به دست می‌آید، چنان است که بسیاری از اولیات [یعنی قضایا و مقدماتی که از جهت نیروی عقلی برای انسان دست می‌دهد، بی‌آنکه سبب دیگری جز خود آنها موجب تصدیق شود، مانند اینکه کلّ از جزء بزرگ‌تر است، چنانکه گویی تصدیق به آنها در سرشت عقل است] نخست برای عقل از رهگذری که بدان اشاره شد، آشکار نشده است، اما چون عقل جزئیات آن را استقراء کند، از یک اعتقاد کلی آگاه می‌شود، بی‌آنکه البته استقراء حسی و جزئی موجب آن اعتقاد کلی باشد، بلکه تنها آگاه کننده از آن است، مانند اینکه دو چیز مماس با یک چیز دیگر، در حالی که آن دو مماس نیستند، موجب تقسیم آن چیز می‌شوند. ای بسا

این نکته در نفس دانسته و استوار نیست. اما چون جزئیات آن را حس کند، عقل از آن آگاه و به آن معتقد می‌شود، اما آنچه از راه تجربه دست می‌دهد، چنان است که گویی آمیزه‌ای از قیاس و استقراء است، ولی از استقراء استوارتر است و صرفاً از راه اولیات دست نمی‌دهد، بلکه از راه اموری است که از رهگذر حس به دست آمده‌اند و تجربه مانند استقراء نیست، زیرا استقراء از جهت برچیدن جزئیات در اینجا و آنجا، موجب شناخت کلی یقینی نمی‌شود (هر چند می‌تواند آگاه کننده باشد)، اما تجربه موجب آن می‌گردد. تجربه چنان است که بیننده و احساس کننده‌ای چیزهایی را از یک نوع می‌بیند و احساس می‌کند که در پی آن فعل و انفعالی روی می‌دهد و چون این کار بارها و بارها تکرار می‌شود، عقل حکم می‌کند که این چیز ذاتی شیء است و در آن امری اتفاقی نیست، زیرا امر اتفاقی دوام ندارد. این چنان است که ما حکم می‌کنیم که سنگ مغناطیس آهن را می‌رباید... این گونه‌ها از راه حس، شناخته‌های بسیاری به ما می‌دهند. مبادی شناخت بسیارند و تجربه یکی از آنهاست. چه در آن آمیزه‌ای از استقراء حسی و قیاس عقلی است، بر پایهٔ اختلاف آنچه بالذات است و آنچه بالعرض. اینها

نحوه‌هایی‌اند که عقل از رهگذر حس به یک شناخت تصدیقی می‌رسد.<sup>۱۱۶</sup>

در اینجا شایسته است که به نظریه ابن سینا درباره «کلیات» [مفاهیم کلی] اشاره کنیم. این مسأله هم با هستی‌شناسی و هم با نظریه شناخت او در پیوند است. موضع‌گیری او در این باره، به اصطلاح فیلسوفان اسکولاستیک سده‌های میانه، نه «نامگرایی» [نومینالیسم<sup>۱۱۷</sup>] صرف است و نه «واقعیت‌گرایی» [رنالیسم<sup>۱۱۸</sup>] محض، بلکه به هر دو برداشت گرایش دارد، هر چند جنبه نامگرایی آن مسلط‌تر است. وی از یک سو صریحاً می‌گوید که «معنی کلی جز در ذهن وجود ندارد و شاید که به صورت فرد یا شخص یگانه‌ای تحقق یابد و موجودی کلی (عام) بماند، چه نگاه دیگر عام نخواهد بود... مانند حیوان که معنایی عام [کلی] است و در واقعیت بیرونی [عین] موجود یگانه‌ای که حیوان مطلق باشد، یافت نمی‌شود، بلکه اگر موجود شود، هنگامی خواهد بود که وجودش به یکی از انواع زیر آن

۱۱۶. الشفاء، منطق، برهان، ۲۲۲-۲۲۴

117. Nominasisme.

118. Réalisme

تخصص یابد و آنگاه یا انسان می‌شود یا اسب یا چیزی غیر از این دو و تخصص ناگزیر به وسیله فصل مقومی برای نوع دست می‌دهد، مانند گویایی [نطق، برای انسان] و شیبه کشیدن [برای اسب]<sup>۱۱۹</sup>. ابن سینا در دانشنامه نیز به روشنی می‌گوید: «پس پدید آمد که معنی کلی از آن جهت که کلی است، موجود نیست الا اندر اندیشه و اما حقیقت [یعنی ماهیت] وی موجود است هم در اندیشه و هم بیرون از اندیشه، زیرا که حقیقت مردی [انسانیت] و سیاهی موجود است هم در اندیشه و هم بیرون اندیشه، اندر چیزها. و اما آنکه یکی مردمی بود یا یک سیاهی بود و وی بعینه موجود بود اندر همه تا کلی بود، این را وجود نیست البته»<sup>۱۲۰</sup>. و باز می‌گوید: «دانسته‌ای که معنی عام [کلی] که خاص [جزئی] شود یا به فصل بود یا به عرض، باید بدانی که فصل و عرض اندر جدا شدن [منفرد شدن] و هست شدن [تحقق عینی یافتن] معنی عام اندر آیند ولیکن اندر ماهیت [حقیقت] وی اندر نیابند»<sup>۱۲۱</sup>. از سوی دیگر، در نجات نیز مسأله «کلی» را

---

۱۱۹. التعلیقات، ۶۴.

۱۲۰. دانشنامه علانی، الهیات، ۴۱.

۱۲۱. همان، ۴۲.

به شکل دیگری مطرح می‌کند و می‌گوید: «معنی کلی از آن جهت که طبیعتی است و معنایی، مانند انسان از آن جهت که انسان است، چیزی است و از آن جهت که عام یا خاص، یکی یا بسیار است (چه بالقوه چه بالفعل)، چیز دیگری است. زیرا تنها از آن حیث که انسان است بدون هیچ شرط دیگری، البته چیزی است و سپس عموم و خصوص یا یک بودن یا بسیار بودن آن، شرطی است زاید بر انسان بودن او... پس انسانیت از جهت انسانیت (نه بالقوه نه بالفعل) عام یا خاص نیست... از یک سو به انسانیت «کلی» گفته می‌شود بدون شرطی و از سوی دیگر کلی گفته می‌شود به شرط آنکه به نحوی از انحاء درباره افراد بسیاری گفته شود. به اعتبار نخست، کلی در اشیاء بالفعل موجود است و محمول بر هر یک از آنهاست، اما نه از آن رو که بالذات یکی است یا بسیار، زیرا از جهت انسانیت چنین نیست، اما اعتبار دوم، دو وجه دارد: یکی اعتبار قوه در وجود، دوم اعتبار قوه، اگر بر صورت معقول از آن افزوده شود، اما اعتبار قوه در وجود چنان است که انسانیتی موجود باشد و آن بالقوه عیناً بر هر فردی محمول شود و از یکی به دیگری منتقل گردد، بی‌آنکه ذات یا ماهیت آن اولی تباه شود، بلکه تنها آنچه خاص

اوست تباه می‌گردد، در حالی که خود انسانیت در وجود بالفعل یک چیز است که یک زمان بر هر فردی حمل می‌شود. یک چنین کلی در واقعیت بیرونی (اعیان) وجود ندارد، اما اعتبار قوه به معنای دوم، در واقعیت بیرونی موجود است، زیرا معنی انسانیت در زید، اگر با صورت معقول مأخوذ از آن، مقایسه شود، آنچه از آن معقول است، حمل بر آن زید شایسته‌تر نیست تا بر عمرو... بلکه مطابق با همه است. پس کلی عام، در هستی [بیرونی] یافت نمی‌شود، بلکه وجود کلی عام بالفعل فقط در عقل است و آن صورتی است در عقل که نسبت آن به بالفعل یا بالقوه، در هر فردی یکی است، اما آن کلی که در قضا یا و مقدمات یافت می‌شود، از نوع اول است [یعنی کلی بلا شرط]،<sup>۱۲۲</sup>.

### گرایش عرفانی

ابن سینا در پیروی اصولی از بینش ارسطویی، پیش از هر چیز فیلسوفی است عقل‌گرا، به ویژه عقل به معنایی که وی در نظام فلسفی خود همواره در نظر دارد. اما از سوی دیگر، در میان آثار اصیل وی چند نوشته یافت می‌شوند که وی در

۱۲۲. النجاة، ۲۲۰-۲۲۱، قس: الشفاء، منطق، مدخل، ۶۵: کلی طبیعی، منطقی و عقلی، یا پیش از کثرت، در کثرت و پس از کثرت

آنها کوشیده است مراحل سیر و سلوک شناخت عقلی انسان دانا را در قالب رمز و استعاره بیان کند. مهم‌ترین این نوشته‌ها، رساله‌ی *حی بن یقظان* [زنده پور بیدار]، رساله‌ی *طیر* و رساله‌ی *سلامان و ابدال* است. در کنار اینها قصیده‌ی *عینیة* وی درباره‌ی سرنوشت روان (نفس) انسانی قرار دارد. از اینها گذشته، ابن سینا ۳ بخش پایانی آخرین نوشته‌ی خود، *اشارات* و *تنبیها* را نیز «فی البهجة و السعادة» و «فی مقامات العارفين» و «فی اسرار الآيات» عنوان داده است [نمط هشتم، نهم و دهم]. وی در این بخشها، هنگامی که سخن از «عارف» به میان می‌آورد، تعبیرات و تمثیلهای عرفانی را به کار می‌برد. در آغاز نمط نهم از *اشارات* می‌خوانیم که «عارفان را در زندگی این جهانی، غیر از دیگران، مقامات و درجاتی است ویژه‌ی آنان، چنانکه گویی هر چند هنوز در جامه‌های بدنهایشانند، آنها را فرو نهاده و از آنها برهنه شده‌اند و روی به عالم قدس آورده‌اند. ایشان را کارهایی است نهانی در میان خودشان و کارهایی است آشکار که منکران را ناخوشایند است و آنانی که آن کارها را می‌شناسند، آنها را بزرگ می‌دارند»<sup>۱۲۳</sup>. آنگاه ابن سینا در وصف زاهد، عابد و

عارف می‌گوید: آن کس که از متاع جهان و خوشیهای آن روی بر تافته است، «زاهد» نامیده می‌شود و آن کس که به کار عبادات از نماز و روزه و مانند اینها بپردازد، «عابد» نام دارد و آن کس که اندیشه خود را به سوی قدس جبروت می‌گرداند و همواره چشم به راه تابش نور حق در نهانی‌ترین درون (سر) خویش است، «عارف» نامیده می‌شود.<sup>۱۲۴</sup> ویژگی عارف در این است که «وی حق نخستین را می‌خواهد، نه برای چیزی جز او و هیچ چیز را بر شناخت [عرفان] وی برتری نمی‌دهد. پرستش تنها برای او ست، زیرا وی شایسته پرستش است و این پرستش پیوندی شریف با حق نخستین است»<sup>۱۲۵</sup>. با وجود این گفته‌ها و اظهارات همانند آنها در چند نوشته دیگر ابن سینا، دشوار می‌توان گفت که وی گرایشهای عرفانی به معنای ویژه آنها داشته است، چنانکه نزد چهره‌های برجسته تصوف و عرفان نظری و عملی (کسانی مانند جنید، بایزد بسطامی و بعدها ابن عربی) یافت می‌شود. وی بی‌شک با اصول عرفان نظری گذشته و دوران خودش آشنا بوده است. نامه‌نگاریهای او با ابوسعید

---

۱۲۴. همان، ۷۹۹/۳-۸۰۰

۱۲۵. همان، ۸۱۰/۳

ابوالخیر (۳۵۷-۴۴۰ق/۹۶۷-۱۰۴۹م) عارف و صوفی بزرگ همزمانش، گواهی است بر آنکه وی شیوه و بنیش عرفانی را ارج می‌نهاده است، اما آنچه را درباره دیدار ابن سینا و ابوسعید گفته شده است، نمی‌توان واقعیت تاریخی دانست. پس از این دیدار گویا چون شاگردان ابن سینا از وی پرسیدند که: شیخ [یعنی ابوسعید] را چگونه یافتی؟ گفت: هر چه من می‌دانم او می‌بیند و چون از ابوسعید پرسیدند که بوعلی را چون یافتی؟ گفت: هر چه ما می‌بینیم او می‌داند.<sup>۱۲۶</sup> این دیدار و گفت‌وگو از آنجا ساخته شده است که یک فیلسوف را با یک عارف روبه‌رو کنند و در دهان هر یک سخنی را بنهند که در خور وضعیت و مقام اوست.<sup>۱۲۷</sup>

اکنون، چنانکه دیدیم، نظام فلسفی ابن سینا، در کل آن، نظامی است عقل‌گرایانه (راسیونالیست)، که زیر ساخت آن پیش از هر چیز ارسطویی است، که جابه‌جا با عناصر بینش نوافلاطونی در هم آمیخته است. از سوی دیگر، چنانکه دیدیم، ابن سینا کامل‌ترین مرحله جریان شناخت را به «حدس» باز می‌گرداند و این مفهوم را در چارچوب دقیق

۱۲۶. محمدبن منور، ۱۵۹

۱۲۷. نک: فریتس مایر، به ویژه ص 26-28

منطقی آن قرار می‌دهد که همانا یافتن «حد اوسط» در قیاس است. منطق ارسطو را می‌توان داربست اندیشه‌های فلسفی ابن سینا به شمار آورد. در این اندیشه‌های یک‌پارچه استدلالی و برهانی، عناصر عاطفی و شهودی نقش تعیین‌کننده‌ای ندارد، هر چند ساختار وجودی ابن سینا از اینگونه عناصر نیز برخوردار بوده است. پیوستن به عقل فعال، واپسین مرحله کوشش شناسنده عقل انسانی است و این پیوند با عقل فعال نیز از رهگذر کوشش عقلانی دست می‌دهد و نقش قیاس منطقی در سراسر این جریان، تعیین‌کننده است. ابن سینا در پایان یک نوشته فارسی خود این نکته را آشکارا بر زبان می‌آورد و با نمونه‌سازی از استعدادها و نبوغ خودش می‌گوید: «دانسته آمده است که مجهولات را به حد اوسط به جای آرند و حد اوسط یا از تیزی فهم افتد، که حدس اندر نفس افکند و آن از آراستگی نفس بود مر اثر پذیرفتن را از عقل فعال، یا از معلمی افتد... شاید که یکی بود که بیشتر چیزها را به «حدس» به جای آورد و اندکی حاجت بود ورا به معلم و شاید که کسی بود نادر که چون بخواهد، بی‌معلم اندر یک ساعت از اوایل علوم به ترتیب حدسی تا به آخر برسد، از نیک پیوندی وی به

عقل فعال، تا او را خود هیچ اندیشه نباید کردن و چنین پندارد که از جایی اندر دل وی همی افکنند، بلکه حق خود این بود. و این کس باید که اصل تعلیم مردمی از وی بود [اشاره به پیامبری است]. و این عجب نباید داشتن که: ما کس دیدیم [اشاره ابن سینا به خودش است] که ورا این منزلت [یعنی منزلت پیامبری] نبود و چیزها به اندیشه و به رنج آموختی، ولیکن به قوت حدس، از رنج بسیار مستغنی بود و حدس وی در بیشتر چیزها موافق آن بودی که اندر کتابها ست. پس ورا به بسیار خواندن کتابها رنج نبایستی بردن و این کس را به ۱۸ یا ۱۹ سالگی، علوم حکمت از منطق و طبیعیات و الهیات و هندسه و حساب و هیات و موسیقی و علم طب و بسیار علمهای غامض، معقول شد، چنانکه دیگری چون خویشتن ندید. پس از آن سپس سالها بماند و چیزی بیشتر نیفزود بر آن حال اول و دانند که هر یکی از این علمها سالها خواهد به آموختن<sup>۱۲۸</sup>.

درباره گرایش عرفانی ابن سینا و نیز برداشتهای عرفانی از برخی از نوشته‌های او سخن بسیار گفته شده و حتی سخن از «تصوف» ابن سینا به میان آمده است. در اینجا شایان

۱۲۸. دانشنامه علانی، طبیعیات، ۱۴۱-۱۴۵

گفتن است که دو تن از پژوهشگران برجسته معاصر در عرفان و فلسفه اسلامی، دربارهٔ بینش و گرایش عرفانی ابن سینا دو برداشت کاملاً مختلف و متضاد دارند. از یک سو آن ماری گواشون، ابن سینا شناس برجسته فرانسوی، در نوشته‌ای که به پژوهش دربارهٔ رسالهٔ *حی بن یقظان* ابن سینا اختصاص داده است. هر گونه تفسیر عرفانی، باطنی و غنوصی (گنوستیک<sup>۱۳۰</sup>) از این اثر را منکر می‌شود و می‌کوشد که مضمون این رساله را به یاری نوشته‌های عمده فلسفی ابن سینا توضیح دهد. وی به گفتهٔ شارح فارسی رسالهٔ *حی بن یقظان* (که احتمالاً جوزجانی شاگرد وی بوده است) استناد می‌کند که در پایان شرح خود<sup>۱۳۰</sup> می‌گوید: «باید دانستن که این مسأله‌ها که اندرین رسالت یاد کرده آمد، از هر یکی نشانی است و اما تمامی پیدا کردن این، اندر کتابهای بزرگ یاد توان کردن و خواجه رئیس *حجة الحق* (رحمة الله علیه) خود اندر کتاب *الشفاء* یاد کرده است و مختصر آن اندر کتاب *دانشنامهٔ علائی*<sup>۱۳۱</sup>. گواشون به این

129. Gnostique

۱۳۰. ابن سینا، *حی بن یقظان*، ۸۷۱۳۱. گواشون، «تمثیل یا گزارش حی بن یقظان»، (*Le récit de Hayy ibn*)14-15, 66. (*Yaqszān...*)

نتیجه می‌رسد که «همه معانی متن، اگر جمله به جمله و غالباً واژه به واژه مقابله می‌شدند، می‌توانستیم آنها را در آثار فلسفی ابن سینا، آثار چاپ شده معروف، بیابیم. من در همه اینها نشانی از غنوص نمی‌یابم»<sup>۱۳۲</sup>. اما از سوی دیگر پژوهشگر برجسته دیگر فرانسوی، به ویژه در عرفان اسلامی، هانری کربن که در کنار پژوهشهای ارزشمند خود درباره فلسفه و عرفان اسلامی، دلبستگی ویژه‌ای به عرفان ایرانی دارد، به نوبه خود رساله *حی بن یقظان* را ویراسته، به فرانسه ترجمه کرده و درباره آن و دو نوشته تمثیلی دیگر ابن سینا (*رساله طیر و سلامان و ابسال*) به پژوهش تأویلی عرفانی - غنوصی ویژه‌ای پرداخته است و به نتایجی کاملاً متضاد با نتیجه‌گیریهای گواشون رسیده است («ابن سینا و تمثیل عرفانی، مطالعه‌ای درباره سلسله تمثیلهای ابن سینا»<sup>۱۳۳</sup>). کربن در پیروی از روش ویژه خود در بررسی آثار عرفانی - تمثیلی، پیش از هر چیز به شارحان *حی بن یقظان* ابن سینا خرده می‌گیرد که ایشان «یک نقص مشترک دارند و آن اینکه می‌کوشند نمادها (سَمْبَلها)ی ابن سینا را به

---

۱۳۲. همان، ۹

133. *Avicenne et le récit visionnaire.*

یاری یک «گد» کشف رمز کنند و به نحوه ادراکی کاملاً مختلف که داده‌های حسی یا خیالی را در می‌یابد و آنها را به صورت نمادها تغییر شکل می‌دهد، توجه ندارند. به جای اینکه داستان را به صورت تغییر شکل یا استحاله اندیشه‌ای آن در نظر گیرند، آن را به اصطلاح به عقب بر می‌گردانند و ادراکهای سمبلیک را به شواهد و قضایای شناخت طبیعی (شناختی که در رساله‌های تعلیمی یافت می‌شود) باز می‌گردانند. در حالی که می‌کوشند که نمادها (سمبلها) را به شواهد عقلانی دوباره دگر شکل کنند، با این کار آنها را تا مرتبه استعاره‌ها تنزل می‌دهند...<sup>۱۳۴</sup>. در اینجا باید یادآور شد که کربن میان نماد (سمبل<sup>۱۳۵</sup>) و استعاره (الگری<sup>۱۳۶</sup>) فرق می‌نهد. به نظر وی فرق بنیادی میان استعاره و نماد در این است که «اولی یک عمل عقلانی است که نه گذرگاهی به یک پهنه نوین از هستی را در بردارد، نه گذرگاهی به یک ژرفای نوین آگاهی. تجسمی است در همان سطح از آگاهی، از آنچه می‌تواند قبلاً به نحو دیگری کاملاً شناخته شده

---

۱۳۴. همان، ۱/۱۷۴

۱۳۵. Symbole

۱۳۶. Allégorie

باشد. اما نماد [سمبل] از پهنه دیگر آگاهی خبر می‌دهد، غیر از بداهت عقلی، این «رمز» یک راز است، تنها وسیله برای گفتن چیزی که به نحو دیگری نمی‌تواند فهمیده شود؛ هرگز یک‌بار برای همیشه «توضیح داده شده» نیست، بلکه همواره باید آن را از نو رمزگشایی کرد، همان گونه که یک قطعه کامل موسیقی یک بار برای همیشه رمزگشایی نمی‌شود، بلکه همیشه اجرای نوین را طلب می‌کند.<sup>۱۳۷</sup>

روش دیگری که کربن در تفسیر عرفانی آثار تمثیلی ابن سینا به کار می‌گیرد، روش «تأویل» است، آنهم نه تأویل یک متن، بلکه آنچه که خودش آن را «تأویل روح» می‌نامد.<sup>۱۳۸</sup>

تأویل به نظر کربن «اساساً ادراک نمادین [سمبلیک] است، دگر شکل‌سازی یا استحاله هر آنچه مرئی است به صورت نمادها، بینش درونی یا شهودی یک ماهیت یا یک شخص است در یک نگاره [ایماژ] که نه کلی منطقی است، نه نوع محسوس، و برای معنی دادن آنچه که باید معنی بدهد، جانشین‌ناپذیر است»<sup>۱۳۹</sup>. از سوی دیگر «تأویل شکوفایی

۱۳۷. «خیال خلاق در تصوف ابن عربی» (L'imagination créatrice...).

۱۳۸. «ابن سینا و تمثیل...» (Avicenne et...), 1/179.

۱۳۹. همو، «خیال خلاق...»، 13.

نمادها را از پیش فرض می‌کند و افزار خیال فعال است که همزمان نمادها را شکفته می‌سازد و احساس می‌کند.<sup>۱۴۰</sup> کربن با این پیش فرضها به تفسیر حی بن یقظان و نوشته‌های تمثیلی دیگر ابن سینا می‌پردازد و تصویری از آنها به دست می‌دهد که با تفاسیر شارحان دیگر آنها، از جمله شاگردان ابن سینا، به کلی متفاوت است. اکنون می‌توان پرسید که آیا ابن سینا واقعاً دارای اندیشه‌های غنوصی (گنوستیک) بوده است؟ بی‌گمان نه! چنانکه گفتیم، ابن سینا فیلسوفی عقل‌گرا است. اگر هم بتوانیم نزد وی از «عرفان» سخن بگوییم، این یک «عرفان عقل‌گرایانه» (راسیونالیست) است، عرفانی است که با جذب و شور و شطح صوفیانه و با طوری «ورای طور عقل» سر و کار ندارد، بلکه عرفانی است زاییده مستی عقل، عقلی که از محدودیتهای وجودی خود آگاه می‌شود و بر آشفته می‌گردد، می‌کوشد گریبان خود را از چنگ «مقال» برهاند و به «خیال» پناه برد، زیرا شناخت حقیقی از راه گفت و گو آموختن دست نمی‌دهد، بلکه از راه «مشاهده» دست یافتنی است، پس باید از «رسیدگان به عین» شد نه از «شنوندگان

آثر،<sup>۱۴۱</sup> یافتن اینگونه تعبیرات نزد ابن سینا شگفتی ندارد. زیرا وی در متن بنیش عقلانی فلسفی خود نیز به گونه‌ای «نمی‌دانمی» (آگنوستی سیسم<sup>۱۴۲</sup>) می‌رسد و تا مرز به اصطلاح گونه‌ای «پدیده‌گرایی» (فنونالیسم<sup>۱۴۳</sup>) عینی در فلسفه دورانهای جدید پیش می‌رود، یعنی آن گرایش فلسفی که شناخت انسانی را محدود به داده‌های حسی، یعنی جهان پدیده‌ها می‌کند، هر چند حقیقت و واقعیت آنها را منکر نمی‌شود، بلکه فقط آنها را ناشناختنی می‌شمارد (فنونالیسم ابژکتیو). ابن سینا نیز در اعترافی صادقانه می‌گوید: «آگاهی یافتن از حقایق چیزها در توانایی انسان نیست. ما از اشیاء جز خواص، لازمها و اعراض آنها را نمی‌شناسیم، ما فصلهای مقوم هر یک از آنها را که بر حقیقت آنها دلالت دارند، نمی‌شناسیم، بلکه می‌شناسیم که آنها چیزهایی هستند دارای خواص و اعراض. ما حقیقت «نخستین» [اول، یعنی خدا]، یا عقل، نفس سپهر، آتش، هوا، آب و زمین را، نمی‌شناسیم و نیز حقایق اعراض را هم

۱۴۱. الاشارات، ۸۴۱/۳-۸۴۲، با شرح خواجه نصیر

142. Agnosticisme

143. Phénoménalisme

نمی‌شناسیم. نمونه‌اش این است که ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم، بلکه چیزی را شناخته‌ایم که این خاصیت را دارد که موجود است نه در موضوعی، اما این حقیقت آن [جوهر] نیست. حقیقت جسم را هم نمی‌شناسیم که دارای این خواص است: درازا، پهنا و ژرفا. حقیقت حیوان را هم نمی‌شناسیم، بلکه سببی را می‌شناسیم که دارای خاصیت ادراک و کنش است، در حالی که مُدرک و کننده بودن، حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصه یا لازمی از اوست و ما فصل حقیقی آن را ادراک نمی‌کنیم؛ و از اینجاست که اختلاف نظرها دربارهٔ چیستیهای اشیاء به میان می‌آید، زیرا هر کسی لازمی را ادراک می‌کند غیر از آنچه دیگری ادراک کرده است و به مقتضای آن لازم دآوری می‌کند. ما یک چیز ویژه‌ای را بر می‌نهیم و می‌دانیم که دارای یک یا چند خاصیت است، سپس در آن چیز خواص دیگری را، به میانجی آنچه نخست شناخته بودیم، می‌شناسیم و سپس به وجود (آنیت) آن می‌رسیم، مانند امر دربارهٔ نفس و مکان و جز اینها که هستی آنها را نه از خودشان، بلکه از راه پیوندهای آنها با چیزهایی که شناخته‌ایم، یا از عارضی یا لازمی در آنها، اثبات می‌کنیم. مثال این در مورد روان

[نفس] است: ما جسمی را می‌بینیم که جنبنده است، پس برای آن جنباننده‌ای می‌نهیم و نیز در آن جنبشی مخالف جنبشهای اجسام دیگر می‌یابیم، پس می‌شناسیم که آن دارای محرکی ویژه یا صفتی ویژه است که در محرکهای دیگر یافت نمی‌شود، آنگاه هر خاصه و لازم را یکایک دنبال می‌کنیم و از این رهگذر به وجود آن [نفس] می‌رسیم. همچنین ما حقیقت موجود «نخستین» [خدا] را نمی‌شناسیم، بلکه درباره او می‌دانیم که وجود برای او واجب است یا چیزی است که وجود برای او واجب است، اما این نیز لازمی از لوازم او است، نه حقیقت او و از رهگذر این لازم لازمهای دیگری را در او می‌شناسیم، مانند یگانگی و صفات دیگر. حقیقت وی — اگر ادراک آن ممکن باشد — موجود به خودی خود [بذاته] است، یعنی آنکه به خودی خود دارای هستی است و معنای این گفته: آنکه دارای هستی است، اشاره به چیزی است که ما حقیقت آن را نمی‌شناسیم و حقیقت آن، خود هستی نیست و نه ماهیتی از ماهیات است تا وجود، بیرون از حقایق آنها باشد. او در ذات خویش علت وجود است و یا وجود داخل در تعریف او می‌شود، مانند دخول جنس در فصل [واژه «فعل» در متن عربی غلط است]

در تعریف بسائط - بر حسب آنچه عقل در آنها فرض می‌کند - آنگاه، وجود جزئی از تعریف او می‌شود، نه از حقیقت او، چنانکه جنس و فصل اجزائی برای تعریف بسائظند، نه برای ذات آنها. آنگاه او [یعنی نخستین، خدا] دارای حقیقتی می‌شود برتر از وجود که وجود از لازمه‌های آن است.<sup>۱۲۲</sup>

مأخذ: ابن اثیر، *الکامل*؛ ابن خلکان، *وفیات*؛ ابن رشد، محمد، *تفسیر مابعدالطبیعة*، به کوشش موريس بویژ، بیروت، ۱۹۴۲-۱۹۴۸م؛ ابن سینا، *الاشارات و...*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۵۸م؛ همو، *التعلیقات*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۳م؛ همو، «التعلیقات علی حواشی کتاب النفس لارسطاطالیس»، «رسائل خاصة»، شرح *اثولوجیا*، «المباحثات»، *ارسطو عندالعرب*، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ همو، *حی بن یقظان*، ترجمه و شرح فارسی منسوب به جوزجانی، به کوشش هانری کربن، تهران ۱۳۶۶ش؛ همو، *دانشنامه علائی*، الهیات، به کوشش محمدمعین، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، همان، *طبیعیات*، به کوشش محمد مشکوة، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو،

رسالة اضحوية، به كوشش سليمان دنيا، قاهره، ١٩٤٩م؛  
 همو، «رسالة العروس»، به كوشش شارل كونس، مجلة الكتاب،  
 قاهره، ١٩٥٢م، س ٧، شم ٤؛ همو، «رسالة فى اجرام العلوية»  
 تسع رسائل، بمبني، ١٣١٨ق؛ همو، الشفاء، الهيات (١)، به  
 كوشش جورج قنواتي و سعيد زايد، همان (٢)، به كوشش  
 محمد يوسف موسى و ديگران، قاهره، ١٩٦٠م؛ همو، همان،  
 طبيعيات، سماع طبيعى، به كوشش سعيد زايد، قم،  
 ١٤٠٥ق؛ همو، همان، النفس، به كوشش قنواتي و سعيد  
 زايد، قاهره، ١٩٧٥م؛ همو، همان، منطق، برهان، به كوشش  
 ابوالعلاء عفيفي، قاهره، ١٩٥٦م؛ همو، همان، منطق، مدخل،  
 به كوشش قنواتي و ديگران، قاهره، ١٩٥٢م؛ همو، عيون  
 الحكمة، به كوشش عبدالرحمان بدوي، كويت، ١٩٨٠م؛  
 همو، القانون، بولاق، ١٢٩٤ق؛ همو، منطق المشرقيين،  
 قاهره، ١٩١٠م؛ همو، النجاة، به كوشش محيي الدين صبرى  
 كردى، قاهره، ١٩٣٨م؛ همو، النكت و الفوائد (نك: مل، كوچ)؛  
 ارسطو، فى النفس، به كوشش عبدالرحمان بدوي، كويت،  
 ١٩٨٠م؛ همو، متافيزيك، ترجمه شرفالدين خراساني،  
 تهران، ١٣٦٦ش؛ همو، منطق، به كوشش عبدالرحمان بدوي،  
 كويت، ١٩٨٠م؛ اسكندر افروديسي، «مقالة فى العقل على

رای ارسطاطاليس»، شروح علی ارسطو مفقودة فی اليونانية، به کوشش عبدالرحمان بدوی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ بدوی، عبدالرحمان، التراث اليونانی، کویت، ۱۹۸۰م؛ بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به کوشش علی اکبر فیاض، تهران، ۱۳۵۰ش؛ بیهقی، علی ابن زید، تمة صوان الحکمة، به کوشش محمد شفیع، لاهور، ۱۳۵۱ق؛ ثعالبی، ابومنصور، یتیمۃ الدهر، به کوشش محمد محیی الدین، قاهره، ۱۹۵۶م؛ جوزجانی، دیباچه بر الشفاء، منطق، مدخل (نک: هم، ابن سینا)؛ خواندمیر، غیاث الدین، دستورالوزراء، به کوشش سعید نفیسی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سهرودی، یحیی بن حبش، «المشارع و المطارحات»، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ شهردان بن ابی الخیر، نزہت نامہ علانی، به کوشش فرهنگ جهانپور، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فارابی، محمد بن محمد، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م؛ همو، رساله فی العقل، به کوشش موريس بویژ، بیروت، ۱۹۳۸م؛ همو، کتاب الفصوص، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵ق؛ قرآن کریم؛ گلمن، ویلیام، «زندگانی ابن سینا» (نک: مل)؛ مافروخی، مفضل بن سعد، محاسن اصفهان، به کوشش جلال الدین تهرانی، تهران،

۱۳۱۲ش: *مجملة التوارىخ و القصص*، به كوشش ملك الشعرا بهار، تهران، ۱۳۱۸ش: محمدبن منور، *اسرار التوحید*، تهران، ۱۳۱۳ش: مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ش: نظامی عروضی، احمدبن عمر، *چهار مقاله*، به كوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹م: همایی، جلال‌الدین، «رابطه ابن سینا با اصفهان»، *جشن‌نامه ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۴ش: یاقوت، *بلدان*: نیز:

Arisotle, *De anima(On the Soul)*, London, 1957; id. «De somno et vigilia» (On Sleep and Waking), *Parvana naturalia*; id, *Analytica posterior. a (Posterior Analytics)*, London, 1960; Barthold, W., *Turkestan Down to Mongol Invasion*, London, 1977; Corbin, Henry, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, 1958; id, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954; Gohlman, William E., *The Life of Ibn Sina*, New York, 1974; Goichon, A. M., *Le récit de Hayy ibn Yaqzan. Commentépar des textes d'Avicenne*, Paris, 1959; id, «La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenne», *Mélanges d'orientalisme offerts á*

*Henri Massé*, Tehran, 1963; Kutsch, Wilhelm, «Ein neuer Text zur Seelenlehre Avicennas», *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956; Lüling, Günter, «Ein anderer Avicenna», *ZDMG, Suppl.*, 1977; Meier, F., «Abū Sa'īd-i Abūl-Ḥayr», *Acta Iranica*, Leiden, 1976, S. 3, vol.IV; Nallino, C. A., «Filosofia orientale od illuminativa d'Avicenna», *RSO*, 1925; Weiweiler, Max, «Avicenna und die iranischen Fürstenbibliotheken seiner Zeit», *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956.

۲

پرنسپی

ابن سینا نه تنها یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان جهان، بلکه همچنین یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ پزشکی در همه دورانهاست. مهم‌ترین اثر وی در پزشکی کتاب *قانون (القانون فی الطب)* است که بخش یکم (یعنی کتاب اول) آن را پیش از ۴۰۶ق/۱۰۱۵م، یعنی در حدود سن ۳۵ سالگی تألیف کرده است.

پیش از ابن سینا، دو کتاب مهم در پزشکی، در حوزه علمی جهان اسلام، نوشته شده بود: کتاب *الحاوی* از محمدبن زکریای رازی (د ۳۱۳ یا ۳۲۳ق/۹۲۵ یا ۹۳۵م) و کتاب *کامل الصناعة الطبية (یا کتاب المَلکی)* از علی بن عباس مجوسی (د پس از ۳۷۲ق/۹۸۲م). اما قانون ابن سینا طی چندین سده – چه در سرزمینهای اسلامی و چه در اروپای سده‌های میانه – همه کتابهای پزشکی دیگر را در سایه خود نهاده بود. یکی از نشانه‌های اهمیت کم مانند قانون، شرحهای فراوان بر آن، از سوی پزشکان، طی قرن‌ها بوده است؛ بر این شرحها، باید تخلصها و حواشی بسیار بر آن کتاب را افزود<sup>۱</sup>. مشهورترین مختصرهای آن *موجز القانون* از علاءالدین علی بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن نفیس

---

۱ نک: GAL, I/596 ff.; GAL, S, I/823-827

د ۸۷عق/۱۲۸۸م) است. وی افزون بر این موجز، شرح بزرگی هم بر قانون نوشته بوده است که بخشهای آن، همچون کتابهای مستقلی به صورت خطی موجود است. شایان گفتن است که وی، هنگامی که به شرح مسائل تشریح، پراکنده در کتابهای یکم و سوم قانون می‌پردازد، در معارضه با نظریه ابن سینا، نظریه ویژه خود را درباره گردش خون ریوی<sup>۱</sup> عرضه می‌کند که در دهه‌های اخیر بدان توجه زیادی شده است. آن نظریه را پیشگام نظریه گردش کلی خون<sup>۲</sup> می‌شمارند که ویلیام هاروی<sup>۳</sup> (د ۱۶۵۷م) در ۱۶۲۸ م آن را از راه تجربه ثابت کرد و بدین سان فیزیولوژی نوین را بنیاد نهاد<sup>۴</sup>. دست نوشته‌های بسیاری از قانون در کتابخانه‌های جهان یافت می‌شود<sup>۵</sup>. متن عربی جلد‌های ۱ و ۲ قانون، برای نخستین بار در ۱۵۹۳ م در رم چاپ و منتشر شده بود (چاپهای جدیدتر آن: بولاق، ۱۲۹۴ق/۱۸۷۷م؛ لکهنو، ۱۳۰۷-۱۳۰۸ق).

ابن سینا افزون بر قانون چند نوشته دیگر نیز در پزشکی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از: *الارجوزة فی الطب*، که در

2. William Harvey

۳. نک: اولمان، 173-174، 154؛ کرومبی، 94-95

۴. نک: اولمان، 152، 153، حاشیه 8

قالب شعر نوشته شده و ۱۳۲۶ بیت را در بر می‌گیرد. ابن سینا در این اثر خلاصه مطالب قانون را آورده است. در بخش نخست و کلی آن، این مطالب عرضه می‌شوند: ۱. فیزیولوژی و بیماریهای اعضای متشابهة الاجزاء بدن<sup>۵</sup>، ۲. علت‌های بیماریها<sup>۶</sup>، ۳. نشانه‌های بیماریها<sup>۷</sup>. در بخش دوم آن، که ویژه پزشکی عملی است، به این مطالب پرداخته می‌شود: ۱. بهداشت و رژیم غذایی سالم و حرکات ورزشی<sup>۸</sup>، ۲. اعاده یا بازگرداندن تندرستی<sup>۹</sup>، ۳. جراحی<sup>۱۰</sup>. متن /ارجوزه همراه با ترجمه فرانسوی و نیز لاتینی<sup>۱۱</sup> آن از سده ۱۳ م، به کوشش هانری ژائیه<sup>۱۲</sup> و عبدالقادر نورالدین، در پاریس (۱۹۵۶م) منتشر شده است<sup>۱۳</sup>. ابن سینا همچنین چند ارجوزه دیگر درباره مطالب پزشکی دارد که از آن میان باید از /ارجوزه

- 
۵. بیت‌های ۲۱۳ به بعد  
 ۶. بیت‌های ۲۳۸ به بعد  
 ۷. بیت‌های ۳۰۶ به بعد  
 ۸. بیت‌های ۷۸۰ به بعد  
 ۹. بیت‌های ۹۸۹ به بعد  
 ۱۰. بیت‌های ۱۲۵۲ به بعد

11. Avicenne, Poème de la médecine, cantica Avicennae.

12. Henri Jahier

۱۳. نک: اولمان، ۱۵۴-۱۵۵، برای ترجمه‌های دیگر، ۱۵۵، حاشیه ۱

لطيفة في قضايا بقراط الخمس و العشرین نام برد که پرداختی است از نوشته منحول بقراط به نام «رازهای بقراط یا جعبه عاج»<sup>۱۴</sup>.

افزون بر اینها، ابن سینا نوشته‌ای دارد با عنوان *مقالة فی احکام الادویة القلبیة* که آن را به نام الشریف السعید ابوالحسن بن حسنی نوشته بوده و شامل دو بخش است. در بخش نخست و کلی آن مسائل نظری مربوط به فیزیولوژی، وظایف و بیماریهای قلب و نیز تأثیر هیجانهای عاطفی (مانند شادی و اندوه، تنهایی و ترس، خشم و نفرت) بر فعالیت قلب انسان، عرضه می‌شود؛ در بخش ویژه‌ای از آن، ابن سینا، به وصف داروهای ساده که برای تنظیم فعالیت قلب سودمندند، می‌پردازد و نامهای داروها را به ترتیب حروف الفبا بر می‌شمارد. در کنار اینها می‌توان از *رسالة القوی الطبیعیة*، *رسالة فی الفصد*، *رسالة معرفة التنفس و النبض*، *رسالة فی البول*، *رسالة شطر الغب* (درباره تبهای نوبه‌ای)، *رسالة فی القولنج*، *رسالة فی ذکر عدد الامعاء* و چند رساله دیگر نام برد<sup>۱۵</sup>.

۱۴. به لاتین: *Secreta Hippocratis-Capsula eburnea* (نک: همو، ۱۵۵).

۱۵. نک: همو، ۱۵۴-۱۵۶.

اعتبار و شهرت *قانون* در محافل پزشکی جهان اسلام تا بدانجا رسیده بود که نظامی عروضی درباره آن می‌گوید: «اگر بقراط و جالینوس زنده شوند، روا بود که پیش این کتاب سجده کنند»<sup>۱۶</sup>. ابن سینا در *قانون نظریات و روشهای* مشخص دو شخصیت بزرگ علمی و فلسفی باستانی، ارسطو و جالینوس، را در هم می‌آمیزد و گاه در برابر یکدیگر قرار می‌دهد. سلطه ارسطو نزد ابن سینا نه تنها در زمینه‌های فلسفی، بلکه در زمینه تشریح نیز آشکار است. در مسائل مهم مورد اختلاف، از دیدگاه ارسطویی و جالینوسی، ابن سینا غالباً حق را به ارسطو می‌دهد. چنانکه می‌دانیم، ترجمه عربی آثار پزشکی جالینوس (گالنوس)<sup>۱۷</sup>، ۱۲۹-۱۹۹م) در سده ۳ ق، از سوی حنین بن اسحاق (د ۲۶۴ ق/۸۰۸ م) و مکتب وی انجام گرفته بود. نوشته‌های جالینوس و نیز ترجمه‌های عربی آثار بقراط (هیپوکراتس)<sup>۱۸</sup>، د ح ۴۶۰ ق م)، بنیادی‌ترین و مهم‌ترین منابع دانش پزشکی در جهان اسلام به شمار می‌رفته‌اند<sup>۱۹</sup>. *قانون* ابن سینا بزرگ‌ترین سند

۱۶. ص ۷۱

17. Galènos

18. Hippokratès

۱۹. نک: اولمان، 25-35، 35-66

پزشکی جالینوس است، اما در مهم‌ترین مسائل نظری دیدگاه ارسطویی بر آن مسلط است. ابن سینا در قانون همچنین چیزهای بسیاری را از کتاب *الحاوی* رازی گرفته است. اما برجسته‌ترین ویژگی نبوغ ابن سینا در قانون این است که وی مواد و موضوعهای پزشکی را به دقیق‌ترین نحوی نظام بخشیده است. ما در اینجا فقط نگاهی گذرا به محتویات قانون می‌اندازیم. ابن سینا در تعریف پزشکی می‌گوید: «پزشکی دانشی است که به وسیله آن احوال بدن انسان از لحاظ آنچه سبب تندرستی یا از میان رفتن تندرستی است، شناخته می‌شود، به منظور نگهداشت تندرستی موجود و بازگرداندن آن در صورت زوال آن»<sup>۲۰</sup>. وی سپس پزشکی را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند — همان گونه که فلسفه و هنرهای دیگر نیز به آن دو بخش تقسیم می‌شوند — اما وی بر این نکته تأکید می‌کند که در پزشکی، هنگامی که از نظری و عملی سخن می‌رود، مراد آن نیست که بخشی از آن آموختن و بخشی دیگر به کار بردن و پرداختن به عمل است — چنانکه بسیار کسان بر این عقیده‌اند — بلکه مراد این است که هر دو بخش نظری و

---

۲۰. القانون، ۳/۱

عملی در پزشکی، دانشند، اما یکی از آن دو، دانش اصول پزشکی است و دیگری دانش چگونگی پرداختن عملی به آن است. بدین سان، بخش نخست آن، دانش یا نظر و بخش دیگر آن، عمل نامیده می‌شود. مقصود از «نظر» این است که آموزش آن فقط برای اعتقاد سودمند است، بی‌آنکه به بیان چگونگی عمل پرداخته شود و مراد از «عمل» در این دانش نه عمل بالفعل است، نه پرداختن به حرکات بدن، بلکه آن بخشی از دانش پزشکی است که آموزش آن عقیده و رأی را به دست می‌دهد که آن رأی متعلق به بیان چگونگی یک عمل است.<sup>۲۱</sup> ابن سینا، چونان فیلسوف، پژوهش و جست‌وجوی حقیقت عمده‌ترین مسائل نظری را در زمینه پزشکی، وظیفه پزشکان نمی‌داند و همواره ایشان را از مناقشه در آنها و حتی پرداختن به آنها باز می‌دارد. وی در یک جا می‌گوید: مناقشه در این امور در پزشکی برای پزشک سودمند نیست و شناخت حقیقت آنها در خور اصول صناعت دیگری، یعنی اصول منطق است<sup>۲۲</sup> و در جای دیگری درباره «اخلاط» (چهارگانه: خون، بلغم، صفرا و سودا) می‌گوید: در این باره

---

۲۱. همانجا

۲۲. همان، ۴/۱

مباحثی است که بحث در آن شایسته پزشکان نیست — چون در شمار هنر آنان نیست — بلکه شایسته فیلسوفان است.<sup>۲۳</sup> وی سرانجام در جای دیگری تصریح می‌کند که: پزشک از آن حیث که پزشک است نباید در صدد شناختن حقیقت (در میان دو نظریه ارسطو و جالینوس) باشد، بلکه این کار وظیفه فیلسوف یا طبیعت شناس است...، اما فیلسوف مجاز نیست که آن را نداند.<sup>۲۴</sup> قانون به ۵ کتاب تقسیم شده است که هر یک از آنها چندین «فن»، «تعلیم» و بسیاری «فصل» را در بر می‌گیرد:

کتاب ۱، که «کلیات» نامیده می‌شود، دارای ۴۰۰ «فن» است و در آن پس از تعریف دانش پزشکی به این موضوعها پرداخته می‌شود: ارکان (عناصر) چهارگانه که از آمیزش و واکنشهای میان آنها — از گرمی، سردی، رطوبت و خشکی — مزاج انسان پدید می‌آید. سپس اخلاط چهارگانه که درهم‌آمیزی آنها به نسبت‌های معین، اعضای متشابهة الاجزاء را پدید می‌آورد، که در «فن اول» از کتاب یکم، به تشریح

۲۳. همان، ۱۷/۱، قس: ۱۹/۱، «اما مخاصمات مخالفان در درستی -

نظریات درباره اخلاط - کار فیلسوفان است نه پزشکان»

۲۴. همان، ۶۷/۱

آنها می‌پردازد. در پایان «فن اول»، موضوع «نیروها» (قوی) بررسی می‌شود: نیروهای طبیعی (مخدوم و خادم)، نیروهای حیوانی، نیروهای نفسانی ادراک کننده و نیروهای نفسانی محرک. نیروی طبیعی سبب حفظ انسانند و مرکز آنها در کبد و بیضه‌هاست، نیروهای حیوانی نگهدارنده روحند که موجب احساس و حرکت می‌شود؛ «فن دوم» درباره شناخت بیماریها و اسباب و عوارض کلی است؛ «فن سوم» درباره اسباب تندرستی، بیماری و ضرورت مرگ است؛ «فن چهارم»، طبقه‌بندی نحوه‌ها و شیوه‌های درمان را بر حسب بیماریهای کلی در بر دارد.

کتاب ۲، در مجموع درباره داروها ست و در آن به پژوهش کلی درباره خواص و کیفیات داروها پرداخته می‌شود و سرانجام فهرستی از نامهای داروها، به ترتیب حروف الفبا می‌آید و خواص هر یک از آنها بیان می‌شود. بر روی هم، کتاب دوم درباره داروهای ساده است (ادویه مفرد یا بسیطه<sup>۲۵</sup>). ابن سینا در این بخش حدود ۸۰۰ دارو را نام می‌برد که بیشتر آنها گیاهی است، اما در کنار آنها از مواد حیوانی و معدنی نیز نام برده می‌شود.

کتاب ۳، دربارهٔ بیماریهای جزئی است که هر یک از اعضای انسان بدانها دچار می‌شود، یا به تعبیر ابن سینا «بیماریهای از فرق سر تا نوک پا». در اینجا نخست به بیماریهای مغز، سپس اعصاب، چشم و گوش و سرانجام به دردهای مفاصل، شکستگیها، دررفتگیها، بیماریهای پوستی و گونه‌های دیگر بیماریها، پرداخته می‌شود.

کتاب ۴، دربارهٔ بیماریهایی است که ویژهٔ عضو یا اعضای معینی از بدن نیستند. در اینجا به تفصیل از انواع تبها و نشانه‌های آنها، نحوهٔ تشخیص آنها و اصول لازم برای تشخیص و درمان آنها، سخن می‌رود، سپس انواع ورمها، دملها و شکستگیها، زخمها، زهرها و جانوران زهردار بررسی می‌شود. این کتاب با سخن دربارهٔ بیماریهای مو و چاقی لاغری، پایان می‌یابد.

کتاب ۵، دربارهٔ داروهای مرکب است (ادویهٔ مرکبه<sup>۲۶</sup>) و نام دیگر آن «قربادین» است (اصل این واژه کلمهٔ یونانی *grafidion* (رسالهٔ کوچک) است که از راه واژهٔ سریانی *grafidin* یا *grāfādin*، معرب شده است). در این کتاب انواع تریاقها (پادزهرها)، قرصها، شربت‌ها، مسهلها، مرهمها و نحوهٔ

کاربرد آنها، بررسی و در آن از حدود ۶۵۰ داروی مرکب نام برده می‌شود. بخش پایانی کتاب دربارهٔ آرایش است. برای پی بردن به اهمیت و ویژگی قانون کافی است به یادآوریم که مؤلف آن نه تنها یک پزشک بزرگ، بلکه همچنین یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان بوده است. اشاره کردیم که ابن سینا در قانون نه تنها بارها به جالینوس و گاه به بقراط استناد می‌کند، بلکه دربارهٔ برخی از مهم‌ترین مسائل نظری علمی و به ویژه در «تشریح» (آناتومی) بر حقانیت نظریات ارسطو، تأکید می‌ورزد. اما، از سوی دیگر، چنانکه اشاره شد، همواره پزشکان را از پرداختن به بحث و مناقشه در مسائل کلی نظری باز می‌دارد. ابن سینا حتی میان جالینوس همچون پزشک و چونان فیلسوف، فرق می‌نهد و موضوعهای پزشکی را از مسائل فلسفی مشخص می‌سازد. مثلاً در جایی می‌گوید: در برخی از این امور (پزشکی)، پزشک باید فقط تصویری علمی از ماهیت آنها داشته باشد و «آیایی» (هَلِیَّت) وجود آنها را همچون چیزی نهاده شده از سوی دانشمند طبیعت شناس بپذیرد، زیرا مبادی دانشهای جزئی، مسلمند و در دانشهای دیگری که اقدام از آنها هستند، به شکل برهانی در می‌آیند و روشن

می‌شوند و بدین سان بالا می‌روند تا اینکه مبادی همه دانشها به مرحله فلسفه نخستین (حکمت اولی) می‌رسند، که دانش «مابعدالطبیعه» (متافیزیک) نامیده می‌شود. ابن سینا در پی این می‌افزاید که جالینوس نیز هنگامی که می‌کوشد درباره (اموری) برهان اقامه کند، نمی‌خواهد این کار را از آن جهت که پزشک است انجام دهد، بلکه از آن جهت که می‌خواهد فیلسوف باشد و درباره دانش طبیعی سخن بگوید. همان گونه که فقیه چون می‌کوشد که درستی وجوب پیروی اجماع را ثابت کند، به این امر نه به عنوان فقیه، بلکه به عنوان متکلم بودن می‌پردازد، اما پزشک چونان پزشک و فقیه چونان فقیه، بر ایشان ممکن نیست که در این باره به برهان بپردازند، وگرنه «دور» به میان می‌آید.<sup>۲۷</sup>

از زمان ارسطو به بعد، دانش و پژوهشهای پزشکی، به ویژه در زمینه تشریح و فیزیولوژی، پیشرفته‌ها و دست‌آوردهایی داشته بود: پزشک یونانی پراکساگوراس<sup>۲۸</sup> (ح ۳۰۰ ق م فعال بوده است) فرق میان شریانها و وریدها را به

---

۲۷. القانون، ۵/۱

28. Praxagoras

درستی مشخص کرده بود. شاگرد او هرופیلوس<sup>۲۹</sup> (۳۵۵-۲۸۰ ق م) به تشریح کالبدهای مردگان پرداخت و نوشته وی در این زمینه دوران نوینی را در پزشکی علمی آغاز کرد. وی کاشف سلسله اعصاب بود و برای نخستین بار به اهمیت مغز، همچون عضو رئیسی در انسان پی برده بود. همچنین پزشک دیگری به نام اراسیستراتوس<sup>۳۰</sup> اهل کنوس<sup>۳۱</sup> (۳۱۰-۲۵۰ ق م)، کشف کرده بود که وظیفه خون سازی کار کبد است نه قلب، و میان اعصاب حس کننده و محرکه فرق نهاد<sup>۳۲</sup>. در زمان جالینوس پزشکان بر این عقیده بودند که مغز مبدأ اعصاب و نیروهای احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و سرانجام قلب فقط مبدأ شریانهاست. اما خود جالینوس نیز، در کنار نوشته‌های خود درباره پزشکی و شاخه‌های آن، از جمله تشریح، همه دلایل و نظریات گذشته را گرد آورده و نتیجه‌گیری کرده و آنها را در کتابش «درباره عقاید بقراط و افلاطون»<sup>۳۳</sup>، مطرح کرده بود. این نوشته به

---

29. Herophilos

30. Erasistratos

31. Kéos

۳۲. نک: اشنايدر، II/410-413

33. *De Placitis Hippocratis et Platonis.*

عربی نیز با عنوان *اراء بقراط و افلاطون* ترجمه شده بود.<sup>۳۴</sup>

بنابر عقیده ارسطو، قلب جایگاه مرکزی روح و مبدأ همه وظایف و اعمال تن است، از آن جمله گوارش، خون‌سازی، احساس و حرکت. نزد وی چندان فرقی میان شریانها و وریدها وجود ندارد و همه آنها را زیر نام کلی «رگها یا مجاری خون» قرار می‌دهد. وی در زمانی پیش از کشف سلسله اعصاب به این مسائل پرداخته بود و بنابراین ناگزیر بود که یک کانون مرکزی برای همه گونه‌های حس و احساس بیابد و گفت آن قلب است و قلب را از لحاظ تشریحی مبدأ سرخ‌رگها، سیاه‌رگها و نیز اعصاب می‌دانست. وی در این باره می‌گوید: «زیرا قلب در پیش (سینه) و در میان جای دارد و ما می‌گوییم که مبدأ زندگی و هر حرکت و حسی در آن است»<sup>۳۵</sup>. ارسطو در جای دیگری تصریح می‌کند که «قلب و کبد اعضای ضروری در بدن جانورانند؛ کبد برای اینکه موجب ترکیب و اخلاط می‌شود و قلب برای اینکه سرچشمه گرماست، زیرا یک عضو باید یافت شود که

۳۴. نک: اولمان، 40؛ ویرایش متن یونانی و ترجمه انگلیسی آن از دولیسی (نک: ما، De Lacy)

۳۵. درباره اعضای جانوران، (*De partibus animalium*)، کتاب سوم، فصل 3، 665a 15، قس: *اجزاء الحيوان*، ۱۲۹

مانند یک آتشدان نیک نگهداری شده، شعله زیستی طبیعت در آن فروزان باشد، چنانکه گویی قلعه (در متن یونانی: آکروپولیس) بدن است.<sup>۳۶</sup> از سوی دیگر چنانکه اشاره شد در دوران جالینوس، پزشکان از پیش یافته بودند که مغز، مبدأ اعصاب و نیروی احساس است و کبد مبدأ وریدها و نیروی گوارش و مرکز خون‌سازی است و قلب فقط مبدأ شریانهاست. ابن سینا با پذیرفتن اکتشافهای نوین در زمینه تشریح، همچنان بر دیدگاه و موضع‌گیری ارسطویی اصرار می‌ورزید. وی در *قانون*، در یک جا می‌گوید: اما حکیم فاضل ارسطوطالیس بر آن است که مبدأ همه این نیروها [یعنی نیروی نفسانی، طبیعی و حیوانی] قلب است... همان گونه که مبدأ حس نزد پزشکان، مغز (دماغ) است...، اما چون جست‌وجو و پژوهش شود، معلوم می‌شود که امر آنچنان است که ارسطوطالیس دیده است.<sup>۳۷</sup> ولی ابن سینا نظر صریح خود را در جانب‌داری از نظریه ارسطویی، در بخشی از کتاب *شفای (الحیوان)*، که از آخرین نوشته‌های اوست) بیان

۳۶. «در باره اعضای جانوران»، فصل ۷، 24-26، 620a، قس: *اجزاء الحيوان*.

۱۴۵، ترجمه ناقص.

۳۷. القانون، ۶۷/۱.

می‌کند. وی پیش از این در *قانون* درباره نیروهای سه‌گانه (نفسانی و ...) گفته بود که «بسیاری از حکیمان و عامه پزشکان، و به ویژه جالینوس، برآنند که هر یک از این نیروها دارای یک عضو رئیسی است که معدن آن است و افعال از آن صادر می‌شود».<sup>۳۸</sup> از سوی دیگر، ابن سینا در کتاب *النفس شفا* نیز گفته بود که نظر تحقیقی خود را در جای دیگری بیان خواهد کرد.<sup>۳۹</sup> وی سرانجام در بخش حیوان *شفا* می‌گوید: «بزرگ فیلسوفان (جلیل الفلاسفة، یعنی ارسطو) گفته است که این عضو (دهنده) قلب است و آن اصل نخستین برای هر نیرویی است و به همه اعضای دیگر نیروهایی می‌بخشد که بدان وسیله خوراک می‌گیرند، زنده‌اند و ادراک و حرکت می‌کنند. اما پزشکان و گروهی از نخستین فیلسوفان، این نیروها را در اعضای [مختلف] پراکنده‌اند».<sup>۴۰</sup> ابن سینا در جای دیگری، پس از نقل نظریه ارسطو در این باره که مبدأ رگها (عروق) قلب است و نیز نقل نظریه دیگران، پیش و پس از ارسطو، که مبدأ عروق

---

۳۸. همان، ۶۶/۱-۶۷.

۳۹. *الشفا*، طبیعیات، النفس، ۲۳۴.

۴۰. همان، حیوان، ۱۳.

ساکن را کبد می دانسته‌اند، و همچنین نقل نظریه ارسطو که قلب را مرکز اعصاب می‌شمارد، در حالی که دیگران آن را مغز می‌دانند، می‌گوید: «اما ما، هر چند معتقدیم که خاستگاه همه نیروهای نفسانی، قلب است، اما اصرار زیادی نداریم که مبدأ این آلات را ناگزیر در قلب قرار دهیم، هر چند به این امر بیشتر گرایش داریم»<sup>۴۱</sup>.

بر روی هم می‌توان گفت که ابن سینا در قانون همه اطلاعات و شناخته‌های پزشکی یونانی و عربی را تا دوران خودش، بدان گونه که از آنها آگاه بوده است، یکجا گرد آورده بود. مباحث تشریح و فیزیولوژی را عمدتاً بر پایه نظریات جالینوس، و بخش داروشناسی و داروهای گیاهی را بر پایه نوشته دیوسکوریدس<sup>۴۲</sup>، داروشناس نامدار یونانی (نیمه دوم سده ۱ م) و نویسنده کتاب بنیادی «درباره مواد پزشکی»<sup>۴۳</sup> استوار ساخته است. وی بارها از او نام می‌برد<sup>۴۴</sup>.

یکی از ویژگیهای ابن سینای پزشک، مشاهدات بالینی او درباره بیماریهای گوناگون است، از ناراحتیهای پوستی و بیماریهای ریوی گرفته تا اختلالهای سلسله اعصاب و انواع

۴۱. همان، ۴۰.

۴۲. Diosko[u]ridès

۴۳. *De materia medica*.

۴۴. مثلاً القانون، ۲۴۶/۱، ۴۰۱، جم: دیسکوریدوس

دیوانگیها.<sup>۴۵</sup> ویژگی دیگر روش ابن سینا در قانون تکیه بر تجربه و کاربرد آن درباره داروهاست. وی در آغاز بخش مربوط به داروها - که در حد خود از لحاظ دارو و گیاه‌شناسی از اهمیت بسیار برخوردار است - ۷ قاعده را وضع می‌کند که طبق آنها باید روش تجربی برای تعیین خواص و تأثیر داروها و تجویز آنها در بیماریها، به کار برده شود.<sup>۴۶</sup>

کتاب قانون طی دوران سده‌های میانه، معتبرترین متن برای آموزش پزشکی در دانشگاههای مونپلیه<sup>۴۷</sup> و لوون<sup>۴۸</sup> بوده و تا ۱۶۵۰م نیز در دانشگاهها تدریس می‌شده است. متن کامل قانون پیش از ۱۱۸۷م از سوی گِراردوس کرمونایی<sup>۴۹</sup> (د ۱۱۸۷م)، به فرمان اسقف اعظم تولدو<sup>۵۰</sup> (طَلَيْطَلَه) ریموند<sup>۵۱</sup> (د ۱۱۵۱م) به لاتینی ترجمه شده بود. وی همچنین مترجم اثر پزشکی دیگر ابن سینا *الارجوزة فی الطب* به لاتینی است. در دوران رنسانس اروپا نیز ترجمه

۴۵. همان، ۷۳/۱، بی.، نیز ۱۴۸/۱ به بعد

۴۶. همان، ۲۲۴/۱-۲۲۵

- 47. Montpellier
- 48. Louvain
- 49. Gerardus Cremonensis
- 50. Toledo
- 51. Raymond

لاتینی قانون از ۱۴۷۳ تا ۱۴۸۶م چندین بار در ایتالیا (ونیز) چاپ و منتشر شده بود. دانشمند ایتالیایی آندرتا آلیاگو<sup>۵۲</sup> (د ۱۵۲۰ یا ۱۵۲۱م) به ترجمه آثار پزشکی ابن سینا شهرت یافته بود. وی ترجمه لاتین قانون، احکام الادویة القلبية و نیز الارجوزة فی الطب را بازنگری و تصحیح و چند نوشته دیگر ابن سینا را نیز به لاتینی ترجمه کرده بود<sup>۵۳</sup>. ترجمه روسی متن کامل قانون در ۵ جلد (۶ بخش) در فاصله سالهای ۱۹۵۴-۱۹۶۰م در تاشکند منتشر شده است.<sup>۵۴</sup>

مأخذ: ابن سینا، الشفاء، طبیعیات، الحيوان، النفس، قاهره، ۱۹۷۰م؛ همو، القانون، بولاق، ۱۲۹۴ق؛ ارسطو، اجزاء الحيوان، ترجمه یوحنا بن بطریق، به کوشش عبدالرحمان بدوی، کویت، ۱۹۷۸م؛ نظامی عروضی، احمد، چهار مقاله، به کوشش محمد قزوینی، لیدن، ۱۹۰۹م؛ نیز:

Aristotle, *De partibus animalium* ; Bédret, H., Les premières versions tolédans de philosophie, Œuvres

52. Andrea Alpago

۵۲ نک: بدوره؛ نیز دالورنی، (م)

۵۴ نک: اولمان، ۱۵۳، بقیه حاشیه ۸، که در آنجا ترجمه‌های بخشهایی از قانون به زبانهای اروپایی و پژوهشهای اروپاییان درباره قانون نام برده می‌شود؛ برای آگاهی از تأثیر آثار پزشکی ابن سینا، نک: الگود، ۱۴۸-۲۰۹

d'Avicenne», *Revue Néoscholastique*, Louvain, 1938, vol. XLI, p. 374sq; Crombie, A. C., «Avicenna's Influence on the Medieval Scientific Tradition», *Avicenna, Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium*, ed. G.M. Wickens, London, 1952; D'Alverny, Marie thérèse, «Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne», *Archive d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1952, no. 27; De Lacy, Galen, «On the Doctrines of Hippocrates and Plato», *Corpus Medicorum Graecorum*, Berlin, 1980-1984, vol. IV, 1, 2; Elgood, C., *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1951; GAL; GAL,S; Schneider, Karl, *Kulturgeschichte des Hellenismus*, München, 1969; Siraisi, N. G., *Avicenna in Renaissance Italy. The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton, 1987; Ullmann, Manfred, *Die Medizin im Islam*, Leiden, 1970.

ریاضیات،  
نجوم و برخی از علوم طبیعی

ابن سینا در ریاضیات و نجوم صاحب نظر بوده است و آثاری در این باب تصنیف کرده و بخش بزرگی از کتاب *شفا* را به آن اختصاص داده و در ساختن آلات رصد دستی قوی داشته است.

ریاضیات کتاب *شفا* ۴ بخش است: بخش ۱ (فن اول)، در اصول هندسه؛ بخش ۲ (فن دوم)، در علم حساب؛ بخش ۳ (فن سوم)، در علم موسیقی؛ بخش ۴، در هیات.

ابن سینا در فن اول ریاضیات *شفا* اصول اقلیدس را مورد بررسی و تحلیل قرار داده است، ولی برخلاف خود اقلیدس و حجاج بن یوسف بن مطر (۱۲۰- اوایل سده ۲ق) که وی ظاهراً اولین مترجم کتاب «اصول اقلیدس» به عربی است، به تفصیل نپرداخته و فقط چیزهایی را که برای درک قضایا و اثبات آنها لازم بوده، بیان کرده است تا متعلم را هر چه سریع‌تر با مبانی هندسه آشنا سازد. وی به گفته شاگرد و دوستش ابو عبید جوزجانی، ابتدا کتابی به نام *مختصر اقلیدس* تألیف کرد که بعداً بخشی از کتاب *شفا* را تشکیل داد. ابن سینا بخش ۷ کتاب *نجات* را نیز به هندسه اختصاص داده

است. نظریات ابن سینا در ریاضیات، هنوز کاملاً مورد بررسی قرار نگرفته، ولی کارل لوکوج<sup>۱</sup> از فن اول ریاضیات *ثفا* (هندسه مسطحه) را در کتاب خود «ابن سینا به عنوان ریاضیدان...»<sup>۲</sup> مورد بررسی قرار داده است.

سایر آثار ابن سینا در هندسه عبارتند از: ۱. *رسالة فی تحقیق الزاویة*. فیلم این نسخه خطی تحت عنوان *رسالة فی الزاویة الی ابی سهل المسیحی* در کتابخانه دانشگاه تهران موجود است.<sup>۳</sup> ۲. *تحقیق مبادئ الهندسة*. از این رساله نیز نسخه‌ای در کتابخانه ایاصوفیه موجود است.<sup>۴</sup>

فن دوم ریاضیات *ثفا* در حساب و شامل ۴ مقاله است: *خواص العدد، احوال العدد من حیث اضافته الی غیره، احوال العدد من حیث کیفیة تألیفه من الوجدانیا، المتوالیات العشر*. همچنین بخش ۸ کتاب *نجات* در علم حساب است.

- 
1. Karl Lokotsch
  2. *Avicenna als...*
  4. GAL. S. I/823

فن سوم ریاضیات *ثفا* در علم موسیقی است که شامل ۶ مقاله است. در فصل اول از مقاله اول آشکارا موسیقی را جزو ریاضیات دانسته و در مقاله ششم از فصل سوم، تئوری ساختمان عود را توضیح داده است که نسبت به کارهای فارابی در این مورد تکامل یافته‌تر است.<sup>۵</sup> ابن سینا در پایان فن سوم ریاضیات *ثفا* وعده داده است که در کتاب *اللواحق* راجع به موسیقی بحث بیشتری داشته باشد، ولی این کتاب یا نوشته نشده و یا به دست ما نرسیده است. بخش ۱۰ کتاب *نجات* نیز راجع به موسیقی است. چنین به نظر می‌رسد که این بخش مستقل از موسیقی *ثفا* تألیف شده است.

بخش چهارم ریاضیات *ثفا* در هیأت است که بنا به گفته ابن سینا شامل مختصری از *المجسطی* و رساله‌ای از خود ابن سینا است. دیگر آثار وی در هیأت اینهاست:

۱. بخش نهم کتاب *النجاة*؛ ۲. *تحریر المجسطی*؛ ۳. *علة قیام الارض فی حیزها یا قیام الارض فی وسط السماء*؛
۴. *تفسیر السماء و العالم*، این اثر گم شده و در مقدمه *قیام الارض فی وسط السماء* از آن یاد شده است؛ ۵. *مقالة*

فی کیفیت الرصد و مطابقته مع العلم الطبيعي؛ ۶. کتاب الارصاد الكلية، که ابو عبید جوزجانی در کتاب مختصر اریثماتیکی از آن یاد کرده است؛<sup>۷</sup> ۷. مقالة فی خواص خط الاستواء؛ ۸. معرفة ترکیب الافلاک که ابو عبید جوزجانی در مختصر اریثماتیکی از آن یاد کرده است؛<sup>۸</sup> مقالة فی الطريق الذی اثره علی سائر الطرق فی اتخاذ الآلات الرصدية که نسخه‌ای از آن در لیدن (شم ۸) (۱۸۴) موجود است. این نسخه را ایلهارد ویدمان<sup>۹</sup> با دستیاری ت. و. یونبل<sup>۱۰</sup> ترجمه و تجزیه و تحلیل کرده است.<sup>۱۱</sup> بنابر آنچه در این نسخه آمده، ساختمان و اصول کاربردی ابزاری که ابن سینا برای رصد ستارگان ساخته است و چیره‌دستی او را در این فن نشان می‌دهد، به طور خلاصه چنین است: دو بازوی OA و OB را که هر دو دارای ضخامت و مدرج هستند مانند شکل ۱ در نقطه O لولا می‌کنیم:

---

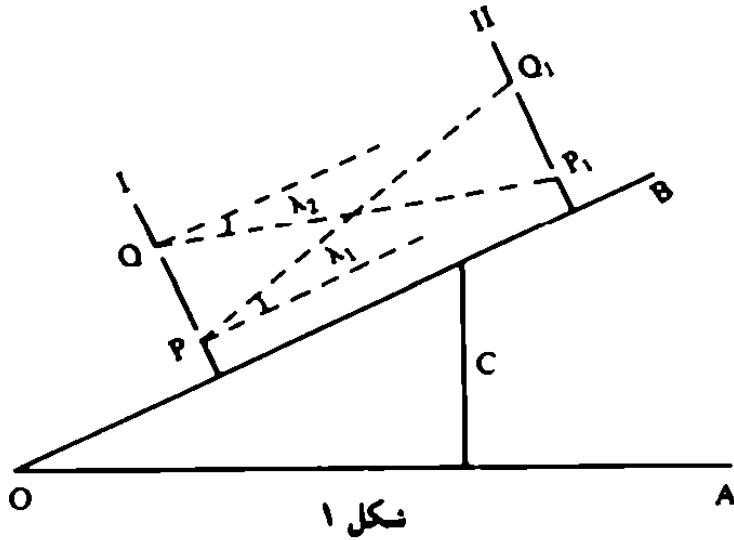
6. GAS, VI/280

۷ همانجا

8. Eilhard Wiedemann

9. T. W. Juynboll

۱۰. «نوشته ابن سینا» (Avicennas Schrift)، 81-167



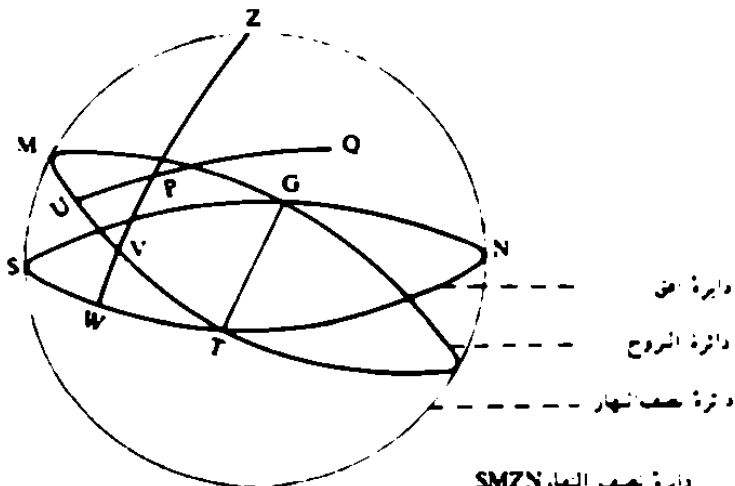
هر یک از این دو باز و دارای طولی لااقل به اندازه  $\frac{3}{5}$  متر است، ولی طول بازوی زیرین می‌تواند کمی بیشتر از بازوی بالایی باشد. بر روی بازوی  $OB$  و عمود بر آن، زائده  $I$  به طور ثابت نصب شده که روی آن دو سوراخ  $P$  و  $Q$  قرار دارند. زائده  $II$  نیز دارای ساختمانی عیناً مانند زائده  $I$  و عمود بر  $OB$  می‌باشد؛ به طوری که می‌توان آن را در طول  $OB$  حرکت داد. سوراخهای زائده  $II$  را با  $P_1$  و  $Q_1$  نمایش می‌دهیم (در شکل ۱، ابزار روی صفحه قائم، به موازات  $OA$  و بدون در نظر گرفتن ضخامتها تصویر شده است). همچنین بازوی متحرکی مانند  $C$  عمود بر  $OA$  داریم و واضح است که با حرکت دادن  $C$  در امتداد  $OA$  اندازه زاویه بین دو بازو

تغییر می‌کند. برای تعیین ارتفاع ستاره S در نصف النهار، اول بازوی OA را به طور کاملاً افقی در امتداد خط نصف‌النهار قرار می‌دهیم و با تغییر موضع C، ستاره S را در امتداد OB رصد می‌کنیم. اگر C دقیقاً روی یکی از نقاط تقسیم که زاویه را نشان می‌دهد، افتاد، ارتفاع را می‌توان از روی درجه‌بندی خواند؛ در غیر این صورت C بین دو درجه متوالی مربوط به دو زاویه مانند  $\varphi_1 < \varphi_2$  قرار دارد. حال یا ستاره را با قرار دادن C روی  $\varphi_1$  و تغییر محل زائده II از دو سوراخ P و Q<sub>1</sub> رصد می‌کنیم (یعنی ستاره، Q<sub>1</sub> و P باید بر یک استقامت قرار گیرند) که ارتفاع آن  $\lambda_1 + \varphi_1$  می‌شود ( $\lambda_1$  در شکل نشان داده شده است). یا اینکه C را روی  $\varphi_2$  قرار می‌دهیم و با تغییر محل زائده II، ستاره را در امتداد Q و P<sub>1</sub> رصد می‌کنیم و ارتفاع ستاره عبارت خواهد بود از  $\lambda_2 - \varphi_2$  ( $\lambda_2$  را در شکل نشان داده‌ایم). از اینجا معلوم می‌شود که زائده‌ها I و II نقش ورنیه<sup>۱۱</sup> را برای این دستگاه اندازه‌گیری ایفا می‌کنند. قابل ذکر است که زائده‌های طوری ساخته شده‌اند که خط QP<sub>1</sub> بازوی OB را نمی‌تواند قطع کند.

در بخش آخر نسخه خطی کتاب مذکور، ابن سینا با

۱۱. دستگاهی که در اندازه‌گیری طول جهت افزایش دقت به کار می‌رود.

داشتن ارتفاع و سمت یک ستاره، چگونگی پیدا کرن طول و عرض دائرة البروجی آن را بیان کرده است. این روش را می‌توان با توجه به شکل ۲ چنین توضیح داد:



دائرة نصف النهار SMZN  
 نصف دائرة البروج O ستاره P طلوع T غروب G سمت الرأس Z جنوب  
 شمال N دایره افق STNG دائرة البروج TMG وسط السماء M

شکل ۲

در این شکل، دایره طولی دائرة البروجی که از P و Q می‌گذرد، دائرة البروج را در نقطه U قطع می‌کند. دایره ارتفاع که از P و Z می‌گذرد، دایره افق را در W و دائرة البروج را در V قطع می‌کند. توسط ابزاری که شرح داده شد ارتفاع و سمت ستاره (یعنی اندازه‌های قوسهای WP و SW به درجه) را می‌توان تعیین نمود. نقاط M، T و

G هم به طور هندسی همواره قابل تعیین هستند. هدف تعیین U و اندازه قوس UP به درجه می‌باشد (با تعیین U طول دائرة البروجی P، و با تعیین اندازه UP به درجه، عرض دائرة البروجی P به دست می‌آید)، به این ترتیب موضع ستاره در دستگاه دائرة البروجی معین می‌شود. برای این کار ابن سینا از فرمولهای زیر که ما آن را به زبان ریاضیات امروز نوشته‌ایم، استفاده کرده است:

$$A \sin a = \sin c \sin A \quad \tan b = \tan c \cos$$

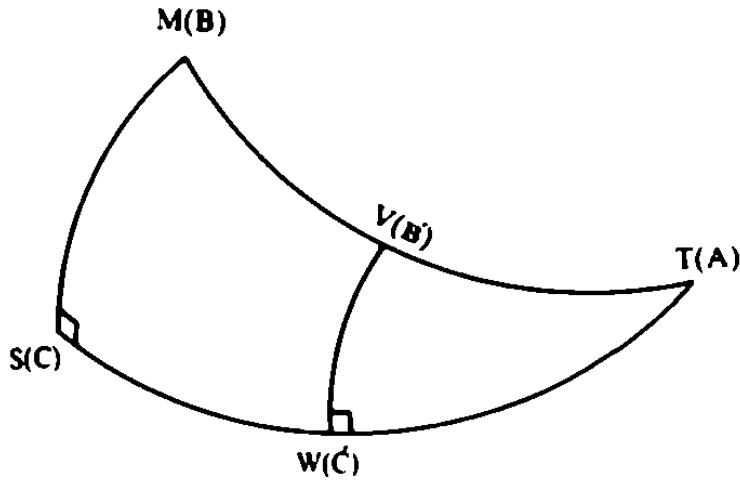
$$b \tan a = \sin b \tan A \quad \cos c = \cos a \cos$$

$$B \sin b = \sin c \sin B \quad \tan a = \tan c \cos$$

$$B \tan b = \sin a \tan B \quad \cos A = \cos a \sin$$

$$B \cos B = \cos b \sin A \quad \cos c = \cot A \cot$$

در مثلثهای قائم‌الزاویه MST و VWT (نک: شکل ۲) که به ترتیب در رأسهای S و W قائمه هستند (برای سهولت مراجعه به فرمولهای ذکر شده جلوی حروف مربوط از A, B, C, C', B' استفاده شده است)



شکل ۳

داریم:

$$\frac{\sin b}{\sin b'} = \frac{\tan a \cot A}{\tan vw \cos A} = \frac{\tan a}{\tan vw}$$

پس:

$$\frac{\sin ST}{\sin WT} = \frac{\tan MS}{\tan VW}$$

و چون اندازه‌های  $MS, WT, ST$  را می‌دانیم از اینجا:  
 $VW(I)$  محاسبه می‌شود.

همچنین از رابطه  $\cos c = \cos a \cos b$

در مثلث  $VWT$  داریم:  $\cos VT = \cos VW \cos WT$

از اینجا و  $(I)$  با در نظر گرفتن اینکه  $WT$  را می‌دانیم

ملاحظه می‌کنیم که:

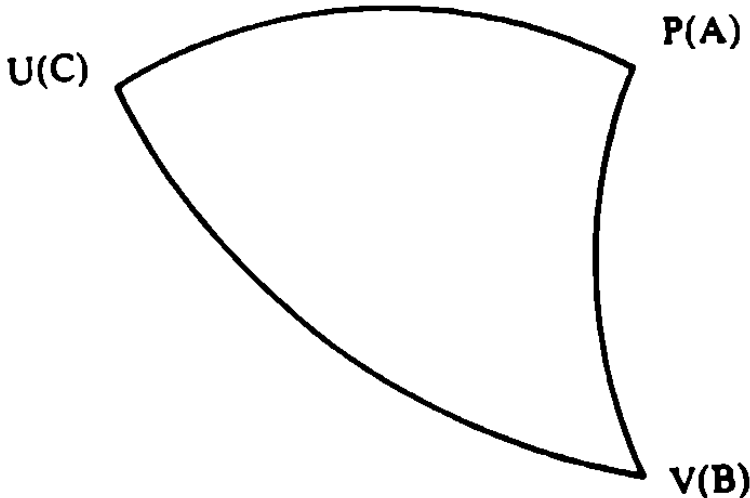
(II)  $VT$  محاسبه می شود.

از رابطه  $\sin b = \sin B \sin c$  در مثلث  $VWT$  داریم:  
 $\sin WT = \sin V \sin VT$  از این رابطه و (II) و معلوم بودن  
 $WT$  ملاحظه می کنیم که:

(III)  $\angle TVW <$  محاسبه می شود.

از رابطه  $\cos B = \cot c \cot a$  در مثلث  $UPV$  (شکل ۴)  
 داریم:

$$(*) \cot UVP = \cot PV \cot U(X)$$



شکل ۴

ولی  $UVP = \angle WVT$

پس مطابق (III)  $UVP <$  معلوم است.

از طرفی  $VP$  نیز معلوم است (زیرا  $VP=90-(WV+ZP)$  و مطابق (I) و معلوم بودن ارتفاع  $P$ ,  $VP$  معلوم است).

از اینجا و (\*):

(IV)  $UV$  محاسبه می‌شود.

با توجه به اینکه داریم  $TU=TV+VU$  و با توجه به (II) و

(IV)  $TU$  محاسبه می‌شود.

و بالاخره با استفاده از رابطه  $\sin b = \sin B \sin c$  در مثلث  $UVP$  داریم:

$$\sin UP = \sin V \sin VP (**)$$

و چون  $\angle V = \angle WVT = \angle UVP$

پس مطابق (III)، اندازه  $\angle V$  معلوم است. از طرفی مانند

بالا ملاحظه می‌کنیم که اندازه  $VP$  معلوم است:

$$VP=90-(WV+ZP)$$

پس از (\*\*):

(VI)  $UP$  محاسبه می‌شود.

و چون  $UP$  عرض دایرة البروجی ستاره است، پس از

(V) و (VI)، طول و عرض دایرة البروجی ستاره  $P$  معلوم

است.<sup>۱۲</sup>

۱۲. نک: ویلمان، درباره‌ی آلت رصدی، (über ein von...), 269-275

تحقیقات تاکنون نشان می‌دهد قبل از ابن سینا کسی این ابتکار را در ساختن آلات اندازه‌گیری رصدی به کار نبرده است. او در اندازه‌گیری، خط مستقیم مدرج را جایگزین دایرهٔ مدرج کرده است که بدین وسیله تقسیمات جزئی‌تر و دقیق‌تری را روی آن می‌توان انجام داد.

در بارهٔ احکام نجوم باید گفت که ابن سینا از منکران آن بوده و در این باره رساله‌ای به نام *فی ابطال احکام النجوم* یا *رسالة فی الرد علی المنجمین* تألیف کرده است.<sup>۱۳</sup> وی علم احکام نجوم را در کتاب *فی اقسام العلوم العقلیة* چنین تعریف کرده است: احکام نجوم علمی است متکی به گمان (تخمین) و هدف آن این است که از صور فلکی ستارگان نسبت به یکدیگر و نسبت به صور منطقه البروج و از رابطهٔ آنها با زمین، نشانه‌هایی راجع به جریانهای دنیا، امپراتوریها، ممالک، طالعها، تحاویل، تسیر، اختیارات و مسائل دریابد.<sup>۱۴</sup> ابن سینا در رد احکام نجوم عقل سلیم را در نظر داشته است.

۱۳. کروازه، GAS. VII/28 473.

۱۴. ویدمان، «تاریخ احکام نجوم» (*Zur Geschichte der Astrologie*), GAS ۱122، همانجا.

### علوم طبیعی

هدف ابن سینا از نوشتن بخشهای علمی *شفا* این بوده است که برای نسلهای بعدی یک اسلوب علمی بنا کند، اما وی لزوماً تازه‌ترین مطالب علمی را در آن نگنجانده است. با آنکه ابن سینا در هوا شناسی نیز از پیروان ارسطو بود و خود بدان اذعان داشت، ولی در مواردی که نظریه جدید و مناسبی به نظرش می‌رسید و یا خودش به نتیجه دیگری دست می‌یافت، از آراء ارسطو پیروی نمی‌کرد.

ابن سینا درباره بخشهای مختلف ژئوفیزیک، هواشناسی و آثار جوئی، از جمله درباره تشکیل کوهها، آبهای زیرزمینی، زلزله، تشکیل معادن، ابر، باران، بخار آب، شبنم، برف، تگرگ، هاله، قوس قزح، باد (منشأ، انواع، مقدار، درجه حرارت، قدرت، باران آوری، آثار، مدت، جهت و غیره)، رعد، برق، ستاره دنباله‌دار و شهاب‌نظراتی ابراز کرده است. در این زمینه از کار ابن سینا، م. هورتن<sup>۱۵</sup> درباره قوس قزح و هاله بررسیهایی انجام داده است<sup>۱۶</sup>. این اثر با ملاحظاتی از

---

15. M. Horten

16. pp., 533-545

سوی ویدمان در مجله «هوا شناسی»<sup>۱۷</sup> منتشر شده است.  
 آثار ابن سینا در این زمینه عبارتند از: ۱. الآثار العلویة یا  
 اسباب الآثار العلویة؛ ۲. مقاله اول فن پنجم طبیعیات شفا  
 درباره ژئوفیزیک، و مقاله دوم درباره هوا شناسی و آثار جوی  
 می باشد.

مآخذ: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، هندسه، موسیقی،  
 حساب، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، همان، ریاضیات، علم الهيئة،  
 قاهره، ۱۹۰۸م؛ همو، همان، طبیعیات، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو،  
 النجاة، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۶۴ش؛  
 قربانی، ابوالقاسم، زندگی نامه ریاضیدانان دوره اسلامی،  
 تهران، ۱۳۶۵ش؛ نیز:

Farmer, Henry George, «The Lute Scale of Avicenna»,  
*Studies in Oriental Music*, vol. II: Instruments and  
 Military Music, Glasgow, 1939(vide: ibid, ed. Sezgin,  
 Frankfurt, 1986); GAL, S; GAS; Horten, M. &  
 Wiedemann, Eilhard, «Avicennas Lehre vom  
 Regenbogen nach seiner Werk al-Schifa»,  
*Meteorologische Zeitschrift*, 1913, vol. XXX; Krause.

---

17. *Metcorologische Zeitschrift*.

Max, «Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker», *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, 1936, Abteilung B<sub>3</sub>; Lokotsch, Karl, *Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen, Bücher seiner Euklidsübersetzung*, Erfurt, 1912; Weidemann, Eilhard, «Über ein von Ibn Sina(Avicenna) hergestelltes Beobachtungsinstrument», *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 1925, vol. XLV; id. «Zur Geschichte der Astrologie», *Das Weltall*, 1922, vol. XXII, Heft 9/12; id and Juynboll, Th. W., «Avicennas Schrift», *Acta Orientalia*, 1927, vol. V.

۵

موسیقی

آثار گوناگون و نسبتاً زیادی که به ابن سینا نسبت داده‌اند، ۵ اثر او کلاً در موسیقی است یا بخشی از آنها به موسیقی اختصاص دارد، بدین شرح: کتاب الشفاء، کتاب النجاة، دانشنامه یا حکمت علانی، المدخل الی صناعة الموسيقى و کتاب اللواحق. در ۳ کتاب نخستین، تنها بخشی به موسیقی اختصاص دارد، ولی دو کتاب دیگر تماماً در موسیقی است. المدخل الی صناعة الموسيقى را که ابن ابی اصیبه<sup>۱</sup> از آثار ابن سینا و غیر از نجات دانسته، چون تاکنون نسخه‌ای از آن به دست نیامده است<sup>۲</sup>، باید جزء آثار گمشده ابن سینا به شمار آورد و کتاب اللواحق که ابن سینا یک بار در فصل اول از «مقالة الاولی» بخش موسیقی شفا<sup>۳</sup> از آن یاد می‌کند و بار دیگر در آخر همان بخش، علاقه‌مندان را برای اطلاع بیشتر بدان ارجاع می‌دهد و ابن ابی اصیبه آن را شرح شفا می‌داند<sup>۴</sup>، ظاهراً به عللی از اندیشه به فعل در نیامده، است.

بدین ترتیب بخش موسیقی شفا که با عنوان «جوامع علم

۱. ۲۸/۳

۲. یوسف، ۳۹

۳. «جوامع»، ۱۸، نیز ۱۵۲

۴. ۲۶/۳

الموسیقی» (فن دوازدهم شفا) یکی از چهار بخش (فن سوم) «ریاضیات» آن کتاب به شمار می‌رود<sup>۵</sup>، مهم‌ترین اثر ابن سینا در موسیقی است. چون قدما علوم ریاضی یا تعلیمی را شامل رشته‌های چهارگانه اقلیدس (هندسه)، مجسطی (هیأت) ارثماتیکی (حساب یا خواص اعداد) و موسیقی می‌دانسته‌اند، ابن سینا هم به پیروی از این شیوه موسیقی را در بخش ریاضیات یا تعلیمات ذکر کرده است.<sup>۶</sup>

بخش موسیقی شفا از ۶ مقاله تشکیل یافته است که هر مقاله به نوبه خود چند فصل دارد: مقاله اول مشتمل بر ۴ فصل و مقدمه‌ای کوتاه است. در این مقدمه، ابن سینا نخست نقش اعداد و محاسبات عددی در موسیقی را بیان می‌کند و سپس به ویژگیهای صوت در بین محسوسات و اینکه می‌تواند موجب لذت یا بر اثر افراط، موجب کراهت شود، اشاره می‌کند و آن را از جهاتی همانند بوی (رائحه) می‌شناسد. در فصل اول با عنوان «فی رسم الموسیقی و اسباب الحدّة و الثقل» ابتدا موسیقی را دانشی ریاضی معرفی

---

۵ ص ۳

۶ همانجا

می کند و سپس به «احوال نغم» (= نغمه‌ها<sup>۷</sup>) و زمانی که بین آنها به ترتیبی خاص باید قرار داشته باشد، می پردازد. بر این اساس نتیجه می گیرد که دانش موسیقی از دو بخش تشکیل می شود: یکی تألیف<sup>۸</sup> که موضوعش نغمه‌ها و ترکیب پذیری آنهاست، و دیگری کشش زمانی یا وزن موسیقایی که علم ایقاع<sup>۹</sup> نامیده می شود. سپس به این نکته اشاره می کند که اصوات می توانند از جهات مختلف با هم اختلاف داشته باشند، مانند چهارت (= بلندی<sup>۱۰</sup>)، خفایت (= پستی<sup>۱۱</sup>)، حدت (= زیری<sup>۱۲</sup>) و ثقل (= بمی<sup>۱۳</sup>) که با صفات اصلی صوت در آکوستیک نظیر شدت و ارتفاع قابل مقایسه است<sup>۱۴</sup>.

ابن سینا این عوامل را موجب حدت صوت می داند: سختی یا مقاومت زیاد جسمی که بدان ضربه می زنند، چگونگی ملامست آن، کوتاهی، دریدگی یا پارگی، تنگی و

- 
7. Notes
  8. Composition
  9. Rhythm
  10. Loudness
  11. Slowness
  12. Sharpness
  13. Gravity

۱۴. نک: اسماعیل بیگی، ۱/۲-۸

نزدیکی محل دمیدن (در لوله‌های صوتی)، و ضد آنها را از موجبات ثقل می‌شمارد. بعد را که می‌توان تقریباً معادل فاصله<sup>۱۵</sup> در موسیقی جدید یا فیزیک صوت (آکوستیک) گرفت، به این شکل تعریف می‌کند: چون دو نغمه به هم پیوسته ایجاد بعد می‌کند، بنابراین یکی از آن دو باید حاد (زیر) و دیگری ثقیل (بم) باشد و اگر بین آنها نسبت ساده و متناسبی باشد، متفق<sup>۱۶</sup> (خوشایند) و در غیر این صورت متنافر<sup>۱۷</sup> (ناخوشایند) خواهند بود.

بعد در موسیقی قدیم همان نقش فاصله را داشته است با این تفاوت که فاصله نسبت بسامد (فرکانس<sup>۱۸</sup>) یا نسبت شماره ارتعاشهای دو صوت موسیقایی در واحد زمان (ثانیه) است<sup>۱۹</sup>؛ در صورتی که در قدیم بعد را از نسبت طولی محل ایجاد یا مخرج دو نغمه بر روی وتر<sup>۲۰</sup> (= رشته، زه، سیم) مشخص و محاسبه می‌کرده‌اند، به عنوان مثال بعد الذی

---

15. Interval

16. Consonant

17. Dissonant

18. Frequency

۱۹. اسماعیل بیگی، ۸/۲: کورنو، ۴۱

20. Chord, String

بالکل<sup>۲۱</sup> که از باب اختصار بدان ذی الکل<sup>۲۲</sup> نیز می‌گفته‌اند، به لحاظ اشتغال بر کلیه نغمات موسیقایی اهمیتی بسزا داشته و در حقیقت همان «هنگام» یا اکتاو<sup>۲۳</sup> بوده است و چون از نیمه طول وتر استخراج می‌شده، نسبت به نغمه مطلق یا دست باز<sup>۲۴</sup> (که اکنون در محاوره دستواز گفته می‌شود) برابر  $\frac{1}{2}$  می‌شده است، زیرا اگر تمام طول وتر را واحد (= ۱) فرض کنیم، به قول ابن سینا بسته به اینکه مبنا نغمه ثقیل یا حاد باشد، به دو صورت  $\frac{1}{2}$  و  $\frac{1}{4}$  در می‌آید:

$$\frac{\text{نقیل (بم)}}{\text{حاد (زبر)}} = \frac{1}{2} = \frac{2}{4}$$

$$\frac{\text{حاد (زبر)}}{\text{نقیل (بم)}} = \frac{2}{1} = \frac{1}{2}$$

۳ فصل دیگر مقاله اول را در حقیقت باید متمم یا مکمل مطالب قبلی دانست، به این ترتیب که در فصل دوم همان ابعاد خوشایند و ناخوشایندی که بدان اشاره شده، مورد

۲۱. جوامع، ۱۹.

۲۲. مراغی، جامع الالحان، ۴۹.

23. Octave

24. Open String

بحث قرار گرفته است. چون در فصل دوم<sup>۲۵</sup> از «قانون قدیم فیثاغوری» ذکری به میان آمده است، می‌توان گفت که نظر فارمر، موسیقی شناس بزرگ انگلیسی، دائر بر آشنایی ابن سینا با آراء یونانی تائید می‌شود.<sup>۲۶</sup> در فصل سوم، ابن سینا پس از معرفی ابعاد متفق، آنها را به ۳ دسته کبار، اوساط و صغار تقسیم می‌کند. نمونه ابعاد کبار، بعد الذی بالکل یا اکتا و با نسبت  $\frac{2}{1}$  است که بدان اشاره شد. نمونه اوساط بعد الذی بالاربعة یا ذی الاربع<sup>۲۷</sup> با نسبت  $\frac{3}{1}$ ، و نیز بعد الذی بالخمسة یا ذی الخمس با نسبت  $\frac{4}{1}$  است که از آن ۵ نغمه ملایم استخراج کنند<sup>۲۸</sup>، اما صغار که ابن سینا آنها را «لحنیات»<sup>۲۹</sup> نیز نامیده است، خود به اقسام سه گانه کبار الصغار، اوساط الصغار و صغار و الصغار تقسیم می‌شود:

کبار الصغار عبارت از ۱۰ بعد است با نسبت‌های  $\frac{5}{4}$ ،  $\frac{6}{5}$ ،  $\frac{7}{6}$ ،  $\frac{8}{7}$ ،  $\frac{9}{8}$ ،  $\frac{10}{9}$ ،  $\frac{11}{10}$ ،  $\frac{12}{11}$  و  $\frac{13}{12}$  و اوساط الصغار ۱۵ بعد با نسبت‌های  $\frac{15}{12}$ ،  $\frac{16}{15}$ ،  $\frac{17}{16}$ ،  $\frac{18}{17}$ ،  $\frac{19}{18}$ ،  $\frac{20}{19}$ ،  $\frac{21}{20}$ ،  $\frac{22}{21}$ ،  $\frac{23}{22}$ ،  $\frac{24}{23}$ .

۲۵. ص ۱۷

۲۶. فارمر، ۳۶۸

27. Tetrachord

۲۸. مراغی، همانجا

۲۹. ص ۱۹

$\frac{25}{24}$ ،  $\frac{26}{25}$ ،  $\frac{27}{26}$  و  $\frac{28}{27}$  و  $\frac{29}{28}$  و بالاخره صفار الصغار ۱۷ بُعد با نسبت‌های  $\frac{20}{19}$ ،  $\frac{21}{20}$ ،  $\frac{22}{21}$ ،  $\frac{23}{22}$ ،  $\frac{24}{23}$ ،  $\frac{25}{24}$ ،  $\frac{26}{25}$ ،  $\frac{27}{26}$ ،  $\frac{28}{27}$ ،  $\frac{29}{28}$ ،  $\frac{30}{29}$ ،  $\frac{31}{30}$ ،  $\frac{32}{31}$ ،  $\frac{33}{32}$ ،  $\frac{34}{33}$ ،  $\frac{35}{34}$ ،  $\frac{36}{35}$ ،  $\frac{37}{36}$ ،  $\frac{38}{37}$ ،  $\frac{39}{38}$ ،  $\frac{40}{39}$ ،  $\frac{41}{40}$ ،  $\frac{42}{41}$ ،  $\frac{43}{42}$ ،  $\frac{44}{43}$  و  $\frac{45}{44}$  که بر نظام سلسله طبیعی اعداد از ۲ تا ۴۶ بنیان گرفته است و می‌تواند جلوه‌ای از نظریه فیثاغورس و طرفداران او که عدد را در ساختار جهان مادی به ویژه الحان یا آهنگهای موسیقایی مؤثر می‌دانستند. به شمار آید.<sup>۳۰</sup>

مقاله دوم دو فصل دارد: فصل اول در جمع و تفریق ابعاد و فصول دوم در تضعیف<sup>۳۱</sup> (= مضاعف کردن) و تنصیف<sup>۳۲</sup> (= نصف کردن) همراه با مثالهای متعدد. از جمله این مثالها جمع دو بعد  $\frac{2}{3}$  و  $\frac{1}{8}$  است که عبدالقادر مراغی نیز نقل و طریقه محاسبه آن را به تفصیل ذکر کرده است.<sup>۳۳</sup> خلاصه اینکه ابتدا دو عدد ۳ و ۸ را که حاشیه صغری می‌گفته‌اند، در یکدیگر ضرب می‌کنند ( $8 \times 3 = 24$ ) و همین عمل را در مورد ۴ و ۹ که حاشیه عظمی نامیده می‌شده است، انجام می‌دهند ( $4 \times 9 = 36$ ). در نتیجه، اضافه دو بعد مذکور از طرف

۳۰. دایرةالمعارف فارسی، ذیل فیثاغورس؛ دانش‌پژوه، ۲۷

31. Doubling

32. Bisecting

۳۳. جامع‌الاحان، ۵۵-۵۶

حدت، با در نظر گرفتن حاصل ضرب عظمای صغری (۹) در صغرای عظمی (۳) به عنوان وسط ( $9 \times 3 = 27$ )، بدین صورت منتهی خواهد شد<sup>۳۴</sup>: ۲۴، ۲۷، ۳۶، که به قول عبدالقادر مراغی<sup>۳۵</sup> شامل ذی‌الاربع  $\frac{2}{3} = \frac{26}{27}$  و طنینی  $\frac{1}{8} = \frac{27}{24}$  است و اضافه از طرف اثقل (بم‌تر) صورت گرفته است (قدما بعد  $\frac{1}{8}$  را با علامت اختصاری ط نشان می‌داده و بر روی وتر به صورت ذ مشخص می‌کرده‌اند).

مقاله سوم که یکی از دقیق‌ترین و مهم‌ترین قسمت‌های بخش موسیقی *شفا* محسوب می‌شود، در ۴ فصل است: فصل اول جنس<sup>۳۶</sup> و انواع آن<sup>۳۷</sup>: فصل دوم، عدد اجناس: فصل سوم اجناس قوی<sup>۳۸</sup> و فصل چهارم اجناس لین<sup>۳۹</sup>.

منظور از جنس همان طور که ابن سینا در آغاز فصول اول این مقاله توضیح داده، بعد الذی بالاربعة یا ذی‌الاربع (با نسبت  $\frac{2}{3}$ ) است و از این جهت مورد توجه استاد قرار

۳۴. ص ۳۵

۳۵. مقاصدالاحان، ۳۶

- 36. Genre
- 37. Species
- 38. Fort
- 39. Soft

گرفته که قداما آن را زیر ساز ادوار یا دوائر<sup>۴۰</sup> (به تعبیر امروز گامهای موسیقایی<sup>۴۱</sup>)، می دانسته‌اند.

به نظر آنان جنس ذی‌الاربع دارای انواع متعددی بوده که عبدالقادر مراغی ۷ نوع آن را «ملایم و قابل تلحین» دانسته است<sup>۴۲</sup> و حتی بعد ذی‌الخمس یا به قول ابن سینا الذی بالخمسة با اقسام سیزده گانه آن چون جمع ذی‌الاربع با طنینی حاصل می‌شده، به تعبیری از متفرعات ذی‌الاربع بوده است،<sup>۴۳</sup> زیرا از جمع بعد طنینی  $(\frac{1}{8})$  با بعد ذی‌الاربع  $(\frac{2}{3})$ ، بعد ذی‌الخمس  $(\frac{3}{4} = \frac{24}{32})$  حاصل می‌شود<sup>۴۴</sup>.

ابن سینا در پایان این فصل، بعد الذی بالکل مرتین (= هنگام دوم<sup>۴۵</sup>) با نسبت  $\frac{2}{3}$  را به عنوان بزرگ‌ترین بعد موسیقایی معرفی می‌کند و پس از اشاره به این نکته که می‌توان کلیه ابعاد دیگر را از آن استخراج کرد، می‌گوید: این بعد در واقع از دو بعد الذی بالاربعة و دو بعد الذی بالخمسة تشکیل یافته است، چنانکه بعد الذی بالکل (هنگام اول) از

40. Cycles

41. Scales

۴۲. همانجا

۴۳. همان، ۳۹

۴۴. نک: همان، ۳۳-۳۴

45. Double octave

یک بعد الذی بالاربعة و یک بعد الذی بالخمسة حاصل می‌شود و چون الذی بالخمسة خود مشتمل بر الذی بالاربعة و طنینی است، پس بدین قرار الذی بالکل عبارت خواهد بود از دو الذی بالاربعة و یک طنینی و نیز الذی بالکل مرتین شامل ۴ الذی بالاربعة و دو طنینی می‌شود.

در فصل دوم از این مقاله اجناس سه گانه قویه<sup>۴۶</sup>، رخوه<sup>۴۷</sup> و معتدله<sup>۴۸</sup> مورد بحث قرار گرفته است و ابن سینا می‌افزاید که رخوه را ملونه<sup>۴۹</sup> و معتدله را راسمه نیز گفته‌اند و وجه تسمیه راسمه را شباهت آن به طرحی که نقاش قبل از ترسیم یا تکمیل می‌ریزد، می‌داند، همچنانکه ملونه به عقیده او همانند رنگ‌آمیزی در نقاشی است.

موضوع فصل سوم اجناس قویه است که بنابر تعریف ابن سینا<sup>۵۰</sup> به ذی‌الاربعی اطلاق می‌شود که یکی از ۳ بعد مشکله آن از دو دیگر بزرگ‌تر باشد، ولی در بین مثالهایی که برای آنها ذکر شده است، مثالی (۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶) که

---

46. Fort. Diatonic

47. Enharmonic

48. Temperate

49. Chromatic

منسوب به بطلمیوس است، جلب نظر می‌کند.<sup>۵۱</sup>

فصل چهارم که به اجناس ابعاد لینه اختصاص دارد، نشان می‌دهد که در حقیقت دو جنس راسمه و تألیفیه مذکور را باید از مشتقات لینه به حساب آورد، زیرا در تعریف جنس لینه چنین قید شده است که یکی از ۳ بعد مشکله آن باید از دو بعد دیگر بزرگ‌تر باشد<sup>۵۲</sup>، بدین ترتیب بر روی هم ۴۸ جنس وجود دارد: ۷ جنس قویه و ۹ جنس لینه (۶ راسمه و ۳ تألیفیه) که چون هر کدام می‌تواند دارای ۳ وضع باشد، شمار اجناس بالغ بر  $3 \times 16$  یعنی ۴۸ می‌شود.

مقاله چهارم از دو فصل تشکیل یافته است: فصل اول جماعت (معادل گروه<sup>۵۳</sup> یا به گفته فارمر: سیستم<sup>۵۴</sup>) که بنابر تعریف ابن سینا ابعاد لحنیه‌ای است یا بیش از یک جنس که مخارج آنها در آلت موسیقی (ساز) مکرر و پی‌درپی باشد<sup>۵۵</sup>. بنابراین، جمع کامل بزرگ شامل ۱۵ نغمه با ۱۴ بعد خواهد بود.

---

۵۱ ص ۵۳

۵۲ قس: مراغی، همانجا

53. Group

54. System

۵۵ ص ۶۳

موضوع فصل دوم انتقال<sup>۵۶</sup> و به تعبیری همان تغییر مایه<sup>۵۷</sup> است که می‌تواند به دو شکل هابط (= فرשו<sup>۵۸</sup>) و صاعد (= برشو<sup>۵۹</sup>) باشد و هر کدام دو وجه دارد: بدون بازگشت یا رجوع به مبدأ که بدان انتقال مستقیم می‌گفته‌اند و با بازگشت به مبدأ که انتقال غیر مستقیم یا منعرج و راجع<sup>۶۰</sup> نامیده می‌شده است. اگر رجوع فقط یک‌بار باشد، آن را راجع فرد می‌خوانند و اگر رجوع مکرر باشد، بدان راجع متواتر می‌گویند.

راجع فرد و متواتر هر کدام می‌تواند دو حالت داشته باشد: راجع فرد با رجوع به مبدأ لاحق خوانده می‌شود و با رجوع به نغمه نزدیک به مبدأ محل نام می‌گیرد<sup>۶۱</sup> که عبدالقادر مراغی در جامع‌الاحسان آن را مثبت نامیده است<sup>۶۲</sup>. راجع متواتر را نیز با رجوع مکرر به یک مبدأ

---

56. Evolution

57. Transposition

58. Descendant

59. Ascendant

60. Returning

62. Returning

مستدیر<sup>۶۳</sup> و چنانکه جز آن باشد، مضلع<sup>۶۴</sup> گویند و بالاخره انتقال صاعد یا هابطی که بدون رجوع یا بازگشت باشد، خود دو نوع است: یا به ترتیب نغمه‌های جماعت است که متصل<sup>۶۵</sup> نام دارد، یا متجاوز از آن ترتیب است که طافر<sup>۶۶</sup> نامیده می‌شود.<sup>۶۷</sup>

این فصل با صورتهای ممکن که از ۳ نغمه تشکیل می‌شود، به پایان می‌رسد:

ج	ب	ا	ساده فرد
ج ج	ب ب		ساده مکرر
ج	ب		مختلط مستقیم
ج	ب ب	ا	
ج ج	ب	ا	
ج	ب ب		
ج ج	ب ب	ا	
ج ج	ب		

63. Circular

64. Polygon

65. Contiguous

67. Evading

۶۶ ص ۷۰: قس: مراغی، همان، ۱۹۵

که محاسبه شمار انواع ممکنه آنها نظیر ۶ نوع مختلط مستقیم به آسانی با استفاده از دستور ترکیب ریاضی میسر خواهد بود.

با مقاله پنجم بخش ایقاع آغاز می‌شود که مشتمل بر ۵ فصل است: در فصل اول پیرامون ایقاع و نقش مؤثر آن در موسیقی بحث شده است که با توجه به تعریف ساده آن «تقدیر مالرمان النقرات»<sup>۶۸</sup> می‌توان ایقاع را به معنی ضرب یا وزن و معادل ریتم گرفت. واژه نقره و هم‌خانواده‌های آن نظیر نقرتان، نقرات، نقر، ناقر و منقور که ابن سینا در این فصل مکرر به کار برده است از اصطلاحات مشهور و متداول موسیقی در آن روزگار به شمار می‌رود.

نقر در عربی معانی مختلفی دارد<sup>۶۹</sup> که از آن جمله زدن یا ضرب است که تقریباً معادل کوبش می‌شود<sup>۷۰</sup>، ولی در موسیقی به قول عبدالقادر مراغی «آن است که به حرفی مثلاً تلفظ کنند [که با مفهوم سلفز قابل مقایسه است] یا ضربی بر وتر زنند، یا دستی بر دستی یا غیر آن»<sup>۷۱</sup>، و چون

۶۸ ص ۸۱؛ قس: مراغی، همان، ۲۱۱

۶۹ دوزی، II/718

۷۰ معین، ذیل نقر

۷۱ جامع‌اللاحان، ۲۱۲

باید آن را به ذوق دریافت، بسیاری از مردم حتی به جد و جهد قادر به فراگیری فن ایقاع یا تشخیص ضرب در موسیقی نخواهند بود.<sup>۷۲</sup>

پس از آن ابن سینا به اهمیت زمان در ایقاع و به اصطلاح او «زمان المتخلل بین النقرات»<sup>۷۳</sup> اشاره می‌کند و با توجه به اینکه ایقاع مربوط به نغمه یا حروف منتظم باشد، ایقاع را به دو نوع: لحنی یا موسیقایی و شعری تقسیم و موسوم می‌کند و بدین وسیله به پیوستگی موسیقی و شعر اشاره می‌نماید.<sup>۷۴</sup>

بحثی که ابن سینا در پی این مقدمه درباره حروف آغاز کرده است. از لحاظ آواشناسی<sup>۷۵</sup> و به قول قدما «تجوید» شایان توجه به نظر می‌رسد، زیرا ابن سینا حروف را بر مبنای کیفیت ظهور آنها در مخارج صوتی به دو دسته حبسی و تسریبی تقسیم کرده است<sup>۷۶</sup>، به این ترتیب که از نظر او حروف ب، ت، ج، د، ط، ق، ک، ل، م، و، ن حبسی و سایر حروف تسریبی و برخی از حروف مانند ل نیز دارای دو

۷۲. ارموی، برگهای ۲۰-۲۱؛ مراغی، همان، ۲۱۱-۲۱۲

۷۳. ص ۸۳

۷۴. ص ۸۱

۷۶. ص ۸۶

وجهند، یعنی می‌توانند هم حبسی، هم تسریبی باشند.<sup>۷۷</sup> .  
 نگاه می‌افزاید که حروف تسریبی را می‌توان هر اندازه لازم  
 باشد، کشیده ادا کرد، ولی حروف حبسی چنین نیستند.  
 حروف حبسی هر گاه ساکن باشند، در نصف زمانی که  
 متحرکند شنیده می‌شوند، یعنی اگر زمان شنیدن حرف  
 حبسی متحرک زمان معیار معیار (واحد زمان در ایقاع)  
 باشد، زمان شنیدن حرف حبسی ساکن نصف زمان معیار  
 خواهد بود، از این رو حرف «ت» متحرک (ت) به عنوان  
 نشان معیار انتخاب شده است و «ت» ساکن نشان نصف  
 زمان معیار به شمار می‌رود. حال اگر به این «ت» حرف  
 ساکنی از حروف حبسی، مانند «ن» اضافه کنند (تَن)  
 برخلاف آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، مضاعف زمان  
 معیار نمی‌شود، بلکه  $\frac{۲}{۳}$  زمان معیار خواهد شد و «تَن» با  
 داشتن دو حرف متحرک نشان دو زمان معیار است، بر  
 همین منوال «تا» و «تن» با هم برابرند. بنابراین می‌توان بدین  
 نتیجه رسید که زمان «ت» خفیف، «تن» ثقیل خفیف، «تان»  
 خفیف ثقیل و «تارَن» ثقیل مطلق می‌باشد.<sup>۷۸</sup>

۷۷. همانجا

۷۸. ص ۸۸

موضوع فصل دوم مقاله پنجم را که عنوان «محاكاة الايقاع باللسان» دارد<sup>۷۹</sup>، می‌توان تقریباً سلفژ دانست، زیرا یکی از معانی محاكاة در عربی تقلید صدای کسی است و از عبارت آغاز این فصل چنین بر می‌آید که می‌توان به جای نقر یا کوبش، همان وزن را با زبان ادا کرد و بدین منظور از حروف متحرک یا متحرکهایی که ساکنی در میان داشته باشند، بهره گرفت<sup>۸۰</sup>. پس از آن شرح مفصلی است دربارهٔ ايقاعهای گوناگون و چگونگی استفاده از حروف در تقطیع<sup>۸۱</sup> اوزان، چنانکه تن تن تن در تقطیع معادل ۷ حرف می‌شود (۲+۲+۳=۷)، در حالی که در ايقاع ساده فقط معادل ۴ نقره است<sup>۸۲</sup>.

در پایان این فصل، دو قسم اصلی ايقاع موصل<sup>۸۳</sup> یا هزج و مفصل<sup>۸۴</sup>، ذکر می‌شود و تفاوت آن دو بدین گونه بیان می‌گردد که در موصل نقرات متوالی و دارای زمان متساوی است، ولی در مفصل بین بعضی نقرات فاصله وجود دارد و

۷۹. ص ۹۰

۸۰. همانجا

81. Scansion

۸۲. ص ۹۳

83. Conjunct rhythm

84. Disjointed rhythm

می‌افزاید که همه الحان یا آهنگهای قدیم مانند خسروانی و فارسی<sup>۸۵</sup> بر مبنای ایقاع موصل است.

در دو فصل دیگر یعنی فصل سوم و چهارم از مقاله پنجم، انواع گوناگون ایقاع موصل و مفصل مورد بحث قرار گرفته است: وی موصل را به ۴ قسم (خفیف، ثقیل خفیف، خفیف ثقیل و ثقیل) و مفصل را به ۵ قسم (ثنائی، ثلاثی، رباعی، خماسی و سداسی) تقسیم می‌کند، آنگاه صورتهای مختلف هر یک از اقسام پنجگانه مفصل را ذکر می‌کند و برای هر کدام مثالی از تن و متفرعات آن مانند: تارن، تننن، تان، تنتارن، تننان، تنننن و تنتنتنن و معادلهای آنها را در افاعیل عروضی از قبیل فاعلن، فاعلاتن، مفاعلاتن... می‌آورد.

ابن سینا وزنهای اصلی و بنیادی موسیقایی را در ۸ نوع مهم خلاصه کرده است، بدین قرار: هزج، خفیف هزج، ثقیل اول، خفیف ثقیل اول، رمل، خفیف رمل، ثقیل ثانی و خفیف ثقیل ثانی موسوم به ماخوری، منسوب به ماخور که احتمالاً صورتی دیگر از ماهور است<sup>۸۶</sup>.

مقاله ششم که آخرین مقاله «جوامع علم الموسیقی» شفا

۸۵ ص ۹۷

۸۶ ص ۱۱۹-۱۲۰؛ نک: برکثلی، موسیقی، ۱/۸۷۷

محسوب می‌شود، از دو فصل تشکیل یافته است: فصل اول در تألیف لحن و فصل دوم در آلات موسیقی.

لحن<sup>۸۷</sup> (=آهنگ) که به قول فارابی (د ۳۳۹ق/۹۵۰م) معادل واژه موسیقی و در حقیقت زیر ساز آن است به مجموعه‌ای از نغمات گوناگون اطلاق می‌شود که به ترتیبی ویژه به هم پیوسته و نظام یافته باشد<sup>۸۸</sup>. لحنها از دیدگاه ابن سینا بر حسب جنس، انتقال یا ایقاع با یکدیگر متفاوتند و بر این مبنا برخی از الحان بر برخی دیگر رجحان دارد، مثلاً برترین اجناس، قوی، سپس ملون و پس از آن تألیفی است<sup>۸۹</sup>.

وی پس از ذکر لحنهای برتر از جهات مختلف نمونه‌ای از هزج را به شکل زیر می‌آورد:

تن تن تن تن [ه ه ه ه ه ه ه ه = - - ب - ب -]

تن تن تن تن [ه ه ه ه ه ه ه ه = - - ب - ب -]

تن تن تن تن [ه ه ه ه ه ه ه ه = - - ب - ب -]

تنننن تن [ه ه ه ه ه ه ه ه = - - ب - ب -]

تنننن تن [ه ه ه ه ه ه ه ه = - - ب - ب -]

87. Melody

۸۸ ص ۴۷: مراغی، جامع‌الاحان، ۷

۸۹ ص ۱۳۹

ولی باید توجه داشت که این نمونه در نسخه‌های شفا یکسان نیست و اختلافاتی دارد.<sup>۹۰</sup>

ابن سینا در آغاز فصل دوم این مقاله آلات موسیقی<sup>۹۱</sup> یا سازها را به ۳ دسته اصلی تقسیم کرده است: زهی<sup>۹۲</sup> (ذوات اوتار)، بادی<sup>۹۳</sup> و کوبشی<sup>۹۴</sup>؛ سپس انواع سازهای زهی را به این ترتیب ذکر می‌کند: ۱. سازهایی با دساتین که بر آنها زخمه می‌زنند، مانند بریط و تنبور؛ ۲. سازهایی بدون دساتین که با زخمه نواخته می‌شود و اینها خود بر دو نوع است: یکی آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده شده است، مانند شاهرود و ذوالعنقا؛ دیگر آنها که تارهایشان بر سطح ساز کشیده نشده، بلکه بر فضایی میان دو جانب ساز کشیده شده است، مانند چنگ و سلیاق؛ ۳. سازهایی که با دساتین که با کمانه (آرشه) نواخته می‌شوند، مانند رباب.

سازهای بادی ۴ نوعند: ۱. نوعی که از دهانه آن در آن می‌دمند، مانند مزمار؛ ۲. نوعی که از سوراخی در آن

۹۰. ص ۱۴۱، حاشیه

91. Musical instruments
92. Chordophones
93. Aerophones
94. Membranophones

می‌دمند، مانند نوعی از یراعه که به سرنا‌ی معروف است؛ ۳. سازهایی که با آلتی در آن می‌دمند، مثل مزمار الجراب (نا‌ی انبان)؛ ۴. نوعی که در آن چند لوله‌ صوتی باشد، مانند ارغن (ارغنون) و صنح (سنج<sup>۹۵</sup>).

ابن سینا پس از ذکر انواع سازها می‌نویسد: ممکن است سازهای دیگری که اکنون متداول نیست، ابداع گردد<sup>۹۶</sup>. نکته‌ شایان توجه در این مبحث این است که تقسیم‌بندی سازها به شرحی که ابن سینا ذکر کرده است، همچنان در سازشناسی به اعتبار خود باقی است.

ابن سینا می‌نویسد: ساز مشهوری که از قدیم نزد همه متداول بوده، بربط است و اگر سازی بهتر از آن وجود داشته باشد، بین نوازندگان متداول نیست. آنگاه به بیان دقیق ویژگیها و نسبتهای میان دساتین عود و نیز کوکهای مختلف آن می‌پردازد و می‌نویسد که می‌توان این اطلاعات را در مورد سازهای دیگر نیز به کار برد<sup>۹۷</sup>. مثلاً در بخشی از تسویه (کوک کردن) عود می‌گوید: مطلق یا دست باز هر وت‌ری در

95. Cymbal

۹۶. ص ۱۴۳

۹۷. ص ۱۴۴، ۱۴۵-۱۵۲

آن باید هماهنگ خنصر (انگشت یا پردهٔ چهارم) وتر بالایی (وتر بمتر) باشد<sup>۹۸</sup> و در ضمن آنها به سلمکی<sup>۹۹</sup> و تسویه‌ای منسوب به ری (در بعضی نسخ نوی = نوا) و اصفهان<sup>۱۰۰</sup> اشاره می‌کند که آهنگهای باستانی و اصیل ایرانی را تداعی می‌نماید، زیرا سلمک و زیرکش سلمک در ردیفهای کنونی از متعلقات دستگاه شور محسوب می‌شود و نوا یکی از ۷ دستگاه موسیقی ایرانی است.<sup>۱۰۱</sup>

در بین اصطلاحاتی که در این قسمت از کتاب ابن سینا به عود مربوط می‌شود، به نمونه‌هایی از واژه‌های فارسی بر می‌خوریم که بسیاری از آنها قبل از او متداول بوده است. از جمله می‌توان دستان (جمع مکسر آن دساتین)، زیر و بم (اسم وتر یا سیم اول و چهارم عود) و «وسطی‌القدیم الفارسی» (یکی از پرده‌های دیرین عود) ری، اصفهان و سلمکی را ذکر کرد که نمونه‌ای از تشخیص و قدمت موسیقی ایرانی به شمار می‌رود.<sup>۱۰۲</sup>

---

۹۸. ص ۱۴۷

۹۹. ص ۱۵۱

۱۰۰. ص ۱۵۰، ۱۵۱

۱۰۱. برکثلی، موسیقی، ۲۶-۲۷

۱۰۲. ص ۱۴۷، ۱۵۰، ۱۵۱؛ نک: EI<sup>۱</sup>، ذیل موسیقی

بخش موسیقی *دانشنامهٔ علانی* فاقد فصل‌بندی و تبویب یا عنوان در قسمت‌های مختلف است. با این حال ترتیب بیان مطالب و محتویات آن با «جوامع» *شفا* مشابهت بسیار دارد. بر این تقدیر در موسیقی *دانشنامه*، مطلب تازه‌ای که درخور طرح و بحث مجدد باشد، وجود ندارد، ولی به لحاظ داشتن معادلها یا واژه‌های فارسی زیبا و شیوا می‌توان گفت مزیتی درخور توجه دارد، از آن جمله است: وزنی و ناوزنی معادل موزونی و ناموزونی، تیزی و گرانی به جای حدت و ثقل، یعنی زیری و بمی و همچنین تیز و گران در برابر حاد و ثقیل (= زیر و بم) و رود (نام‌ساز).

### ابن سینا و «گام»

اگر چه در روزگار ابن سینا، گام به معنی امروزی آن هنوز در موسیقی شناخته نشده بود و نظام علمی موسیقی با آنچه اکنون وجود دارد، تفاوت بنیادی داشت، ولی وی با استفاده از پرده‌بندی رباب موفق شد که غیر از وسطای فیثاغوری (می‌بمل) با نسبت  $\frac{3}{2}$  و وسطای دیگری را که حتی فارابی از آن نامی نبرده بود، با نسبت  $\frac{29}{22}$  معرفی کند<sup>۱۰۳</sup> یا پردهٔ زائدی با نسبت  $\frac{16}{15}$  را بشناسد. بدین ترتیب اگر بر

۱۰۳. برکثلی، موسیقی، ۸۵۳/۱



می‌دهد و اعداد ستون بعد نماینده ارزش آنها بر حسب سنت<sup>۱۰۴</sup> (واحد جهانی موسیقی) است - هر اکتاو از ۱۲۰۰ سنت تشکیل می‌شود<sup>۱۰۵</sup>.

مطلق (دست باز)

۱۱۲	$\frac{۲۵۶}{۲۷۳}$	اول
۱۲۹	$\frac{۱۲}{۱۳}$	دوم
۲۰۴	$\frac{۸}{۹}$	سوم
۲۹۴	$\frac{۲۷}{۳۲}$	چهارم
۳۴۲	$\frac{۲۲}{۳۹}$	پنجم
۴۰۸	$\frac{۶۴}{۸۱}$	ششم
۴۹۸	$\frac{۲}{۳}$	هفتم
۶۱۰	$\frac{۶۴}{۹۱}$	هشتم
۶۲۷	$\frac{۹}{۱۳}$	نهم
۷۰۲	$\frac{۲}{۳}$	دهم
۷۹۲	$\frac{۸۱}{۱۲۸}$	یازدهم
۸۴۱	$\frac{۸}{۱۳}$	دوازدهم
۹۰۶	$\frac{۱۶}{۲۷}$	سیزدهم

۹۹۶	$\frac{1}{16}$	چهاردهم
۱۱۰۸	$\frac{28}{11}$	پانزدهم
۱۱۲۲	$\frac{27}{52}$	شانزدهم
۱۲۰۰	$\frac{1}{2}$	هفدهم

### ویژگیهای موسیقی ابن سینا

آنچه ابن سینا درباره موسیقی نگاشته و برای ما به جای گذاشته است، می‌تواند از جهات مختلف قابل مطالعه و ثمربخش باشد:

نوشته‌های او در موسیقی در درجه اول از لحاظ روش‌شناسی در خور توجه است، زیرا می‌تواند راهنمایی برای پژوهش علمی موسیقی باشد. چنانکه می‌بینیم وی از نقل مطالب آمیخته به تخیل و داستانهای اساطیری احتراز دارد و در «جوامع علم الموسیقی» مطالبی نظیر وضع یا اختراع عود به وسیله لمک بن قابل (یا قابیل بن آدم) یا ساخته شدن سازی از مس و آهن به دست توبال بن لمک<sup>۱۰۶</sup>، دیده نمی‌شود.

دیگر عنایت ابن سینا به آثار فلاسفه یونان باستان و اشاره یا گاه استناد به اقوال کسانی مانند بطلمیوس و اقلیدس و

۱۰۶. نک: مراغی، مقاصد الالحان، ۱۲۷-۱۲۸؛ حنفی، ۱۵.

فیثاغورس است، همچنانکه قبل از فارابی و دیگران نیز تا حدی بدین کار پرداخته بوده‌اند.

نکته دیگر محاسبات دقیقی است که ابن سینا در اثر گران قدر خود، «جوامع» به کار برده و در حقیقت جنبه نظری و علمی موسیقی را به عنوان دانشی دقیق مورد توجه قرار داده است. بدین جهت اگر گفته شود که آنچه وی درباره ابعاد و نسبت‌های موسیقایی آورده یا دقتی که در بیان تعریف بنیادی موسیقی به کار برده، در نوع خود بی نظیر یا کم نظیر است، مبالغه نخواهد بود. همچنانکه بحث او درباره پیوند موسیقی و شعر و مقایسه این دو هنر والا با یکدیگر شاید از نخستین پژوهش‌های مربوط به موسیقی شعر باشد، به ویژه آنکه در آن روزگار بیشتر به جنبه عملی موسیقی پرداخته می شده و موسیقی به عنوان دانشی دقیق کمتر مورد توجه بوده است.

### ابن سینا و دیگران

بی تردید بسیاری از موسیقی دانان یا موسیقی شناسان بعد از ابن سینا به طور مستقیم یا غیرمستقیم از آثار او بهره مند شده‌اند، به عنوان مثال ابن زبیله از شاگردان خاص ابن سینا، اگر چه در تنها کتاب بازمانده اش *الکافی فی*

الموسیقی به صراحت ذکری از استاد به میان نیاورده است، ولی مندرجات کتابش به خوبی نشان می‌دهد که از آثار ابن سینا استفاده کرده و حتی گاه تقریباً عین عبارات «جوامع علم الموسیقی» را نقل و اقتباس کرده است<sup>۱۰۷</sup> و شاید به قول فارمر فقط مطالبی از آثار کندی یا نتیجه مطالعات شخصی خود را بر آنها افزوده باشد<sup>۱۰۸</sup>.

صفی‌الدین ارموی (د ۹۲ق/۱۲۹۴م) دومین موسیقی‌دان بزرگ ایران بعد از فارابی نیز در دو اثر ارزنده خود *الادوار* و *رسالة الشرفیة*، و قطب‌الدین محمود شیرازی (د ۷۱۰ق/۱۳۱۰م) در *دائرة المعارف گونه درة التاج* به آثار ابن سینا نظر داشته و گذشته از توجه کلی، اغلب در مباحثی نظیر نغمه و حدت و ثقل و ابعاد و ایقاع همان مندرجات «جوامع علم الموسیقی» ابن سینا را نقل کرده‌اند<sup>۱۰۹</sup>.

عبدالقادر مراغی (د ۸۳۹ق/۱۴۳۵م) نیز در آثار خود بارها به اقوال ابن سینا استناد می‌جوید و مثل صفی‌الدین ارموی و قطب‌الدین شیرازی تقسیم وتر به ۱۷ جزء را به

۱۰۷. نک: ابن زیله، ۴۴

۱۰۸. نک: EI<sup>۱</sup>

۱۰۹. ۳۹، ۱۹/۲

شرحی که ابن سینا ذکر کرده بوده است، نقل می‌کند و تعاریف مربوط به صوت، نغمه، عوامل حدت و ثقل و نسبت ابعاد و نظایر آنها را تقریباً همانند ابن سینا می‌آورد. یک جا برای نشان دادن ارزش والای موسیقی نظری و دشواری جمع بین علم و عمل یا نقش موسیقی عملی که بدان عنوان فن<sup>۱۱۰</sup> یا صنعت داده است، سخن مشهور ابن سینا را درباره موسیقی نقل می‌کند: «اینک علم، کو مرد؟»<sup>۱۱۱</sup>، اما در ضمن از اینکه ابن سینا ظاهراً به موسیقی عملی نمی‌پرداخته است، انتقاد می‌کند و می‌گوید: «شیخ ابو علی در عملیات هر فن کامل بوده، اما در عملیات این فن متحیر مانده بوده است»<sup>۱۱۲</sup> و مکرر به این نکته تکیه می‌کند که در موسیقی باید جامع بین علم و عمل بود و در جایی هم می‌نویسد که به تعریف ابن سینا از نغمه اعتراض شده است<sup>۱۱۳</sup>..

فارمر ابن سینا را نظریه‌پرداز بزرگ می‌داند که به آراء یونانیان به ویژه اقلیدس دلبستگی بسیار داشته است و

110. An

۱۱۱. مقاصد الالحان، ۶۶

۱۱۲. همان، ۱۳۸

۱۱۳. جامع‌الالحان، ۱۸

اضافه می‌کند که برخی در بیان بلندی مقام وی در این فن تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند: وی به مسائلی پرداخته است که یونانیان از آن غافل بوده‌اند، ولی این مسائل هر قدر هم با ارزش باشد، در مقایسه با آنچه او از موسیقی عملی قرن ۱۱/م برای ما به جا نهاده، در درجهٔ دوم اهمیت است.<sup>۱۱۲</sup>

مأخذ: ابن اصیبه، احمد، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن زیله، حسین، الکافی فی الموسیقی، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۹۶۴م؛ ابن سینا، «جوامع علم موسیقی»، الشفاء، به کوشش زکریا یوسف، قاهره، ۱۳۷۶ق/۱۹۵۶م؛ همو، دانشنامهٔ علانی، نسخهٔ خطی موزه لندن، شم ۲۳۶۱ Or؛ ارموی، عبدالؤمن، کتاب الادوار، نسخهٔ عکسی موجود در کتابخانهٔ مرکز؛ اسماعیل بیگی، ضیاءالدین، آکوستیک، تهران، ۱۳۳۰ش؛ برکشلی، مهدی، «موسیقی»، ایران‌شهر، کمیسیون ملی یونسکو در ایران، ۱۳۴۲ش/۱۹۶۳م، شم ۲۲؛ همو، موسیقی دورهٔ ساسانی، تهران، ۱۳۲۶ش؛ حنفی، محمود احمد، مقدمه بر «جوامع علم الموسیقی» (نک: هم، ابن سینا)؛ دانش پژوه، محمدتقی، نمونه‌ای از فهرست آثار دانشمندان ایرانی و اسلامی در غناء

و موسیقی، تهران، ۱۳۵۵ش؛ *دایرةالمعارف فارسی*؛ فارابی، محمدبن محمد، *الموسیقی الكبير*، به کوشش غطاس عبدالملک خشبه و محمود احمد حنفی، قاهره، ۱۹۶۷م؛ فارمر، هنری جورج، *تاریخ موسیقی خاور زمین*، ترجمه بهزاد باشی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ قطب‌الدین شیرازی، محمودبن مسعود، *دره‌التاج*، تهران، وزارت فرهنگ؛ مراغی، عبدالقادر، *جامع‌الالخان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۶۶ش؛ همو، *مقاصد‌الالخان*، به کوشش تقی بینش، تهران، ۱۳۵۶ش؛ معین، فرهنگ فارسی؛ منصوری، پرویز، *سازشناسی*، تهران، ۱۳۵۵ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ یوسف، زکریا، *مقدمه بر جوامع علم الموسیقی* (نک: هم، ابن سینا)؛ نیز:

Cornut, Guy, *La voix*, Paris, 1983; Dozy, R., *Supplémentaux dictionnaires arabes*, Beyrouth, 1968; EI<sup>1</sup>.

ادبیات،  
زبان‌شناسی و آثار فارسی

درباره گرایش عرفانی ابن سینا در بخش اول این مقاله سخن گفته شده، ولی از آنجا که برخی از نوشته‌های او در ادبیات صوفیانه دوره‌های بعد و در شیوه بیان مطالب عرفانی به زبان رمز و کنایه و در قالب تمثیل تأثیر آشکار داشته است، اشاره‌ای کوتاه به آثار و افکار شیخ از این جهت شاید بی‌مناسبت نباشد. درباره توجه ابن سینا به عرفان و راه و روش صوفیانه و ارتباط او با این مسلک از دیر باز در میان صوفیه اختلاف نظر بوده است. برخی از بزرگان عرفا او را نمونه کامل عقل‌گرایی به شمار آورده و اعتقاد او را به کفایت و اعتبار براهین عقلی در شناخت حقایق هستی مورد طعن و ملامت قرار داده‌اند<sup>۱</sup>، ولی از سوی دیگر شواهدی، در دست است حاکی از اینکه برخی از اهل سلوک و معرفت از همان روزگار به دیده ارادت و قبول در احوال او می‌نگریسته‌اند و او خود نیز نسبت به این طایفه اعتقاد و توجه خاص داشته است. در کتاب *منتخب نورالعلوم* از رفتن بوعلی سینا به دیدار خرقانی سخن رفته است<sup>۲</sup>. همچنین

۱. نک: سانی، حدیقه، ۳۰۰ دیوان، ۱۴۳ غزالی، *تهافت*، جمعا مولوی، مثنوی.

۲. ۳۰۸/۲، کلیات، ۱۲۱/۷ جامی، کلیات، ۴۴، تحف‌الاحرار، ۴۲۰-۴۲۱

۲. ص ۱۳۵-۱۳۶؛ نیز نک: عطار، *تذکره*، ۲۰۷/۱

شرحی از ملاقات و گفت‌وگوی ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در *اسرار التوحید*<sup>۳</sup> و در کتاب *حالات و سخنان ابوسعید آمده است*<sup>۴</sup>. در مکاتباتی که میان این دو بوده و اکنون در دست است<sup>۵</sup>، به روشنی دیده می‌شود که یکدیگر را اعزاز و تکریم بسزا می‌کرده‌اند. ابن سینا در مقدمهٔ جواب به یکی از پرسشهای ابوسعید گوید که پرسش کسی چون ابوسعید از او چنان است که مردی بینا از نابینا طلب بینش کند، یا مردی شنوا از ناشنوایی نا آگاه خبر خواهد و ابوسعید نیز در طرح و عرض سؤال، شیخ‌الرئیس را با عباراتی حاکی از نهایت تکریم خطاب می‌کند<sup>۶</sup>. در آغاز رسالهٔ «سرالقدر» آمده است که ابن سینا این رساله را در جواب کسی که معنای این قول صوفیه را که گفته‌اند: «من عرف سرالقدر فقد الحد» از او پرسیده، نوشته است<sup>۷</sup>. اینکه عارفی بزرگ چون ابوسعید ابوالخیر حتی در مسائل مربوط به عرفان و تصوف از بوعلی سینا جواب می‌خواهد و کسان دیگری دربارهٔ معضلات این

۳. ۱۹۵-۱۹۴/۱

۴. ابو روح، ۹۷-۹۸

۵. نک: مهدوی، ۳-۱۱

۶. همو، ۸، نیز نک: ۴، ۵، ۶

۷. ص ۲۳۸

علم به او رجوع می‌کنند، حکایت از آن دارد که در آن روزگار او را در این باب صاحب‌نظر و راه‌شناس می‌دانسته‌اند. عین‌القضاة همدانی در چند مورد سخنان شیخ‌الرئیس را نقل و برای بیان مطالب خود به آنها استناد و استشهاد می‌کند. اشاره او به تعبیر عرفانی شیخ از مسألة «نکیر و منکر» و نقل قول شیخ درباره «کفر حقیقی و اسلام مجازی» که در جواب تقاضای ابوسعید ابوالخیر گفته و توجیه عین‌القضاة از قول شیخ در باب قدیم بودن عناصر اربعه همگی از این لحاظ شایسته توجه است.<sup>۸</sup>

اختلاف نظر درباره ابن سینا گاهی حتی در یک شخص یا در یک مکتب فکری نیز مشاهده می‌شود. مولوی در مثنوی یک بار به خردگرایی او طعنه می‌زند<sup>۹</sup>، ولی در جای دیگر (در داستان عاشق شدن پادشاه بر کنیزک) بی‌آنکه نامی از او ببرد، او را «مهمان غیب»، «طیب الهی» و «امین صادق» می‌خواند<sup>۱۰</sup>. این امر در آثار جامی نیز مشاهده می‌شود<sup>۱۱</sup>. ابن سبعین، عارف اندلسی، در کتاب *بد العارف* شیخ را مورد

۸. نک: عین‌القضاة، ۱۶۷، ۲۸۹، ۳۴۹-۳۵۰

۹. همانجا

۱۰. ۸، ۷، ۶/۱

۱۱. نک: جامی، *همانجاها*، قس: «سلف‌الذهب»، ۲۹۹-۳۰۰

طعن و انکار قرار داده است<sup>۱۲</sup>، ولی شاگرد و خلیفه او ابوالحسن شُشتری در قصیده‌ای که در شرح سلسله طریقه خود ساخته، شیخ را در سلسله اسناد طریقه سبعینیه می‌آورد و نام او را در ردیف اسامی کسانی چون هرمس، سقراط، افلاطون،...، حلاج و ابن مسره قرار می‌دهد<sup>۱۳</sup>. در میان شرق‌شناسانی که به تحقیق در تاریخ تصوف و عرفان اسلامی پرداخته‌اند، نیز درباره آثار عرفانی ابن سینا و چگونگی توجه او به این موضوع توافق نظر نیست. مرن<sup>۱۴</sup> در اواخر سده گذشته مجموعه‌ای از رسائل ابن سینا مشتمل بر رساله‌العشق، رساله‌الطیر، حی بن یقطان و... (نک: همین مقاله، آثار، شم ۹). را طبع و به فرانسه ترجمه کرده و عنوان آن را «رسائل عرفانی ابوعلی... ابن سینا»<sup>۱۵</sup> قرار داده است. پس از او نیز کسانی چون لویی ماسینیون، لویی گارده و از همه بیشتر هانری کربن در تحقیقات خود درباره شیخ‌الرئیس کلاً به اینگونه آثار او نظر داشته و هر یک از آنان بر تمایلات عرفانی و باطنی او به نوعی توجه و تأکید

---

۱۲. ص ۱۱۶، ۱۴۴

۱۳. ابن خطیب، ۲۱۰/۴-۲۱۱

14. Mehren

15. *Traité mystiques d'Abou Ali... b. Sinâ...*

داشته‌اند. از سوی دیگر خانم گواشن، چنانکه قبلاً اشاره شده است، در نوشته‌های «عرفانی» شیخ هیچ گونه مضمون و معنایی بیرون از آنچه در آثار صرفاً فلسفی او به نظر می‌رسد، نمی‌بیند و در ترجمه خود از رساله حی بن یقظان به زبان فرانسوی کوشیده است که کلیه مضامین و مندرجات آن به گفته خودش «عبارت به عبارت» با مطالبی که شیخ در آثار فلسفی خود آورده است، مقابله و تطبیق کند و به شرح و تفسیر متن رساله بر این اساس بپردازد.<sup>۱۶</sup>

شک نیست که شیخ‌الرئیس را صوفی به معنایی که معمولاً از این لفظ به خاطر می‌رسد، نمی‌توان به شمار آورد و روش و رفتار او در زندگی به هیچ روی صوفیانه نبوده است، ولی درعین حال روشن است که افکار و دیدگاههای او در اواخر عمر به شدت برخلاف مکتب مشائی یونانی متحول شده است<sup>۱۷</sup> و گرایش او در این دوران به آراء عرفانی و حکمت ذوقی قابل انکار نیست. استناد شیخ در برخی از رسایل و مکتوبات به اخبار و اقوالی که معمولاً در کتب صوفیه نقل می‌شود و آوردن لغات و تعبیرات خاص این

۱۶. قنواتی (Anawati)، 291-305، به ویژه 303

۱۷. نک: ابن سینا، *منطق المشرقین*

طبقه در نوشته‌های خود، خصوصاً در نمطهای آخر اشارات، نشان می‌دهد که وی به آثار عرفانی توجه خاص داشته است. سخنی که وی خطاب به ابوسعید ابوالخیر و در جواب تقاضای ارشاد و هدایت او گفته و در ضمن آن به توضیح عبارت «الدخول فی الکفر الحقیقی و الخروج عن الاسلام المجازی» پرداخته است<sup>۱۸</sup>، در حقیقت ناظر به این گفتار حسین منصور حلاج است که به مرید خود جنذب بن زادن نوشته است: «... السلام علیک یا ولدی سترالله عنک ظاهر الشریعة و کشف لک حقیقة الکفر. فانّ ظاهر الشریعة کفر خفیّ و حقیقة الکفر معرفة جلیّة»<sup>۱۹</sup>.

روزگار او مقارن با دورانی بود که افکار صوفیانه و طریقه فقر و تجرد در سراسر جهان اسلامی رواج تمام گرفته و به صورت حرکت فکری و فرهنگی دامنه‌داری، طبقات مختلف جامعه را در بر گرفته بود و طبعاً کسی چون او نمی‌توانست از تأثیرات این جریان کلی و فراگیر برکنار و نسبت بدان بی‌توجه بماند. اساس فلسفه شیخ «مشائی» است، ولی نباید فراموش کرد که حکمت مشاء در میان مسلمانان آمیزه‌ای

۱۸. همو، «مکانبة»، ۳۹/۲

۱۹. اخبار الحلاج، ۶۲-۶۳

است از فلسفه ارسطویی و نظریات شارحان و مفسران ارسطو در دوره‌های بعد که خود متأثر از نحله‌های فکری دیگر چون افلاطونی، فیثاغورسی و نوافلاطونی بوده‌اند و در این میان افکار و آثار نو افلاطونی، خصوصاً *اثولوجیای* معروف – که ترجمه گزیده‌هایی است از بخشهایی از *تاسوعات* افلوپین و به غلط به ارسطو منسوب شده – سهم بزرگی داشته است. فلسفه نو افلاطونی با تمامی خصوصیات و عناصر عرفانی آن (چون نظریه صدور و فیضان؛ موضوع هبوط و نزول روح از عالم روحانی به جهان جسمانی و گرفتاری آن در کیفیات و لوازم این جهان؛ بازگشت به موطن اصلی و اتصال به مبدأ از راه مجاهدت و ریاضت پس از تزکیه، تنویر، اشراق و...) شدیداً در آراء ابن سینا تأثیر داشته و وی خود بر بخشهایی از *اثولوجیا* شرح نوشته است.<sup>۲۰</sup>

نظریه «صدور» یا «فیضان»<sup>۲۱</sup> وجود از واحد مطلق که اساس فلسفه نو افلاطونی است و نظریات شیخ‌الرئیس در باب تکوین عالم بر آن قرار دارد، با تصور و نگرشی از نوع

۲۰. نک: «تفسیر کتاب اثولوجیا...»

توحید وجودی<sup>۲۲</sup> همراه است و از این روست که این فلسفه از آغاز با عرفان مسیحی – خصوصاً با جنبه وحدت وجودی آن – ارتباط نزدیک داشته است و از مبادی و مبانی عمده آن به شمار می‌رود. علاوه بر این، نظریه کلی ابن سینا درباره سیر استکمالی نفس از مرحله عقل بسیط هیولانی به درجه عقل بالملکه و عقل بالفعل و وصول به درجه عقل بالمستفاد و اتصال به عقل فعال در حقیقت از سخنی که عرفا در بیان سیر صعودی روح و رسیدن به مقام قرب و شهود گفته‌اند، چندان دور نیست، به‌جز اینکه عبارات و اصطلاحات دیگری در آن به کار رفته که خاص شیخ است. در نظر شیخ میان عقل و علم و عرفان هیچ گونه تباین و تفاوت ذاتی نیست، بلکه هر سه کیفیات مختلف نفس و درجات و مراتب یک حقیقتند. مقام عقل بالمستفاد مقامی است که در آن کلیه قوا و استعدادات نفس فعلیت و تحقق یافته و نفس خود عالمی عقلانی شده است که صورت عالم هستی در کلیت و جامعیت آن در او منعکس و مرتسم گردیده و با اتصال به عوالم روحانی به مشاهده خیر و جمال محض و به اشراق و

شهود معارف و حقایق الهی رسیده است.<sup>۲۳</sup>

این کیفیت را نمی‌توان از آنچه عرفا درباره اسرار و اطوار دل آدمی گفته و از آن با تعبیراتی چون «مرآت الهی»، «جام جم»، «جام جهان‌نما» و نظایر اینها یاد کرده‌اند، جدا دانست. سخنی که شیخ درباره مجاهدت و ریاضت و نتایج آن گفته و آن را به صیقل دادن آئینه دل و ظهور و تجلی حق در آن تشبیه و تعبیر کرده است<sup>۲۴</sup>، از موضوعات خاص صوفیه است و عیناً همان مطلبی است که در مثنوی مولوی، ضمن داستان «نقاشان چینی و رومی» و در آثار عرفای دیگر به تفصیل بیان شده است. اینگونه آراء شیخ و خصوصاً تصور او از ذات واجب و افاضه وجود از آن، صبغه و خاصیت عرفانی آشکار دارد و بی‌سبب نیست که ابن تیمیه در انتقاد از قول ابن سینا که ذات باری تعالی را وجود مطلق به شرط اطلاق گفته است، او را پیشرو عارفان وحدت وجودی دوره‌های بعد به شمار می‌آورد<sup>۲۵</sup>، ولی حتی اگر در درستی این نظر جای سخن باشد، در اینکه برخی از آثار شیخ از لحاظ بیان معانی

۲۳. الشفاء، الهیات، ۴۲۵-۴۲۶، النجاة، ۶۸۶.

۲۴. الاشارات، ۱۱۹/۲.

۲۵. نک: ماسینیون، «مجموعه...» (Recueil de...)، 229، 187، آثار

کوچک‌تر...، (Opera minora)، II/468.

و موضوعات عرفان نظری حائز اهمیت است و در ادبیات عرفانی ما جایگاه خاص دارد، مجال شک و تردید نیست.

۳ نمط آخر کتاب *الاشارات و التنبيهات* او، زیر عنوانهای «فی البهجة و السعادة»، «فی مقامات العارفين» و «فی اسرار الآيات» و نیز «رسالة العشق» او و شروح و تعلیقاتی که بر منتخباتی از *فصول اثولوجیا* نوشته است (و ظاهراً بخشی از کتاب *الانصاف گمشده اوست*)، از لحاظ تقریر و توضیح مسائل اساسی تصوف، تطبیق قواعد حکمت با مراتب سیر و سلوک و اصول معرفت شهودی و اشراقی و تجهیز علم تصوف به بیان فلسفی و به عبارت دیگر فلسفی کردن عرفان، کوششی ارزشمند بوده است. بعید به نظر می‌رسد که دامنه تأثیرات این آثار به ادبیات عرفانی دوره‌های بعد نرسیده باشد و کسانی چون احمد و محمد غزالی، سهروردی مقتول، ابن عربی و پیروان و شارحان مکتب او در بیان نکات نظری و توجیه و تعلیل مسائل عرفانی و اشراقی از آنها به نوعی بهره نگرفته باشند، خاصه آنکه در آثاری که ذکر شد، برای اهم موضوعات و مسائلی که در آثار عرفا مطرح بوده است، چون مراتب و مقامات سلوک و سیر استکمالی، لزوم تجرد و ترک ماسوی، اهمیت ریاضت و تزکیه نفس و تلطیف

«سر» سالک در حصول معرفت، کیفیت کرامات و کسب ملکات و قوت‌های عالیة نفسانی و سایر اینگونه نکات توجیحات و توضیحاتی فلسفی گونه عرضه می‌شود که بعد از شیخ مورد توجه اهل علم و معرفت قرار گرفته و دانشمندی چون فخر رازی که *اشارات* و *تنبیحات* را نقادانه شرح کرده است در وصف نمط نهم آن گوید: «هذا الباب اجل ما فی هذا الكتاب، فانه رتب علوم الصوفية ترتيباً مناسبه اليه من قبله و للاحقه من بعده»<sup>۲۶</sup>.

یکی از اینگونه آثار شیخ‌الرئیس، چنانکه اشاره شد، *رساله العشق اوست* در بیان احوال و اطوار عشق که طبعاً با نظریات عرفا در این باب مناسبت و همسانی نزدیک دارد. در این رساله، عشق نیرویی است که در جمیع اجزاء و مراتب عالم هستی — از جماد و نبات و حیوان تا اجرام فلکی و نفوس ملکی و الهی — ساری و جاری است و ذرات عالم را به هم می‌پیوندد، محرک هر جزء به سوی کمال است و قوام و دوام وجود به اوست، بلکه وجود خود او ست. عشق در حقیقت شوق و جاذبه طبیعی به سوی خیر و جمال است و

۲۶. ۱۰۰/۲؛ درباره مطالب عرفانی مندرج در ۳ نمط آخر *الاشارات*، نک: فروزانفر، ۱۹۰/۲-۱۹۵

چون ذات حق جمال مطلق و خیر محض است، پس معشوق همه او ست و نیز چون موجودات عالم هستی همگی تجلیات ذات الهیند، آن ذات مقدس با مشاهده جمال و خیریت خود در آئینه اعیان ممکنات به جلوه‌های ذات خود عشق می‌ورزد و به گفته شیخ در همین رساله «الخیر یعشق الخیر»، پس عاشق و معشوق و طالب و مطلوب هر دو یکی است.<sup>۲۷</sup> در فصل پنجم این رساله، زیر عنوان «فی عشق الظرفاء و الفتیان للاوجه الحسان»، شیخ موضوع عشقهای مجازی و دلبستگی به صورتهای زیبا را مطرح و آن را به عنوان تشبّه به عقول مفارق و نفوس فلکی و همچون وسیله‌ای برای تلطیف روح و نزدیک شدن به معشوق حقیقی توجیه می‌کند.

چنانکه ملاحظه می‌شود، آنچه در ادبیات عرفانی ما در دوره‌های بعد، از عشق و اطوار و اشکال آن گفته شده است، در حقیقت بسط و تفصیل همین نکات و بیان آنها در قالب الفاظ و تعبیرات عارفانه و شاعرانه است. البته این سخن بدان معنا نیست که گفته‌های کسانی چون احمد غزالی، عین‌القضاة، سنائی، نظامی گنجوی، عطار، مولوی، عراقی،

۲۷. نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۶۳، ۳۶۹

روزبهان و دیگران در باب عشق و موضوعات مربوط بدان لزوماً متأثر از آراء شیخ است، بلکه بیشتر مقصود آن است که همسانی و همسویی آراء شیخ با عقاید صوفیه و عرفان نظری باز نموده شود و چگونگی آمیزش و تلفیق تفکر استدلالی مشائی با بینش ذوقی و شهودی عرفانی و اشراقی و مقدمات این جریان که در حکمت متعالی مکتب صدرالمتألهین به کمال خود می‌رسد، به نوعی مورد توجه قرار گیرد، گرچه در این موارد نیز امکان تأثیرات مستقیم یا غیرمستقیم آراء شیخ را بر افکار اهل ذوق و عرفان نمی‌توان یکسره از نظر دور داشت.

سخنان ابن عربی دربارهٔ محبت و تقسیم آن به ذاتی، طبیعی، عنصری، روحانی و الهی<sup>۲۸</sup>، بیش از هر چیز گفته‌های شیخ در این باره و تقسیمات رساله *العشق* او را به خاطر می‌آورد، گرچه نظریات این دو به دو عالم مختلف تعلق دارد و در کاربرد الفاظ و اصطلاحات میانشان تفاوت‌هایی هست؛ چنانکه برای کل این مفهوم، شیخ لفظ «عشق»، و ابن عربی «حب» و «محبت» را به کار برده است یا اینکه شیخ اصطلاح «عشق طبیعی» را در مقابل «عشق اختیاری»

۲۸. نک: الفتوحات، ۲/۳۲۰ به

برگزیده، و ابن عربی آن را به معنای حب غریزی حیوانی آورده است.<sup>۲۹</sup> در حقیقت ابن سینا و ابن عربی در نگرش و برداشت کلی بسیار به هم نزدیکند. هر دو ذات واجب جمال مطلق و محب جمال، و جمال را علت و باعث محبت، و محبت (عشق) را اصل وجود و باعث و مبقی آن می‌دانند.<sup>۳۰</sup> همچنانکه ابن سینا سیر استکمالی اجزاء عالم را حرکتی شوقی و منبعث از عشق طبیعی مندرج در ذات آنها دانسته است.<sup>۳۱</sup> در نظر ابن عربی نیز حرکت عالم از عدم به سوی وجود، حرکت «حَبّی» است و درعالم حرکتی جز «حرکت حَبّی» نیست.<sup>۳۲</sup>

در باب عشق مجازی و جمال پرستی، ارتباط آن با خیر محض و جمال مطلق و توسط آن در حصول عشق حقیقی نیز که در هر دو مکتب شهودی و وجودی صوفیه از موضوعات مهم به شمار می‌رود، سخنان شیخ در رساله *العشق* به گونه‌ای است که هم از لحاظ شرعی و اخلاقی آن

۲۹. نک: ابن سینا، رساله العشق، ۳۸۱؛ ابن عربی، همان ۲۲۴/۲-۲۲۵

۳۰. نک: ابن سینا، الشفاء، الهیات، ۳۶۸-۳۶۹، رساله العشق، ۲۷۸-۳۷۹؛

ابن عربی، همان، ۳۲۳/۲، ۳۲۶، فصوص، ۲۱۴

۳۱. نک: ابن سینا، همان، ۲۷۸-۲۸۲، ۳۹۳، ۳۹۵

۳۲. ابن عربی، همان، ۲۰۳، ۲۰۴

را توجیه می‌کند و هم مبنای علمی و فلسفی برای آن قرار می‌دهد. ذکر مطالب عرفانی و توجیه و توضیح اخلاقی و فلسفی آنها در آثار وی منحصر به *رسالة العشق و تعلیقات ائولوجیا* و *نمطهای آخر کتاب الاشارات و التنبیحات* نیست، بلکه در برخی از رسالات دیگر او نیز از اینگونه اشارات و نکات فراوان می‌توان یافت. در اینجا برای نمونه به ذکر چند مورد بسنده می‌کنیم:

در رساله «الكشف عن ماهية الصلوة» ضمن بیان کمالاتی که در خلقت انسان به ودیعت نهاده شده، صلات را به ظاهری و باطنی تقسیم، و صلات باطنی را به مشاهده ربانی و درک حقیقت الهی تعبیر می‌کند که نتیجه تزکیه نفس از علایق دنیوی و رؤیت روحانی است. در این حال صلات، مناجات دل و جان است و عبادت به معرفت تبدیل می‌شود.<sup>۳۳</sup> در رساله «الشفاء من خوف الموت» به موضوع موت ارادی پرداخته و مفاد احادیثی چون «موتوا قبل ان تموتوا» و «الموت ریحانة المومن» را که غالباً در آثار صوفیه نقل می‌شود، به روش برهانی خود مورد بررسی قرار

می‌دهد.<sup>۳۴</sup> در رساله «سرالقدر» در مقدمه دوم به بحث درباره مسأله ثواب و عقاب می‌پردازد و برخلاف نظر متکلمان و اهل ظاهر، آن را به قرب و بعد از مقام قدس الهی توجیه و تأویل می‌کند.<sup>۳۵</sup> در رساله «نیروزیه» از معانی رمزی و باطنی حروف هجا که پیش از او و بعد از او نزد اهل عرفان مورد توجه بوده است، سخن می‌گوید<sup>۳۶</sup> و از این راه به شرح حروف مقطعه قرآن می‌پردازد.<sup>۳۷</sup> ابن ابی اصیبعه نیز در میان آثار ابن سینا از رساله‌های در بیان ماهیت حروف نام می‌برد.<sup>۳۸</sup>

استفاده از داستانهای تمثیلی و حکایات رمزی و کنایه‌آمیز بر اساس تشخیص بخشیدن به اشیاء و جانوران و معانی ذهنی و انتزاعی، پیش از زمان شیخ نیز در ادبیات ملل اسلامی مرسوم بوده و نمونه‌هایی از آن را امروزه در آثاری چون *کليلة و دمنه* و *رسائل اخوان الصفا* می‌بینیم. ولی پرداختن اینگونه داستانها به صورت یک «نوع»<sup>۳۹</sup> ادبی مشخص برای بیان معانی عرفانی، با ساختاری منظم و کامل

---

۳۴. ص ۳۳۹-۳۴۶

۳۵. ص ۲۳۹

۳۶. نک: شبیبی، ۱۹۰-۱۹۹

۳۷. ابن سینا، «نیروزیه»، ۱۳۴-۱۴۱

۳۸. ص ۲۹

و انطباق اجزاء و عناصر موضوع و ممثل با هم، اگر با ابن سینا در عالم اسلامی آغاز نشده باشد، بی‌شک به وسیله او رواج گرفته است و کسانی چون سنائی، غزالی، نظامی، عطار، مولوی، جامی و خصوصاً سهروردی که در دوره‌های بعد این شیوه را در برخی از آثار خود به کار برده‌اند، از نوشته‌های او ملهم و متأثر بوده‌اند.

داستان تمثیلی *حی بن یقظان* یکی از بهترین و مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی است و از آغاز مورد توجه اهل علم و معرفت قرار داشته است. برخی از محققان معاصر آن را با داستان «پویمندرس»<sup>۴۰</sup> هر میسی مربوط دانسته‌اند.<sup>۴۱</sup> در این رساله نفس انسانی به صورت سالکی تصویر شده است که به رهبری عقل فعال به شناخت حقیقت خود نایل می‌شود و با سیر و سلوک در عوالم مختلف از مرتبه عقل هیولانی به مرتبه کمال و اتصال به عقل کل می‌رسد. یکی از شاگردان شیخ، ابومنصور ابن زبیل، بر این داستان شرح نوشت و در همان روزگار به زبان پارسی ترجمه شد و ابن الهباریه آن را

---

40. Poimandres

۴۱. نک: کرین، 25-26: عفیفی، 845

به نظم عربی درآورد.<sup>۲۲</sup> ابن طفیل داستان رمزی و فلسفی دیگری به نام *حی بن یقظان* و آمیخته با اشارات حکمی و عرفانی به همان شیوه – هر چند به شکلی دیگر – تصنیف کرد، سنائی غزنوی *سیرالعباد الی المعاد* و شمس الدین بردسیری *مصباح الارواح* را در همین موضوع و بر همین سیاق و با نظر به مطالب تصنیف شیخ، منظوم ساختند و شیخ شهاب‌الدین سهروردی در داستان رمزی *عقل سرخ* و در *قصة الغربة الغریبة* و در برخی دیگر از رسایل و داستانهای رمزی خود به این نوشته شیخ نظر داشته است. «رسالة الطیر» که شاید همان تصنیفی باشد که به نام «الشبكة و الطیر» در فهرست آثار او آمده است، نیز داستانی است از این نوع که تعلق نفس به بدن، طریقه‌رهایی آن از قفس قالب عنصری و چگونگی پیوستن آن به اصل علوی و منزلگاه اصلی را باز می‌گوید.<sup>۲۳</sup> شیخ قصیده‌ای نیز در این موضوع دارد و به نام «العینیة» (یا نفسیه، ورقانیه) که تمثیل هبوط و نزول مرغ روح است از عالم عقول مجرده و اسیر شدنش در زندان تن و سرانجام آرزوی او به بازگشت به موطن اصلی.

۲۲. نک: مهدوی، ۹۴-۹۶

۲۳. ص ۴۰۰-۴۰۵

«رسالة الطیر» شیخ بی‌شک در داستان مرغان و مجاهدت آنان در طلب سیمرغ (عنقا) که نخستین بار به دست محمد غزالی به زبان عربی نوشته شد و سپس احمد غزالی آن را به پارسی نوشت، تأثیر تمام داشته است. این داستان الهام بخش فریدالدین عطار در آفرینش منظومه معروف منطق الطیر شد که بزرگ‌ترین تمثیل عرفانی در جهان اسلامی است و امروزه یکی از بزرگ‌ترین آثار عرفانی جهان به شمار می‌رود. از «رسالة الطیر» چند ترجمه و شرح در دست است که از آن میان ترجمه سهروردی و ترجمه و شرح عمر بن سهلان ساوی به طبع و نشر رسیده است.<sup>۴۴</sup> تشبیه روح انسانی به مرغی که از عالم بالا هبوط می‌کند و در دام تن و قفس جسمانی گرفتار می‌شود، از موضوعات بسیار کهن در ادبیات دینی و عرفانی جهان است. در عقاید اورفئوسی یونان باستان با عبارت معروف «تن زندان [روح] است»<sup>۴۵</sup> از آن سخن گفته‌اند. این موضوع در رسائل افلاطون و در آثار گنوستیکها و حکماء نو افلاطونی نیز آمده است و در ادبیات عرفانی ما هم مکرر و به تعبیرات گوناگون دیده می‌شود.

---

۴۴. مهدوی، ۱۷۸.

قصیده عینیه با ابیاتی پایان می‌پذیرد که گویی شیخ در مسأله هبوط نفس و علت و غایت آن دچار نوعی حیرت است. البته «مسأله» ای که وی مطرح کرده است، در اغلب مکاتب عرفان غربی، یعنی اورفئوسی و افلاطونی و نوافلاطونی و گنوسی با توسل به نظریه تناسخ و سیر ارواح در ابدان و پالایش تدریجی در نشأت پی‌درپی پاسخ داده می‌شود، ولی شیخ الرئیس در الهیات ثفا و نمط هشتم اشارات و نیز در «تفسیر کتاب اثولوجیا» به طریقی دیگر که با مبانی اعتقادی او سازگار است، به توضیح مطلب می‌پردازد. به گفته او نفس دارای قوا و کیفیاتی است که باید در عمل به فعلیت درآیند و کمال نفس در تحقق و فعلیت یافتن این قواست. جسم و قوای جسمانی آلات و وسایل حصول به این مقصودند و اگر نفس به جسم نمی‌پیوست، قوای مکنون در او باطل و عبث می‌ماند و به شناخت حقیقت خود نایل نمی‌شد و به کمال خویش نمی‌رسید. قوت عملی نفس تنها از طریق جسم ظهور و بروز تواند داشت و از این جهات محتاج جسم است و از پیوستن به جسم نه تنها زیانی نکرده، بلکه سود برده است.<sup>۴۶</sup> سخنی

۴۶. نک: ابن سینا، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ۴۱، ۴۲، ۵۶، ۶۶، ۶۷

که شیخ در الهیات شفا<sup>۴۷</sup> و نمط هشتم اشارات<sup>۴۸</sup> و در همان نمط<sup>۴۹</sup> ضمن ردّ نظریه تناسخ آورده و برای مردم جاهل و نفوس غیر کامل نیز به نوعی سعادت اخروی قائل شده است. از جهت دیگر به مسأله‌ای که در پایان قصیده به نظر می‌رسد، پاسخ می‌دهد.

این قصیده در دوره‌های بعد بسیار مورد توجه اهل نظر بوده است و شروح بسیار بر آن نوشته‌اند که از آن جمله شروح کسانی چون محیی الدین ابن عربی، عقیف الدین تلمسانی و داوود انطاکی از قدما و حاج ملا هادی سبزواری از متأخران قابل ذکر است<sup>۵۰</sup>. موضوعی که در «رسالة الطیر» و قصیده عینیه مطرح است، یعنی جدا شدن روح از مقام و موطن اصلی، هبوط و نزول او در عالم خاکی، اسارت در جسم عنصری و اشتیاق به بازگشت و بازیافت بدایت حال، با موضوعات دیگری چون تقدم آفرینش روح بر جسم، عهد و میثاق ازلی، بیان سوز و گداز عشق و درد جدایی، شکوه و زاری در آرزوی وصال و سایر اینگونه نکات مناسبت و

۴۷. ۴۳۱/۲

۴۸. ۹۵-۹۴/۲

۴۹. ۹۷/۲

۵۰. درباره نسخه‌ها، شروح و ترجمه‌های آن، نک: مهدوی، ۱۹۵-۱۹۷

بستگی تمام دارد. در ادبیات عرفانی نیز بسیاری از اساسی‌ترین نظریات و زیباترین مضامین مربوط به این معانی با تطبیق آنها با اشارات قرآنی، ساخته و پرداخته شده است.

در گفت‌وگوی از این آثار شیخ باید از داستان «سلامان و ابسال» او نیز که خود در آغاز نمط نهم/اشارات و در رساله «قضا و قدر»<sup>۵۱</sup> بدان اشاره کرده است. ذکری به میان آورده شود. از این داستان امروز نسخه‌ای در دست نیست، لیکن سهروردی در آغاز «قصة الغربة الغربية» صریحاً آن را از آثار شیخ الرئیس به شمار آورده<sup>۵۲</sup> و نصیرالدین طوسی در شرح اشارات خود آن را نقل و تلخیص و رموز و نکات عرفانی آن را شرح کرده است.<sup>۵۳</sup> این داستان نیز تمثیلی است رمزی و عرفانی از نوع قصه حی بن یقظان ابن سینا و بیان گرفتاری روح در عوالم جسمانی، تنبّه و روی آوردن او به سوی رستگاری، مجاهدت و سیر استکمالی و سرانجام خلاص نهایی در حصول معرفت و وصول به مقصد غایی. داستان

---

۵۱ ص ۳۵۴

۵۲ ۲۷۵/۲

۵۳ ۱۰۴-۱۰۱/۲

«سلامان و ابدال» شیخ از داستان دیگری به همین نام که به دست حنین بن اسحاق از یونانی به عربی ترجمه شده<sup>۵۴</sup> و جامی آن را با تفصیل بیشتر به نظم فارسی درآورده است<sup>۵۵</sup> و نیز از داستان سلامان و ابدالی که در *حی بن یقطان ابن طفیل* وارد شده، به کلی جداست و هر چند که هر سه داستان جنبه رمزی و تمثیلی دارند، لیکن جز از این لحاظ و جز نام و عنوان، وجه اشتراک دیگری میان آنها نیست.

داستانهای تمثیلی و رمزآمیز مؤلفان مسلمان در موضوعات فلسفی و عرفانی و اخلاقی، با آنکه در اصل از انواع ادبی رایج در میان ملل پیشین و نمونه‌های یونانی و ایرانی و هندی، ملهم و متأثر بوده است، در دوره‌های بعد به مغرب زمین راه یافته و در برخی از اینگونه آثار مؤلفان مسیحی و یهودی مؤثر افتاده است. دانتیه، شاعر بزرگ ایتالیایی، در تصنیف «کمدی الهی» به اینگونه آثار مؤلفان مسلمان نظر داشته است.<sup>۵۶</sup>

ادبیات تمثیلی زبان عبری در قرون وسطی از داستانهای

۵۴ نک: ابن سینا، «قصه سلامان و ابدال»، ۱۵۸ به بعد

۵۵ نک: «مثنوی سلامان»

۵۶ نک: آسین پالاسیوس، «اسلام و کمدی الهی» ( *Islam and the*

*Devine Comedy* )، ۵۰-۵۷

تمثیلی زبان عربی تأثیر گرفته<sup>۵۷</sup> و ابراهیم بن عزرا (حکیم یهودی سده ۱۲م) داستان حی بن یقظان ابن سینا را به زبان عبری نقل کرده است.<sup>۵۸</sup>

### زبان و زبان شناسی

شهرت ابن سینا به حکمت و طب از همان آغاز بر جنبه‌های دیگر شخصیت وی سایه افکند و موجب شد که بخشی از آثار و نتایج فکر و ذوق او در زمینه‌های ادب و لغت از نظرها پوشیده ماند و طبعاً با گذشت زمان از میان برود. ابو عبید جوزجانی، شاگرد وفادار او، در رساله سرگذشت ابن سینا آورده است که روزی در مجلس علاءالدوله میان بوعلی سینا و ابومنصور جَبَّان، لغوی معروف، بحثی در گرفت و ابومنصور به او گفت که تو مردی فیلسوفی و از لغت عربی چنانکه باید آگاهی نداری. این سخن بر شیخ سخت گران آمد و مدت ۳ سال به مطالعه کتب ادب و لغت مشغول شد و چندان مداومت و مجاهدت کرد که در این فنون نیز به مراتب عالی نایل شد. سپس ۳ رساله به سبک و اسلوب ۲ تن از بزرگان ادب و انشاء، یعنی ابن عمید، صاحب بن عباد

۵۷ نک: جونانیکا، II/644

۵۸ همان، VIII/1166

و ابواسحاق صابی تصنیف کرد و دستور داد که آنها را در یک مجلد به صورتی که کتابی کهنه به نظر آید، تجلید کنند. آنگاه کتاب را به علاءالدوله سپرد و از او خواست که آن را به عنوان نسخه‌ای کهنه بر ابومنصور جبان عرضه کند و توضیح مشکلات آن را از او بخواهد، اما ابومنصور در فهم لغات نادر و معانی دشوار عبارات فروماند و شیخ که قبلاً مواضع مورد اشکال را در کتب لغت معین کرده بود، به سخن درآمد و مشکلات را یک به یک توضیح داد و به موارد و شواهد آنها در کتب اشاره نمود.<sup>۵۹</sup> جوزجانی در همان رساله گوید که شیخ در همان روزگار کتابی در لغت عرب تدوین کرد به نام *لسان العرب* که تا زمان مرگ او از سواد به بیاض نیامد.<sup>۶۰</sup> ابن ابی اصیبعه نیز به این تألیف شیخ اشاره کرده و گفته است که قسمتهایی از آن را دیده است.<sup>۶۱</sup>

از رسائلی که شیخ به سبک و شیوه ادیبان پیش از خود نوشته بود، امروزه چیزی در دست نیست، لیکن از *لسان العرب* او گزیده‌هایی اندک برجای مانده است که از روی آن

---

۵۹ ص ۱۰-۱۱

۶۰ همانجا

۶۱ ۲۷/(۱)۳

شاید بتوان تصویری از چگونگی اصل تصنیف حاصل کرد. این منتخب رساله‌ای است کوتاه شامل شماری لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی با تعاریف آنها به اختصار که بر حسب موضوع تنظیم شده و عناوین فصول عمده آن چنین است: کتاب الانبیاء و النبیین، القضاء و القدر، فی امر الصحابة، المهاجرون و الانصار، العبادة و الزهد، المذاهب<sup>۶۲</sup>. معلوم نیست که سایر بخشهای تألیف نخستین چه عناوینی داشته و آیا در اصل فرهنگی عمومی بوده و یا تنها لغات و اصطلاحات دینی و فلسفی و کلامی را شامل می‌شده است. شیوه بیان تعاریف و دقتی که از این لحاظ در این گزیده مشاهده می‌شود، یادآور روشی است که شیخ در کتاب الحدود خود به کار برده است. گرچه اسلوب نگارش وی در بعضی از تألیفات او چون قانون و شفا و رساله‌هایی که در منطق و ریاضیات و سایر شعب علوم دارد، نسبتاً ساده و روشن و خالی از صناعات ادبی است، لیکن در برخی دیگر از آثار او، چون الاشارات و التنبیها و در داستانهایی تمثیلی او نوعی کوشش در آرایش کلام و استفاده از ظرایف ادبی و صنایع بدیع و بیان به روشنی دیده می‌شود.

۶۲ نک: ابن سینا، رساله فی لغة، ۷-۱۸

یکی از جنبه‌های مهم شخصیت ابن سینا که در سایه شهرت و اهمیت او در حکمت و طب از نظر پنهان مانده، توانایی شگرف او در شاعری و سخنوری است. علاوه بر قصیده عینی<sup>۶۳</sup> او که ذکر آن گذشت و قصیده الجمانة الالهية فی التوحید<sup>۶۴</sup> و قصیده مزدوجه در منطق<sup>۶۵</sup> و چند ارجوزه در طب و موضوعات دیگر<sup>۶۵</sup>، شیخ اشعاری داشته است که در زمان حیات او معروف بوده و در فهرست آثار او در رساله سرگذشت به آنها اشاره شده است.<sup>۶۶</sup>

از نمونه‌هایی که ابن ابی اصیبعه<sup>۶۷</sup> از اشعار ابن سینا، در ضمن شرح حال او نقل کرده است، به چگونگی اسلوب سخن منظوم او می‌توان پی برد. در این منقولات موضوعات شعر او بیشتر حکمت و اخلاق و اندرز است و چند قطعه خمربه مانند نیز در میان آنها دیده می‌شود. شعر او گرچه کلاً در بیان افکار فلسفی او ست، ولی غالباً از مضامین بدیع و لطیف خالی نیست و مطلع خمربه معروف ابن فارض

---

۶۳ مهدوی، ۶۷

۶۴ نک: ابن سینا، قصیده مزدوجه، ۱-۱۸

۶۵ نک: مهدوی، ۲۵-۲۸

۶۶ جوزجانی، ۱۸

۶۷ ۲۲/۱۳

گویی در صورت و مضمون و معنی از این بیت ابن سینا که در وصف شراب قدیم سروده، وام گرفته شده است:

شربنا علی الصوت القديم قدیمة / لکلّ قدیم اول هی اول

کلام شیخ در هر دو مورد، نظم و نثر، متین و استوار است و از قدرت و تسلط او بر زبان عربی حکایت می‌کند. علاوه بر اشعار، رساله‌هایی در «خطب و تحمیدات و اسجاع» و «مخاطبات و مکاتبات و هزلیات» نیز در شمار آثار او ذکر کرده‌اند<sup>۶۸</sup> که طبعاً باید از نوع نوشته‌های ادبی او بوده باشند. وی ظاهراً تألیفی نیز در علم نحو داشته است که به عنوان کتاب *الملح فی النحو* از آن یاد کرده‌اند<sup>۶۹</sup>. وی همچنین کتابی در علم عروض به نام *معتم الصعراء* داشته که در ۱۷ سالگی نوشته بوده است<sup>۷۰</sup>، اما از این آثار او تاکنون نشانی به دست نیامده است.

یکی از نوشته‌های بسیار مهم ابن سینا رساله کوچکی است در اصول و مبادی علم آواشناسی<sup>۷۱</sup> که عنوان آن در موارد مختلف و در نسخه‌های موجود به چندین صورت

۶۸ جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۸/(۱)۳

۶۹ جوزجانی، همانجا؛ ابن ابی اصیبعه، ۲۹/(۱)۳

۷۰. همو، ۲۸/(۱)۳؛ جوزجانی، ۱۷

آمده<sup>۷۲</sup>، ولی در رساله سرگذشت از آن به نام «مقاله فی اسباب حدوث الحروف و مخارجها» یاد شده است<sup>۷۳</sup>. این رساله را شیخ به خواهش لغت شناس و نحوی معروف، ابومنصور جبان و به نام او نوشته است و امروزه دو روایت از آن در دست است که هر دو به طبع رسیده و به فارسی ترجمه شده است<sup>۷۴</sup>. این رساله در ۶ فصل است:

فصل اول آن درباره چگونگی پدید آمدن صوت به طور کلی و اسباب و علل و چگونگی شنیده شدن آن بحث می‌کند. به گفته شیخ در این بخش، صوت از تموجی که به سبب قرع و قلع (کوفتن و کنده شدن) شدید و سریع و ناگهانی در هوا ایجاد شود، پدید می‌آید و هنگامی که این تموج به هوای ساکن و راکد در داخل حفره گوش می‌رسد، آن را به اهتزاز در می‌آورد و عصبی که در سطح پرده گوش گسترده است، از آن متأثر شده، آن را در می‌یابد.

فصل دوم در بیان حدوث حروف و اصوات گفتاری و صفات و کیفیات آنهاست. به سبب گذشتن هوا از گذرگاه

۷۲. نک: مهدوی، ۳۰-۳۱

۷۳. جوزجانی، ۱۶: قس: ابن سینا، الشفاء، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۸

۷۴. نک: خانلری، ۱۱

دستگاه صوتی انسان و تموجاتی که بر حسب مخارج و محابس در آن پدید می‌آید، اصواتی حادث می‌شود که بر حسب اینکه اجزاء تموج به هم متصل یا از هم جدا و پراکنده باشند، کیفیات آنها تغییر می‌کند و هیأت‌های مختلف در آنها حاصل می‌شود. پس حرف در حقیقت هیأتی است که بر صوتِ ملفوظ عارض می‌شود و آن را از اصوات مشابه متمایز می‌سازد. به عبارت دیگر، اختلاف حروف با یکدیگر به سبب اختلاف اندام‌های گفتار — که ابن سینا آنها را «اجرام» می‌نامد — و چگونگی عمل آنها در حبس و اطلاق هواست. حروف از این لحاظ به چند گونه تقسیم می‌شوند که ابن سینا در این فصل دو گونه مهم آن، یعنی حروف مفرد و مرکب را شرح می‌دهد. مفرد حرفی است که از حبس تام صوت یا هوا و رها کردن ناگهانی آن پدید آید و مرکب آن است که از حبس غیرتام و رها کردن تدریجی صوت حادث شود. ابن سینا در جای دیگری حروف مفرد را حبسی و مرکب را تسریبی نامیده است.<sup>۷۵</sup>

نحویان نوع اول را حروف «شدیده»<sup>۷۶</sup> و نوع دوم را حروف

---

۷۵. همان، ۸۶

«رخوه»<sup>۷۷</sup> نامیده‌اند. به گفته سیبویه حروف شدید حروفی است که جریان صوت در آنها بازداشته می‌شود و حروف رخوه حروفی است که صوت را در آنها می‌توان جاری کرد<sup>۷۸</sup>. سیبویه و نحویان بعد از او حروف شدید را به اینها منحصر کرده‌اند: همزه، ق، ک، ج، د، ط، ت، ب، ولی در نسخ موجود این رساله دو حرف خیشومی «ن» و «م» و دو حرف «ل» و «ض» نیز در شمار حروف مفرد آمده و همزه از این گروه حذف شده است<sup>۷۹</sup>. حذف همزه ظاهراً به سبب سهو در کتابت و تحریر بوده است، زیرا شیخ خود در آغاز فصل ۴ در تشریح چگونگی تلفظ همزه و نیز در بیان فرق میان دو حرف «ه» و «همزه»<sup>۸۰</sup> و دو حرف «ف» و «ب»<sup>۸۱</sup> به حبس تام در همزه و طبعاً به مفرد بودن آن اشاره کرده است؛ اما درج حروف خیشومی در این شماره بی‌شک از آن روی است که در اداء این حروف راه نفس در دهان به کلی بسته می‌شود و صوت در خیشوم ادامه می‌یابد. در تلفظ دو حرف «ل» و

---

77. Constrictives, Fricatives

۷۸. ۴۹۰/۲

۷۹. نک: ابن سینا، مخارج الحروف، ۸

۸۰. همان، ۱۵

۸۱. همان، ۲۱

«ض» جریان صوت از دهان می‌گذرد و حبس تام صورت نمی‌گیرد. اینکه شیخ این حروف را هم در شمار حروف مفرد آورده است، بی‌شک از آن روی است که در اداء آنها زبان در محل خود ثابت و بی‌تغییر باقی می‌ماند و راه عبور نفس را در خود می‌بندد و صوت از اطراف آن جاری می‌شود و بدین سبب است که وی حرف «ض» و «ن» را با قید «من وجه» در شمار حروف مفرد قرار داده است.<sup>۸۲</sup> سیبویه حروف ل، ن، م را همراه با ر، ع، ا، و، ی، از لحاظی که ذکر شد، بیرون از شمار حروف شدیدة و رخوه و زیر عنوان «بین الشدیدة و الرخوة» قرار داده، ولی حرف ض را از حروف رخوه و در کنار س، ص، ظ و جز آن قرار داده است.<sup>۸۳</sup> نظر شیخ درباره چگونگی این حرف منحصر به خود اوست و تنها در این رساله آمده است، چه وی در جوامع علم الموسیقی از ریاضیات ثفا<sup>۸۴</sup> که از این دو خاصیت حروف سخن می‌گوید «ض» را در شمار حروف حبسی (مرکب) نمی‌آورد.

آنچه موجب تعجب می‌شود، آن است که شیخ در این

---

۸۲ همان، ۸

۸۳ همانجا

۸۴ همانجا

فصل به خاصیت بسیار مهم و آشکار دیگر حروف یعنی کیفیت ادا و جهر و همس آنها هیچ گونه توجهی نداشته است. این خاصیت از زمان سیبویه در گفت‌وگویی از انواع حروف و صفات آنها دقیقاً مورد نظر بوده و حروف «مجهور»<sup>۸۵</sup> و «مهموس»<sup>۸۶</sup> در دو گروه جداگانه مشخص و تعریف شده است.<sup>۸۷</sup>

فصل سوم رساله در تشریح حنجره، زبان و سایر اندامهای گفتار است و اجزاء و حرکات و اعمال هر یک از اندامها در اینجا با چنان دقتی وصف شده است که نظیر آن را نه تنها در کتب نحو و مباحث مربوط به علم اصوات، بلکه در ادبیات پزشکی آن روزگار نیز نمی‌توان یافت. ظاهراً ابن سینا در بیان این مطالب به نوشته‌های یونانیان در پزشکی و علم تشریح نیز نظر داشته است. این فصل در حقیقت مدخل و مقدمه‌ای است برای فصل چهارم.

فصل چهارم که مهم‌ترین فصل این رساله است، در آن چگونگی اداء حروف، مواضع حبس نفس و مخارج اصوات،

---

85. Sonant

86. Surd

میزان فشار هوا و مدت و جهت جریان آن و شکل و وضع اندامهای گفتار در ایجاد هر حرف، یک به یک و به دقت معین شده است. آنچه در وصف مخارج و اندامهای صوتی از لحاظ نرمی و سختی و لزجی و خشکی و رطوبت آنها در هنگام پدید آوردن صوت هر یک از حروف گفته شده، ظاهراً از دریافتهای خاص ابن سینا است و در مباحث مربوط به آواشناسی که معمولاً در کتابهای نحوی در باب ادغام مطرح است، دیده نمی‌شود. ترتیب الفبای زبان تازی در این فصل ترتیب خاص هندی است که بر حسب مخارج حروف تنظیم شده و از پایین‌ترین مخرج صوتی، یعنی حلق شروع و به بالاترین محل تلفظ یعنی لبها ختم می‌شود. این ترتیب در کتاب *العین خلیل بن احمد* و در کتاب *سیبویه* (باب ادغام) نیز دیده می‌شود و از آن پس معمولاً در کتب نحو در مبحث مخارج حروف و قواعد ادغام مطرح گشته و تا رواج ترتیب ابتهی در فرهنگ‌نویسی در تنظیم بعضی از کتابهای لغت معمول بوده است. اما ترتیبی که ابن سینا در این رساله اتخاذ کرده است با ترتیبی که در کتاب *العین خلیل* و کتاب *سیبویه* و پیروان این روش او دیده می‌شود، کاملاً یکسان نیست و تفاوت‌هایی در ترتیب و توالی حروف، میان آنها به

نظر می‌رسد. برخلاف خلیل بن احمد که سلسله حروف را با حرف «عین» شروع می‌کند، شیخ همچون سیبویه «همزه» را در آغاز این سلسله قرار می‌دهد و برخلاف سیبویه که حروف عله (ا، ی، و) را در ردیف حروف دیگر و در محل خاص هر یک قرار داده است، ابن سینا همچون خلیل بن احمد آنها را در پایان سلسله حروف می‌آورد<sup>۸۸</sup>. ترتیب حروف، نزد ابن سینا در چندین مورد دیگر هم با ترتیب کتاب العین و هم با ترتیب مندرج در کتاب سیبویه تفاوت‌هایی دارد که کلاً برخاسته از دریافته‌ها و ملاحظات شخصی او ست و شاید از آن روی باشد که وی هرگز در محیط عربی زبان زندگی نکرده و امکان مطالعه اصوات حروف، به نوعی که از دهان اهل زبان به گوش می‌رسد برایش موجود نبوده است. این نکته و نکات دیگری که در رساله مطرح است، به روشنی آشکار می‌سازد که ابن سینا در بیان مطالب مربوط به آواشناسی از مطالعات و ملاحظات شخصی خود بهره گرفته و شاید از منابعی جز کتب و تألیفات نحویان پیشین که امروز بر ما شناخته نیست نیز استفاده کرده باشد.

از نکات شایسته توجه در این فصل بیان نسبت و تعلق

۸۸ نک: خلیل بن احمد، ۴۷/۱؛ سیبویه، ۴۸۸/۲-۴۸۵

حرکات به حروف و تمییز میان «الف» و «واو» و «یا» صامت و مصوت است. فتحه به الف، ضمه به واو و کسره به یا تعلق دارد.<sup>۸۹</sup> با اینهمه، نظر ابن سینا دربارهٔ چگونگی حرکات و حروف مصوت با نوعی تردید همراه است و می‌گوید: «و اما المصوتات فامرها علیّ کالمشکل، ولکنی اظنّ ان...»<sup>۹۰</sup>. این قول و سخن خلیل بن احمد که گوید: «و العویص فی الحروف المعتلة و هی اربعة احرف: الهمزة و الف اللينة و الیاء و الواو...»، نشان می‌دهد که مسألهٔ حروف عله از لحاظ آواشناسی برای دانشمندان مسلمان خالی از اشکال نبوده است.<sup>۹۱</sup>

فصل پنجم این رساله در بیان چگونگی تلفظ حروفی است که در زبان عربی نیست، چون «پ» و «ژ» و حروف دیگری که خاص زبان فارسی است و برخی اصوات گفتاری دیگر که در زبانهای ترکی و خوارزمی شنیده می‌شود. فصل ششم حاوی مطالبی است که به کلی تازگی دارد و در جای دیگری دیده نشده است. در اینجا شباهت اصوات

۸۹. قس: ابن سینا، *الشفاء*، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، ۸۷.

۹۰. *مخارج الحروف*، ۲۲.

۹۱. نک: ازهری، ۵۱.

گفتاری با اصوات غیرگفتاری و آواهایی که در طبیعت شنیده می‌شود، به دقت تمام و با ذکر جزئیات بررسی و چگونگی ایجاد اصواتی که خاص حروف الفباست، از حروف حلقی تا حروف لبی، به وسیله اشياء و عوامل خارجی یک به یک بیان شده است. مثلاً صوت حرف کاف از شکافتن جسمهای خشک، صوت حرف جیم از افتادن رطوبتها بر رطوبتها (چون افتادن قطره آبی به شدت بر سطح آب راکد) و صوت سین از دمیدن در دندانهای شانه پدید می‌آید. اینگونه ملاحظات دقیق تجربی درباره چگونگی حدوث اصوات و مقایسه آواهای گفتاری و غیرگفتاری، از لحاظ علم صوت شناسی<sup>۹۲</sup> و تحقیقات نظری در چگونگی امواج صوتی قابل توجه است.

### ج - آثار فارسی

از ابن سینا آثاری به زبان فارسی بر جای مانده است که از لحاظ تاریخ تحولات این زبان و شناخت تواناییها و قابلیت‌های آن دارای ارزش و اهمیت است. مشهورترین نوشته او به فارسی کتاب *دانشنامه علانی* است که در منابع عربی و فارسی به نامهای «الحکمة العلانیة»، «الرسالة العلانیة»،

«حکمت علانی» و «کتاب علانی» نامیده شده<sup>۹۳</sup> و ابن ابی اصیبعه از آن به عنوان «دانش مایه علانی» یاد کرده است<sup>۹۴</sup>. این کتاب در اصفهان، در فاصله سالهای ۴۱۳-۴۲۸ ق که ابن سینا در آن شهر می‌زیسته برای علاءالدوله کاکویه (۳۹۳-۴۲۳ق) تصنیف شده است. شیخ خود در مقدمه منطق دانشنامه می‌گوید: «فرمان بزرگ خدواند ما ملک عادل... عضدالدین علاءالدوله... آمد به من بنده و خادم درگاه وی... که باید مر خادمان مجلس وی را کتابی تصنیف کنم به پارسی دری که اندر وی اصلها و نکته‌های پنج علم از علمهای حکمت پیشینگان گرد آورم به غایت اختصار»<sup>۹۵</sup>. سپس این ۵ علم را به ترتیب چنین می‌شمارد: علم منطق، علم طبیعیات [علم زیرین] علم هیأت، علم موسیقی، علم آنچه بیرون از طبیعت است [علم برین]<sup>۹۶</sup>. اما ترتیبی که در تصنیف این کتاب اتخاذ شده است، غیر از این است و برخلاف رسم معمول در تنظیم کتب حکمت، شیخ در اینجا

۹۳ نک: اقبال، ۲۰۱/۲؛ مهدوی، ۱۰۱

۹۴ ۲۷/(۱)۳

۹۵ ص ۱-۲

۹۶ همان، ۲-۳

بخش الهیات یا مابعدالطبیعه را قبل از طبیعیات قرار داده است و شاگرد او بهمنیار نیز در تدوین مباحث کتاب *التحصیل* از ترتیب *دانشنامه پیروی* کرده است.<sup>۹۷</sup> ابن سینا در مقدمه *منطق دانشنامه* به اینکه در ترتیب مباحث برخلاف رسم و عادت عمل کرده است، اشاره دارد<sup>۹۸</sup> و در آغاز الهیات آن کتاب در توجیه این روش گوید: «و اصلهای همه علمها اندرین علم [علم الهی یا علم ربوبیت] درست شود و این علم را به آخر آموزند هر چند به حقیقت اول است، ولیکن ما جهد کنیم که به اول بیاموزانیم»<sup>۹۹</sup>. از بخشهای چندگانه این کتاب ۲ بخش اول، یعنی منطق و الهیات و طبیعیات نوشته خود شیخ است، ولی بخش ریاضیات که شامل هندسه و هیات و حساب و موسیقی بوده است، در همان روزگار از میان رفته، و بعد از وفات ابن سینا، ابوعبید جوزجانی آنها را از روی مصنفات دیگر شیخ تلخیص و به فارسی ترجمه و به ۲ کتاب باقی مانده ضمیمه کرده

---

۹۷. بهمنیار، ۲

۹۸. ص ۴

۹۹. ص ۸

است.<sup>۱۰۰</sup>

ابن سینا رسائل دیگری هم به فارسی داشته است که ابن ابی اصیبعه به آنها اشاره کرده است.<sup>۱۰۱</sup> رساله‌هایی در موضوعات مختلف به زبان فارسی، چون رساله نبض، معراجنامه، کنوزالمعزمین، ظفرنامه، علل تسلسل موجودات و چند نوشته دیگر به نام او موجود است.<sup>۱۰۲</sup> که در صحت انتساب اغلب آنها به وی جای تردید است. از میان رسائل منسوب به شیخ تنها رساله نبض به تصریح در رساله سرگذشت ذکر شده است.<sup>۱۰۳</sup> و با توجه به اشاره‌ای که از ابن ابی اصیبعه نقل شد، می‌توان گفت که برخی دیگر از عناوین یاد شده نیز از نوشته‌های شیخ است.

سبک نگارش شیخ در این آثار روان و بی‌تکلف است و اگر سیاق عبارات او امروز در مواردی دشوار و نامأنوس به نظر می‌رسد، از آن رو ست که بیش از ۱۶۰۰۰ سال فاصله درمیان است. جمله‌ها کوتاه و ارتباط میان اجزاء جمله

۱۰۰. درباره اجزاء دانشنامه و نسخه‌ها و چاپهای آن، نک: مهدوی، ۱۰۱-

۱۱۳

۱۰۱. ۲۸/(۱)۳

۱۰۲. نک: صفا، ۵۷/۱-۶۳

۱۰۳. جوزجانی، ۱۶

روشن و بی‌ابهام است و عبارات رنگ و حالت ترجمه که معمولاً در اینگونه آثار دیده می‌شود، ندارد. شیخ از آوردن واژه‌های عربی تا آنجا که تا زمان وی در زبان فارسی وارد شده و رایج بوده، اجتناب نداشته و واژه‌های فارسی شاذ و نادر نیز در کلام خود نیاورده است. لغات فارسی او کلاً همانهایی است که نویسندگان نظم و نثر فارسی سده‌های ۴ و ۵ق/۱۰ و ۱۱م به کار برده‌اند. اصطلاحات فلسفی و منطقی را غالباً به دو صورت فارسی و عربی با هم داده است تا فهم مطلب دشوار و ناممکن نگردد، همچون این عبارت «... اندر رسیدن که به تازی تصور خوانند... گرویدن، چنانکه بگروی که پری هست... و این را به تازی تصدیق گویند»<sup>۱۴</sup>، ولی در مواردی نیز که برای اصطلاحی معادل فارسی درست و قابل فهم نمی‌یافته، از جعل الفاظ غریب خودداری و به ذکر صورت عربی رایج آن بسنده کرده، چنانکه در برابر اصطلاحاتی چون جنس، نوع، فصل، عرض عام و عرض خاص لفظی به فارسی نیاورده است. ابن سینا در نقل مفاهیم علمی و فلسفی به زبان فارسی یا الفاظ رایج این زبان را که در آثار پیشینیان و معاصران او چون بلعمی و فردوسی و دیگران به

معانی متداول آمده است، به معانی اصطلاحاتی به کار می‌گیرد یا از ترکیب واژه‌های رایج فارسی با یکدیگر یا واژه‌های فارسی و عربی، اصطلاحات جدید می‌سازد. نوع اول مانند: چندی (= کمیت)، چونی (= کیفیت)، نهاد (= وضع)، کنش (= فعل)، جنبش (= حرکت)، تنومند (= جسمانی)؛ نوع دوم مانند: بخواست (= ارادی)، اندریابایی (= ادراک)، ایستاده به خود (= قائم به ذات)، بستناکی (= انجماد)، بهره‌پذیری (= قابلیت تقسیم)، زودجنب (= سریع الحركة)، شاید بود (= ممکن)، هراینگی (= وجوب)، چه چیز (= ماهیت)؛ نوع سوم مانند: حد مهین (= حداکبر)، حدکھین (= حد اصغر)، حرکت گرد (= حرکت مستدیر)، قوت کُنایی (= قوه فاعله)، قوت داننده (= قوه عاقله)، قیاس راست (= قیاس مستقیم)<sup>۱۰۵</sup>.

می‌دانیم که زبان فارسی از اواسط قرن ۴ق/۱۰م در نوشتن آثار تاریخی و جغرافیایی و دینی به کار گرفته شد و پیش از زمان ابن سینا چند کتاب در نجوم و طب نیز به این زبان نگارش یافته بود، ولی به کار گرفتن نشر پارسی دری برای بیان مفاهیم دقیق فلسفی و علوم وابسته بدان با ابن

۱۰۵. برای نمونه‌های دیگر، نک: معین، ۵۴۰-۵۴۴؛ ماه، ۳۵-۴۱.

سینا آغاز می‌شود و شیوه او در دوره‌های بعد توسط شاگردان او ادامه می‌یابد و با آثار کسانی چون ناصر خسرو، حکیم عمر خیام، عمر بن سهلان ساوی، افضل‌الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین شیرازی و همه کسانی که آثار منسوب به ابن سینا را نوشته‌اند، به کمال می‌رسد.

در تذکره‌ها اشعاری فارسی نیز به ابن سینا نسبت داده‌اند، اما درستی این نسبتها را به هیچ روی نمی‌توان تأیید کرد، زیرا اولاً در شرح حال و فهرستی که جوزجانی از آثار او داده است و در فهرستهای دیگری که از تألیفات و نوشته‌های او در کتب متقدمان دیده می‌شود، ذکری از اینکه شیخ به فارسی شعر یا سخن منظومی داشته، به میان نیامده است. ثانیاً اشعار فارسی منسوب به شیخ غالباً در تألیفات و تذکره‌هایی نقل شده است که از زمان صفویه به این سوی تألیف یافته‌اند. اما از سوی دیگر چون سرودن اشعار متضمن معانی حکمی خصوصاً به صورت رباعی در روزگار زندگانی شیخ رواج تمام داشته و کسانی چون ابوسعید ابوالخیر، عمر خیام، خواجه‌عبدالله انصاری و پیش از اینان رودکی و شهید بلخی و دیگران، از اینگونه اشعار می‌سروده‌اند، به هیچ روی

دور از احتمال نیست که شیخ نیز کلمات منظومی از قبیل آنچه به او نسبت داده‌اند، سروده باشد. از این روی شاید بتوان برخی از رباعیات و سخنان منظوم منسوب به ابن سینا خصوصاً آنهایی را که در سفینه‌های کهن‌تر<sup>۱۰۶</sup> مندرج است، از سروده‌های او دانست.

مأخذ: ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم، عیون الانباء، بیروت، ۱۳۷۷ق/۱۹۵۷م؛ ابن خطیب، محمد بن عبدالله، الاحاطة، به کوشش محمد عبدالله عنان، قاهره، ۱۳۹۷ق/۱۹۷۷م؛ ابن سبعین، عبدالحق ابن ابراهیم، بدالعارف، به کوشش جورج کتوره، بیروت، ۱۹۷۸م؛ ابن سینا، «الاشارات و التنبیها»، همراه شرحی الاشارات، قم، ۱۴۰۴ق؛ همو، «تفسیر کتاب اثولوجیا»، ارسطو عندالعرب، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۷۸م؛ همو، دانشنامه علائی (الهیات)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۱ش؛ همو، همان (منطق)، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۵۲ش؛ همو، «رسالة الطیر»، «رسالة العشق»، «سرالقدر»، «الشفاء من خوف الموت»، «القضاء و القدر»، «الكشف عن ماهية الصلوة»، رسائل، قم، ۱۴۰۰ق؛ همو، «رسالة فی لغة»، پنج رساله، به

کوشش احسان یار شاطر، تهران، ۱۳۲۲ش؛ همو، *الشفاء*، الهیات، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ق/۱۹۶۰م؛ همو، همان، ریاضیات، جوامع علم الموسیقی، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ق؛ همو، «قصه سلامان و ابسال»، «نیروزیه»، *تسع رسائل*، مصر، ۱۳۲۶ق/۱۹۰۸م؛ همو، «القصيدة المزدوجة»، *منطق المشرقیین*، قم، ۱۴۰۵ق؛ همو، *مخارج الحروف*، به کوشش پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۴۸ش؛ همو، «مکاتبة»، *رسائل ابن سینا*، به کوشش حلمی ضیاء اولکن، استانبول، ۱۹۵۳م؛ همو، *منطق الشرقیین*، قم ۱۴۰۵ م؛ همو، *النجاة*، به کوشش محمد تقی دانش پزوه، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیة*، بولاق، ۱۲۹۳ق؛ همو، *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، قاهره، ۱۳۶۵ق/۱۹۴۶م؛ ابو روح، لطف الله، *حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ *اخبار الحلاج*، به کوشش لونی ماسینیون، پاریس، ۱۹۳۶م؛ ازهری، محمد بن احمد، *تهذیب اللغة*، به کوشش عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۳۸۴ق/۱۹۶۴م؛ اقبال، عباس، «چند نکته راجع به زندگانی و آثار ابن سینا»، *جشن نامه ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۴ش؛

بهمنیاربن مرزبان، *التحصیل*، به کوشش مرتضی مطهری، تهران، ۱۳۴۹ش؛ جامی، عبدالرحمان بن احمد، «تحفة الاحرار»، «سلسلة الذهب»، «مثنوی سلمان»، مثنوی هفت اورنگ، به کوشش مرتضی مدرس گیلانی، تهران، ۱۳۶۱ش؛ همو، *کلیات دیوان به کوشش شمس بریلوی*، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جوزجانی، سرگذشت ابن سینا، تهران، ۱۳۳۱ش؛ خانلری، پرویز ناتل، *مقدمه بر مخارج الحروف* (نک: هم، ابن سینا)؛ خلیل بن احمد، *کتاب العین*، به کوشش مهدی مخزومی و ابراهیم سامرائی، قم، ۱۴۰۵ق؛ سنائی، محدود بن آدم، *حديقة الحقيقة و شريعة الطريقة*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۵۹ش؛ همو، *دیوان*، به کوشش مدرس رضوی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ سهروردی، یحیی بن حبش، «قصة الغربة الغربية»، *مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کربن، تهران، ۱۳۵۵ش؛ سیبویه، عمرو، *الکتاب*، بیروت، ۱۳۸۷ق/۱۹۶۷م؛ شیبی، کامل مصطفی، *الفکر الشیعی و النزعات الصوفیة*، بغداد، ۱۹۶۶م؛ صفا، ذبیح‌الله، *جشن‌نامه ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۱ش؛ عطار، محمد ابن ابراهیم، *تذکرة الاولیاء*، به کوشش نیکلسون، لیدن، ۱۹۰۵م؛ عین القضاة همدانی، عبدالله، *تمهیدات*، به کوشش عقیف عسیران،

تهران، ۱۳۴۱ش؛ غزالی، محمدبن محمد، *تهافت الفلاسفة*، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۳۸۵ق/۱۹۶۶م؛ فخرالدین رازی، محمدبن عمر، *شرحی الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ فروزانفر، بدیع الزمان، «ابوعلی سینا و تصوف»، جشن‌نامه، ۱۳۳۴ش؛ محمدبن منور، *اسرار التوحید*، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ معین، محمد، «لغات فارسی ابن سینا و تأثیر آنها در ادبیات»، مجموعه مقالات، به کوشش مهدخت معین، تهران، ۱۳۶۷ش؛ «منتخب نورالعلوم»، همراه *احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی*، به کوشش مجتبی مینوی، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مولوی، محمدبن محمد، *کلیات شمس*، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، تهران، ۱۳۵۵ش؛ همو، *مثنوی معنوی*، به کوشش نیکلسون، تهران، ۱۳۶۳ش؛ مهدوی، یحیی، *فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا*، تهران، ۱۳۳۳ش؛ نصیرالدین طوسی، *شرحی الاشارات*، قم، ۱۴۰۴ق؛ نفیسی، سعید، «آثار فارسی ابن سینا»، *مجله مهر*، ۱۳۱۶ش، س ۴، شم ۱۲؛ نیکلسون، ر.، «سنائی پیشرو ایرانی دانتیه»، *مجله یادگار*، تهران، ۱۳۲۳ش، س ۱، شم ۴؛ یار شاطر، احسان، «اثر تازه‌ای از ابن سینا»، جشن‌نامه، تهران، ۱۳۳۴ش؛ نیز:

Affifi, A., E.. .The Influence of Hermetic Literature on Moslem Thought., *Bulletin of the School of Oriental(and African) Studies*, 1950, vol. VIII(3); Anawati, Georges, *Études de philosophie musulmane*, Paris, 1974; Asin Palacios, *Islam and the Divine Comedy*, tr. Sunderland, London, 1926; Corbin, Henry, *Avicenne et le récit visionnaire*, Tehran, 1954; Goichon, A. M., *Le récit de Hayy ibn yaqzan*, (Commenté par des textes d'avicenne), Paris, 1959; *Judaica; Massé*, .Termes philosophiques de langue persane employés par Avicenne., *Le livre du millenaire d'Avicenne*, Tehran, 1956; Massignon, Louis, *Opera minora*, Paris, 1969; id, *Recueil de textes inédits* Paris, 1929.

## نمایه

- |                               |   |
|-------------------------------|---|
| ابن زبیله. ۲۲۳. ۲۲۴. ۲۲۶      | ابراهیم بن عزرا. ۲۵۴                            |
| ابن سینا و تمثیل عرفانی. ۳۶.  | ابراهیم بن مرزبان بن اسماعیل بن<br>و طسودان. ۱۹ |
| ۱۴۲                           |   |
| ابن سینا. در اغلب صفحات       | ابراهیم مذکور. ۳۱. ۲۷۵                          |
| ابن سینای لاتینی. کتاب درباره | ابن ابی اصیبه. ۳. ۱۹۷. ۲۴۶.                     |
| روان. ۳۱                      | ۲۵۵. ۲۵۷. ۲۵۸. ۲۶۸.                             |
| ابن طفیل. ۲۴۸. ۲۵۳            | ۲۷۰. ۲۷۴  |
| ابن عربی. ۱۳۷. ۲۴۰. ۲۴۳.      | ابن اثیر. ۱۶. ۲۰. ۲۲. ۲۳. ۲۶.                   |
| ۲۴۴. ۲۵۱. ۲۷۵                 | ۱۴۹   |
| ابن عمید. ۲۵۴                 | ابن تیمیه. ۲۴۹                                  |
| ابن فارض. ۲۵۷                 | ابن خطیب. ۲۳۴. ۲۷۴                              |
| ابن قفطی. ۳                   | ابن خلکان. ۳                                    |
| ابن کاکویه. ۲۱                | ابن رشد. ۶۰. ۶۴                                 |

- ابن مره. ٢٢٤  
ابن نفیس. ١٥٧  
ابو روح. ٢٢٢. ٢٧٥  
ابو غنید جوزجانی. ٣  
ابواسحاق. ٢٥٥  
ابوالحسن شُتری. ٢٣٤  
ابوریحان بیرونی. ١٣  
ابوسعید (یا ابوسعید) بن ذخدول  
(یا ذخدوک). ١٨  
ابوسعید ابوالخیر. ١٣٨. ٢٣٢.  
٢٣٦. ٢٧٣. ٢٧٥  
ابوهل میحی. ١٣  
ابوعبدالله (حسین بن ابراهیم  
الطبری) ناتلی. ٦  
ابوعبید جوزجانی. ١٨٢. ٢٥٤.  
٢٦٩  
ابوعلی مأمون بن محمد  
خوارزمشاه. ٧  
ابوغالب عطار. ٢١. ٢٩  
ابومحمد شیرازی. ١٥  
ابومنصور جبان. ٢٥٥. ٢٥٩  
ابونصر ابراهیم بن بهرام. ٢٢  
ابونصر فارابی. ١٠  
أبیورد. ١٤  
الآثار العلویة. ١٩٢  
اجزاء الحیران. ١٧٠. ١٧١. ١٧٥  
اجوبة عن عشرة مسائل. ٣٦  
اجوبة مسائل سأل عنها ابوریحان.  
٣٦  
احکام الادوية القلبية. ١٧٥  
احمد آتش. ٣٧  
احمد فؤاد اهوانی. ٤  
اخبار العلاج. ٢٣٦. ٢٧٥  
الادوار. ٢٢٤. ٢٢٦  
آراء بقراط و افلاطون. ١٧٠  
اراسیتراتوس. ١٦٩  
الارجوزة فی الطب. ١٥٨  
ارجوزة لطيفة فی قضايا بقراط  
الخمس و العشرين. ١٦٠  
ارسطو (ارسطاطالیس). ٧. ١٩.

آسين پالايوس. ٢٥٣	٢٤. ٢٣. ٤٦. ٥٢. ٥٨. ٦٤.
اشارات و تنبيها. ٩٥. ١٣٦.	٩٢. ٩٤. ١٠٨. ١١٦. ١٢٣.
٢٤١	١٢٤. ١٣٩. ١٤٩. ١٦١.
اشنايدر. ١٦٩	١٥١. ١٦٧. ١٦٨. ١٧٠.
اصفهان. ٢١. ٢٤. ٢٦. ٢٧. ٣٣.	١٧٥. ١٩١. ٢٣٧. ٢٧٤.
٢٦٨. ٢١٨. ١٥١	ارسطو عند العرب. ٣٤. ١٤٩.
اصول اقليدس. ١٧٩	٢٧٤
اضحية في امر المعاد. ١١١	الارصاد الكلية. ١٨٢
أفشنه. ٥	ارموى. ٢١١. ٢٢٦
افلاطون. ٥٢. ١٦٩. ٢٣٤. ٢٤٩	اسباب الآثار العلوية. ١٩٢
اقبال. ٢٦٨. ٢٧٥	استانبول. ٣٦. ٣٧. ٢٧٥
اقليدس. ١٧٩. ١٩٨. ٢٢٢. ٢٢٥	اسرار التوحيد. ١٥٢. ٢٣٢. ٢٧٧
أكسفورد. ٣١	اسكندر افروديسي. ١١٧. ١١٩.
آل افراياب. ٢٠	١٢٠. ١٥٠.
آل بويه. ٢٠. ٢١	اسلام و كمدى الهى. ٢٥٣
آلكاندر افروديسياس (السكرندر	اسلام. ٤. ١٥٧. ١٦١. ٢٣٣.
افروديسي). ١١٦	٢٥٣
الگود. ١٧٥	اسماعيل بيگى. ١٩٩. ٢٠٠. ٢٢٦
آل مأمون. ١٢	اسماعيل زاهد. ٦
الهيات. ٥٦. ٥٧. ٧٣. ٧٦. ٧٨.	اسماعيليان. ٥. ١٤

۳۴ . ۳۱ . ۳۴	۸۳ . ۹۲ . ۱۱۳ . ۱۳۳ . ۲۴۲
۲۷۴ . ۱۷۵ . ۱۴۹ . ۴۴ . ۳۷	۲۷۴ . ۲۶۹ . ۲۵۰ . ۲۴۴
براهان. ۲۲	أم الملوک. ۱۵
برکثلی. ۲۱۴ . ۲۱۸ . ۲۱۹ . ۲۲۶	آندرناس آلیاگوس. ۳۷ . ۱۷۵
برهان هستی در منطق ابن سینا.	الانصاف. ۵۱
۶۴	انگلستان. ۳۱
بزهان. ۲۲	آهنگران. ۲۴
بروجرد. ۲۳	اوزگند. ۱۲
بغداد. ۱۳ . ۱۶ . ۲۷۶	اولمان. مانفرد. ۴ . ۱۵۸ . ۱۵۹
بقراط. ۱۶۰ . ۱۶۱ . ۱۶۷ . ۱۶۹	۱۶۱ . ۱۷۰ . ۱۷۵
بلخ. ۵	ایاصوفیه. ۱۸۰
بلعی. ۲۷۱	ایتالیا. ۳۱ . ۳۸ . ۱۷۵
بهمنیار. ۲۶۹	ایساغوجی. ۶
بو جعفر محمد بن دشمنزار. ۲۱	آیساگوگه. ۶
بولاق. ۳۸ . ۱۵۰ . ۱۵۸ . ۱۷۵	ایلهارد ویدمان. ۱۸۲
۲۷۵	پارتولد. ۱۲
بیدآباد. ۲۴	باکوش. یان . ۳۱
بیروت. ۳۴ . ۱۴۹ . ۲۲۶ . ۲۷۴	بخارا. ۵ . ۱۰ . ۱۱ . ۱۲
بیهقی. ابوالفضل. ۲۷ . ۱۵۱	بد العارف. ۲۳۳
بیهقی. علی بن زید . ۳ . ۱۱ . ۲۲	بدوره. ۱۷۵

- تذکره، ۲۳۱، ۲۷۶ ۱۵۱، ۲۸
- التراث اليونانى فى الحضارة ۳۸
- الاسلامية، ۴۴ ۳۳، ۳۷، ۴۰، ۱۵۹،
- تسع رسائل فى الحكمة و ۲۷۵
- الطبيعات، ۳۴ ۱۶۸
- تعلیقات اثولوجيا، ۲۴۵ ۲۳
- تعلیقات بر حواشى كتاب النفس ۸۴، ۴۳
- ارسطو، ۳۴ ۲۴۷
- التعلیقات على حواشى... ۱۲۱ ۲۲
- التعلیقات، ۳۷، ۶۳، ۷۱، ۷۲، ۸۰ ۱۹۰
- ۸۳، ۸۵، ۹۵، ۱۲۱، ۱۲۵، ۳
- ۱۴۹، ۱۳۳ ۲۷
- تفسیر السماء و العالم، ۱۸۱ ۱۷۵
- تفسیر كتاب اثولوجيا، ۲۳۷ ۳
- ۲۷۴، ۲۵۰ ۱۸۱
- تمثيل يا گزارش حى بن يقظان، ۲۷۶، ۲۶۹
- ۱۴۱ ۱۸۰
- تهافت، ۲۳۱، ۲۷۶ ۱۲۴
- توبال بن لمك، ۲۲۲ ۱۲۴
- تيران، ۲۴ ۵۹
- تاريخ احكام نجوم، ۱۹۰
- تاريخ الحكماء، ۳
- تاش، ۲۷
- تاشكند، ۱۷۵
- ثمة صوان الحكمة، ۳
- تحرير المجسطى، ۱۸۱
- التحصیل، ۲۶۹، ۲۷۶
- تحقیق مبادئ الهندسة، ۱۸۰
- التحليلات الثانية، ۱۲۴
- تحليلهاى پسين يا دومين، ۱۲۴
- تحليلهاى نختين، ۵۹

جودانیکا، ٢٥٤	ثعالی، ١٣، ١٥١
جوزجانی، ٣، ٥، ١٥، ١٦، ٢١	جاجزم، ١٤
٢٤، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ١٤١	جالینوس، ١٦١، ١٦٧، ١٦٩
١٤٩، ١٧٩، ١٨٢، ٢٥٥	١٧١
٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٧٠	جامع الالغان، ٢٠١، ٢٠٨
٢٧٣، ٢٧٦	جامع البدایع، ٣٥
العاوی، ١٥٧، ١٦٢	جامی، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٧، ٢٥٣
حدیقه، ٢٣١	٢٧٦
الحروف، ٦٤، ٢٤٦، ٢٧٦	جانوران، ٢٥، ١٦٦، ٢٤٦
حسامالدین ابوشوک فارس بن	جبرئیل، ٩١
محمد بن عناز، ١٧	جبل، ١٦
الحکمة العلابیه، ٢٦٧	جرا، ٢٢
حکمت علائی، ١٩٧، ٢٦٨	جرجان، ١٥
حلاج، ٢٣٤، ٢٣٦	جرفاذقان، ٢٣
حنین بن اسحاق، ١٦١، ٢٥٣	جندب بن زادن، ٢٣٦
حس بن یقظان، ١٤١، ١٤٩، ٢٣٤	جئید، ١٣٧
٢٤٧، ٢٥٢، ٢٥٤	الجواب لبعض المتکلمین، ٣٦
العبیران، ٢١، ٢٦، ٩١، ١٣٢	جوامع علم الموسیقی، ١٩٨
١٤٧، ١٧١، ١٧٢، ١٧٥	٢١٤، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٦
٢٤١	٢٥٩، ٢٦٢، ٢٦٦، ٢٧٥

- خانلری، ۲۷۵، ۲۵۹  
 خرقانی، ۲۷۷، ۲۳۱  
 خرمین، ۵  
 خلیل بن احمد، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶  
 ۲۷۶  
 خوارزم، ۱۲  
 خوارزمشاه ابروالعباس مأمون بن  
 مأمون، ۱۳  
 خواص العدد، ۱۸۰  
 خواندمیر، ۱۷، ۱۵۱  
 خیال خلاق در تصوف ابن عربی،  
 ۱۴۴  
 دالورنی، ۱۷۵  
 دانه، ۲۷۷، ۲۵۳  
 دانش‌پژوه، محمدتقی، ۳۲، ۲۰۳  
 ۲۷۵  
 دانشگاه تهران، ۱۸۰  
 دانشنامه علانی، ۳۹، ۵۵، ۶۴  
 ۷۲، ۷۳، ۱۳۳، ۱۴۰، ۱۴۱  
 ۱۴۹، ۲۱۹، ۲۲۶، ۲۶۷
- ۲۷۴، ۲۶۸  
 داوود انطاکی، ۲۵۱  
 درباره اعضای جانوران، ۱۷۰  
 ۱۷۱  
 درباره آلت رصدی، ۱۸۹  
 درباره خواب و بیداری، ۱۰۸  
 درباره روان، ۹۴، ۱۰۸، ۱۱۲  
 درباره مواد پزشکی، ۱۷۳  
 دکارت، ۹۵  
 دولیسی، ۱۷۰  
 دیقوریدوس (دیوسکوریدس)  
 ۱۷۳  
 دیلمی، ۱۸  
 ذکری ابن سینا، ۴  
 رازهای بقراط یا جعبه عاج، ۱۶۰  
 رسائل ابن سینا، ۳۵، ۲۳۴، ۲۷۵  
 رسائل اخوان الصفاء، ۵  
 رسائل الشیخ الرئیس، ۳۵  
 رسائل خاصة، ۵۸، ۱۴۹  
 رسائل عرفانی ابن سینا، ۳۵

- رسالة اضحوية في امر المعاد. ٣٤  
رسالة الطير. ٣٥. ٢٤٨. ٢٥١.  
٢٧٢  
رسالة العشق. ٢٤٠. ٢٤١. ٢٤٣.  
٢٧٤. ٢٤٤  
الرسالة العلانية. ٢٦٧  
رسالة القوى الطبيعية. ١٦٠  
رسالة النيروزية. ٣٥  
رسالة شطر الغيب. ١٦٠  
رسالة في ابطال احكام النجوم.  
٣٦  
رسالة في اثبات النبوات. ٣٥  
رسالة في اقسام العلوم العقلية.  
٣٥  
رسالة في الاكبير. ٣٧  
رسالة في البول. ١٦٠  
رسالة في الحدود. ٣٥  
رسالة في الذكر. ٣٦  
رسالة في الزاوية الى ابي سهل  
المسيحي. ١٨٠
- رسالة في السعادة. ٣٦  
رسالة في العقل. ١١٧. ١٥١  
رسالة في الفصد. ١٦٠  
رسالة في القدر. ٣٥  
رسالة في القولنج. ١٦٠  
رسالة في النفس و بقائها و  
معادها. ٣٦  
رسالة في ذكر عدد الامعاء. ١٦٠  
رسالة في لغة. ٢٥٦. ٢٧٤  
رسالة في ماهية الصلاة. ٣٥  
رسالة في ماهية العشق. ٣٥  
رسالة في معرفة النفس الناطقة و  
احوالها. ٣٧  
رسالة جزئيل. ٤٠  
رسالة حسي بن يقطان. ٣٦. ١٣٦.  
٢٣٥. ١٤١  
رسالة طير. ١٣٦. ١٤٢  
رسالة نبض. ٢٧٠  
رگشناسی. ٤٠  
رم. ٣٢. ٣٨. ١٥٨

قراط. ۵۲. ۲۴۴	روانشناسی ابن سینا. ۳۱. ۳۳.
سلامان و اهل. ۱۳۶. ۱۴۲.	۹۲. ۳۷
۲۵۲	رودکی. ۲۷۳
سلطان محمود غزنوی. ۱۲. ۱۷	روزبهان. ۲۴۳
سلطان الدوله. ۱۶	ری. ۱۴. ۱۵. ۱۶. ۲۱۸
سلیم. م. س. ۳۷	ریاضیات. ۹. ۲۵. ۴۰. ۱۷۷.
سلیمان دنیا. ۳۳. ۳۴. ۱۴۹. ۲۷۷	۱۷۹. ۱۸۰. ۱۸۱. ۱۸۶.
سمنان (سمنگان). ۱۴	۱۹۲. ۱۹۸. ۲۵۶. ۲۵۹.
سنانی غزنوی. ۲۴۸	۲۶۲. ۲۶۶. ۲۶۹. ۲۷۵
سهروردی شهاب‌الدین یحیی بن	ریموند. ۱۷۴
حشر. ۵۰. ۲۴۰. ۲۴۷. ۲۴۸.	زکریای رازی. ۱۵۷. ۱۶۲
۲۴۹. ۲۵۲. ۲۷۶	زندگانی ابن سینا. ۴. ۲۸. ۱۵۱
سویس. ۳۲	زنده پور بیدار. ۱۳۶
سیبویه. ۲۶۱. ۲۶۳. ۲۶۴. ۲۶۵.	زیاری. ۱۴
۲۷۶	زانیه. هانری. ۱۵۹
سیده. ۲۱	سالاریان. ۲۰
سیمون فان ریت. ۳۱	سزواری. حاج ملا هادی. ۲۵۱.
شاپور خواست. ۲۵	سرالقدر. ۲۳۲. ۲۴۶. ۲۷۴
شاذنجان. ۱۷	سرگذشت ابن سینا. ۳. ۱۵. ۲۸.
شارل کونس. ۸۷	۳۰. ۲۵۴. ۲۷۶

- شرح اثولوجیا، ٨٤، ١٤٩
- شرح سورة الاخلاص، ٣٥
- شريف السعيد ابوالحسين على بن
- حسين الحنفي، ٢٤
- الشفاء من خوف الموت، ٢٤٥.
- ٢٧٤
- الشفاء، ٣١، ٤٥، ٥٣، ٥٤، ٥٥
- ٥٦، ٥٣، ٥٤، ٥٧، ٧٦، ٧٨
- ٨٣، ٩٢، ٩٣، ٩٨، ٩٩، ١٠١
- ١٠٦، ١٠٩، ١١٣، ١١٥
- ١١٩، ١٢٢، ١٢٥، ١٣٢
- ١٣٥، ١٥٠، ١٧٢، ١٧٥
- ١٩٢، ١٩٧، ٢٢٦، ٢٣٩
- ٢٤٢، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٥٩
- ٢٦٦، ٢٧٤
- شمس المعالي قابوس بن وشمگیر،
- ١٤
- شهردان، ٣٩، ١٥١
- شهيد بلخي، ٢٧٣
- شيبی، ٢٤٦، ٢٧٦
- شيرين دختر سبهد شروين، ١٥
- صاحب بن عباد، ٢٥٤
- صدر المتألهين، ٢٤٣
- صفا، ٢٧٠، ٢٧٦
- صفي الدين ارموي، ٢٢٤
- طارم، ١٩
- طهران، ٢٤
- طبيعات، ٨، ١٩، ٢١، ٣٠، ٣١
- ٣٨، ٤٠، ٤٣، ٩٢، ٩٣، ٩٨
- ٩٩، ١٠١، ١٠٦، ١٠٩، ١١٥
- ١١٩، ١٢٢، ١٤٠، ١٤٩
- ١٧٢، ١٧٥، ١٩٢، ٢٤٨
- طهران، ٢٤
- طوس، ١٤
- طيران، ٢٤
- ظفرنامه، ٢٧٠
- عبدالقادر مراغي، ٢٠٣، ٢٠٥
- ٢٠٨، ٢١٠، ٢٢٤
- عبدالقادر نورالدين، ١٥٩
- عبدالله بن احمد العلوي، ٣٥

- عبدالله بن بی‌بی. ۲۵  
عبدالملک بن نوح. ۱۲  
عبدالملک دوم. ۱۱  
عراق. ۱۷  
عراقی. ۲۴۲  
عطار. ۲۲. ۲۳۱. ۲۴۲. ۲۴۷  
۲۴۹. ۲۷۶  
عطارد. ۲۴. ۹۱  
عقیفی. ۱۵۰. ۲۴۷. ۲۷۵  
عقل سرخ. ۲۴۸  
علل تسلل موجودات. ۲۷۰  
علی بن عباس مجوسی. ۱۵۷  
علی بن مأمون بن محمد  
خوارزمشاه. ۱۲  
عمر خیام. ۲۷۳  
عناز. ۱۸  
عین‌القضاة همدانی. ۲۳۳  
عیون الانباء. ۳. ۲۲۶. ۲۷۴  
عیون الحکمة. ۳۴. ۵۳. ۱۵۰  
غزالی. ۲۳۱. ۲۴۰. ۲۴۷. ۲۴۹
- ۲۷۶  
غزالی. احمد. ۲۴۰. ۲۴۲. ۲۴۹  
غزنه. ۲۷  
فارابی. ۵۹. ۶۰. ۶۴. ۱۱۶.  
۱۱۷. ۱۵۱. ۱۸۱. ۲۱۵.  
۲۱۹. ۲۲۳. ۲۲۴. ۲۲۷  
فارمر. ۱۸۱. ۲۰۲. ۲۰۷. ۲۲۴.  
۲۲۷. ۲۲۵  
الفتوحات. ۲۴۳. ۲۷۵  
فخرالدوله علی بویه. ۱۵  
فخرالدین رازی. ۲۴۱. ۲۷۷  
فزاش. ۲۷  
فراهان. ۲۲  
فردجان. ۲۲  
فردوسی. ۲۷۱  
فرهاد بن مرداویج. ۲۳  
فروزانفر. ۲۴۱. ۲۷۷  
نصرصر. ۵۱. ۲۴۴. ۲۷۵  
فضل‌الرحمان. ۳۱. ۳۳  
فورزه. ز. ۳۳

- فى ابطال احكام النجوم. ١٩٠  
 فى اقسام العلوم العقلية. ١٩٠  
 فى الاجرام العلوية. ٥٤. ٣٥  
 فى الطبيعيات من عيون الحكمة. ٣٥  
 فى النفس. ١٥٠. ٦٤  
 فى علم الاخلاق. ٣٥  
 فى معانى كتاب ريطوريقا. ٣٧  
 فيشاغورس. ٢٢٣. ٢٠٣  
 فيض الله استانبول. ٣٨  
 قايس. ١٤  
 القانون فى الطب. ٣٨. ١٠٩  
 ١٥٠. ١٥٧. ١٦٢. ١٦٨  
 ١٧١. ١٧٣. ١٧٥  
 قاهره. ٤. ٣١. ٣٢. ٣٣. ٣٤. ٣٥  
 ٣٧. ٣٨. ١٤٩. ١٧٥. ١٩٢  
 ٢٢٤. ٢٧٤  
 قراخانيان. ١١  
 قرآن. ٥. ١٥١. ٢٤٦  
 قربانى. ١٨٠. ١٩٢  
 قرمىسن. ١٧. ١٦  
 قزوين. ١٩. ١٧  
 قصة سلامان و ابال. ٢٥٣.  
 ٢٧٥  
 قصر شيرين. ١٧  
 قضا و قدر. ٢٥٢  
 قطب الدين محمود شيرازى. ٢٢٤  
 قناتى. ١٥٠. ٢٣٥  
 كنوس. ١٦٩  
 كارل لوكوج. ١٨٠  
 الكافى فى الموجبى. ٢٢٤  
 كامل الصنعة الطبية. ١٥٧  
 كتاب الانصاف. ٢٦. ٣٣. ٥٠.  
 ٢٤٠  
 كتاب الحدود. ٢٥٦  
 كتاب الحروف. ١٥١. ٦٠  
 كتاب العين. ٢٦٤. ٢٧٦  
 كتاب الفصوص. ١٥١. ٦٠  
 كتاب اللواحق. ١٨١. ١٩٧  
 كتاب الملكى. ١٥٧

گالتوس. ۱۶۱	کتاب النفس. ۳۱. ۱۴۹. ۱۷۲
گراردوس کرمونایی. ۱۷۴. ۳۸	کرین. ۱۴۲. ۱۵۱. ۲۴۷
گرگان. ۱۵. ۱۴	کرین. هانری. ۳۶. ۱۴۲. ۱۴۹.
گرگانج. ۱۳. ۱۲	۲۷۶. ۲۳۴
گفتار در روش درست راه بردن	کزج (کرخ). ۲۷
عقل. ۹۵	الکردی محیی‌الدین صبری. ۳۲
کلپایگان. ۲۳	کرمانشاه. ۱۶. ۱۷
کلمن. ۲۸. ۳۰. ۱۵۱	کروازه. ۱۹۰
گلتن. ویلیام. ۴	کرومبی. ۱۵۸
گواشون. ۳۳. ۳۶. ۶۴. ۱۴۱	الکشف عن ماهية الصلوة. ۲۴۵.
گیاهان. ۹۱. ۲۵	۲۷۴
گیلان. ۱۹	کلیات. ۱۶۴. ۲۳۱. ۲۷۶
لانداور. ۳۷	کلیله و دمنه. ۲۴۶
لسان العرب. ۲۵۵	کمدی الهی. ۲۵۳
لکهنو. ۱۵۸	کندی. ۲۲۴
لمک بن قایل. ۲۲۲	کنگریان. ۲۰
اللواحق. ۱۹۷. ۴۵	کوچ. ویلهلم. ۳۸
لولینگ. ۲۹	کورنو. ۲۰۰
لوون سویس. ۳۱	کوی گنبد. ۲۵
لویی گارده. ۲۳۴	کویت. ۳۴. ۱۴۹. ۱۷۵

محمد آشنا. ٤٠	لیدن. ٣٣. ٣٥. ١٥٢. ١٧٥.
محمود غزنوی. ١٣. ١٧. ٢٠	١٨٢. ٢٧٦
محمود متاحی. ٦	ماه. هانری. ٤٠
مخارج الحروف. ٢٦١. ٢٦٦.	ماسینیون. لویی. ٢٣٤. ٢٣٩.
٢٧٥	٢٧٥
مختصر اریشا طیقی. ١٨٢	مافروخی. ٢٧
مختصر اقلیدس. ١٧٩	مایر. فریتس. ١٣٨
مختصری دربارهٔ روان. ٣٧	المباحث. ٣٤. ٥٢. ٥٨. ١٤٩
المدخل الی صناعة المویقی.	المبدأ و المعاد. ٣٩. ١١١
١٩٧	متافیزیک. ٩. ٣٤. ٥٢. ٦٤.
مدخل منطق ارسطو. ٦	١٥٠. ١٦٨
مراغی. ٢٠١. ٢٠٢. ٢٠٤. ٢٠٦.	مثنوی سلامان. ٢٥٣. ٢٧٦
٢٠٧. ٢٠٩. ٢١٠. ٢١١.	مثنوی. ٢٣١. ٢٣٣. ٢٣٩. ٢٥٣.
٢١٥. ٢٢٢. ٢٢٧	٢٧٦
مرن. ٣٥. ٢٣٤	مجدالدوله. ١٥. ٢١
مرن. ف. ٣٥	المجسطی. ٧. ١٨١
مروج. پرویز. ٤٠	مجلة انجمن خاوری آلمان. ٣٧
مسائل عن احوال الروح. ٣٦	مجلة مطالعات خاوری. ٤٤
معود غزنوی. ٢٦. ٣٣	مجله التاریخ و القصص. ١٤
مشکوة. محمد. ٤٠. ١٤٩	محلہ آببخشان. ٢٤

٢٧١ . ٢٦٨ . ٢٥٧ . ٢٥٦	مصباح الارواح. ٢٤٨
٢٧٤	مصنفات ابن سينا. ٣٠ . ١٥٢
منوچهر. ١٥	٢٧٧ . ٢٢٧
مهدي يحيى. ٢٤ . ٣٠ . ٨٧	معصم الشعراء. ٢٥٨
٢٤٨ . ٢٢٢ . ٢٢٧ . ١٥٢	مراجنامه. ٢٧٠
٢٥٩ . ٢٥٧ . ٢٥١ . ٢٤٩	معرفة تركيب الافلاك. ١٨٢
٢٧٧ . ٢٧٠ . ٢٦٨	معين. محمد. ١٤ . ٣٩ . ١٤٩
موجز القانون. ١٥٧	١٨٦ . ٢١٠ . ٢٢٧ . ٢٥٥
موسيقى. ٢٥ . ١٤٠ . ١٤٤ . ١٧٩	٢٧٤ . ٢٧٢ . ٢٦٤
١٩٧ . ١٩٥ . ١٩٢ . ١٨١	مقاصد الالجان. ٢٢٧ . ٢٢٥ . ٢٢٢
٢٠٤ . ٢٠٢ . ٢٠٠ . ١٩٨	مقالة في احكام الادوية القلبية.
٢١٤ . ٢١١ . ٢١٠ . ٢٠٧	١٦٠
٢١٩ . ٢١٨ . ٢١٦ . ٢١٥	مقالة في اسباب حدوث الحروف
٢٢٥ . ٢٢٣ . ٢٢٢ . ٢٢١	و مخارجها. ٢٥٩
٢٦٨ . ٢٢٦	مگيته سوتاكيس. ٧
مولوى. ٢٣١ . ٢٣٣ . ٢٣٩ . ٢٤٢	الملح في النحو. ٢٥٨
٢٧٧ . ٢٤٧	منطق. ٦ . ٢١ . ٢٥ . ٣٠ . ٣١ . ٣٨
مونپليه. ١٧٤	٣٩ . ٤٥ . ٤٩ . ٤١ . ١٢٤
ميلان. ٣٨	١٢٥ . ١٢٢ . ١٣٥ . ١٣٩
مينوى مجتبى. ٤٠ . ٢٧٧	١٥٠ . ١٦٣ . ٢٣٥ . ٢٤٩

نورانی، عبدالله. ۳۹	ناتلی. ۶
نیروزیه. ۲۴۶. ۲۷۵	ناصر خسرو. ۲۷۳
هرمس. ۲۳۴	نالیو. ۴۴
هروفیلوس. ۱۶۹	نبات. ۲۶. ۲۴۱
هلال بن بدر ابن حسویه. ۱۶	النجات. ۲۵. ۳۸. ۵۵. ۶۴. ۶۶
همایی. جلال‌الدین. ۲۵. ۲۷. ۴۰.	۶۹. ۷۸. ۷۹. ۸۳. ۹۹. ۱۰۱.
۱۵۲	۱۰۶. ۱۰۸. ۱۱۰. ۱۱۹.
همدان. ۱۶. ۱۷. ۲۰. ۲۲. ۲۴.	۱۲۱. ۱۲۳. ۱۲۸. ۱۳۵.
۲۷	۱۵۰. ۱۸۱. ۱۹۲. ۱۹۷.
هورتن. ۱۹۱	۲۳۹. ۲۷۵
هیو کراتس. ۱۶۱	تزهت‌نامه علانی. ۳۹
واندیک. آ. ۳۷	ثا. ۱۴
وربکه. ج. ۳۱	نصیرالدین طوسی. ۳۳. ۲۵۲.
ورنست. پ. ۳۹	۲۷۳. ۲۷۷
ورونا. ۳۷	نظامی گنجوی ۲۴۲
وفیات الاعیان. ۳	نعمت‌الله کرم. ۳۲
ونیز. ۳۱. ۳۷. ۳۸. ۱۷۵	نقیسی. ۱۵۱. ۲۷۴. ۲۷۷
وهودان. ۲۰	النکت و الفرائد. ۴. ۳۸. ۹۹.
ویدمان. ۱۸۹. ۱۹۰. ۱۹۲	۱۰۷. ۱۰۹. ۱۵۰
یادنامه ابن سینا. ۳۸	نوح بن منصور سامانی. ۵. ۱۰

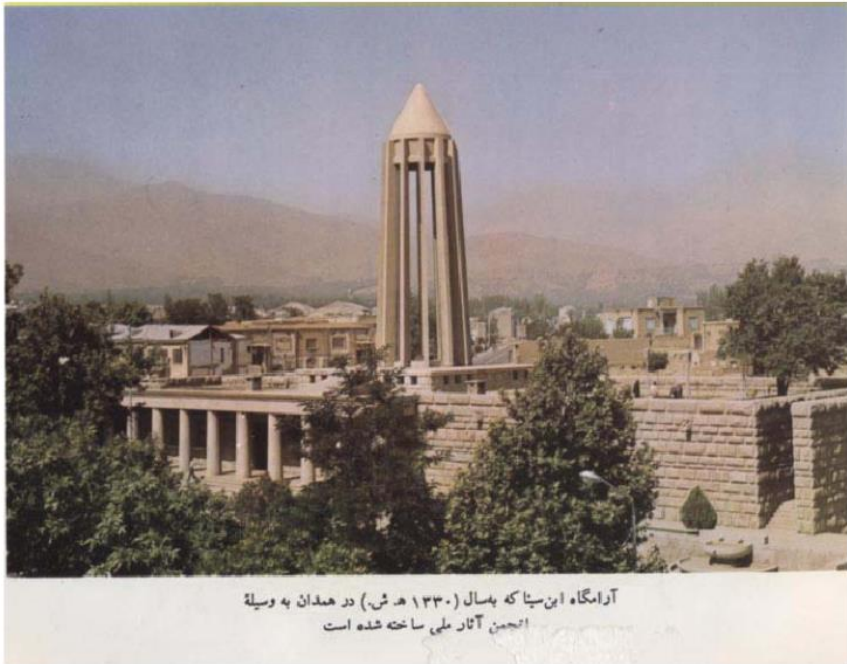
ياقوت. ۲۳. ۱۵۳

يتيمة الدهر. ۱۵۱

يحيى بن احمد كاشي. ۴

يو كلايدس. ۷

يونيل. ت. و. ۱۸۲



آرامگاه این سینا که به سال (۱۳۳۰ ه. ش.) در همدان به وسیله  
انجمن آثار ملی ساخته شده است

**Bū 'Alī Sīnā**  
**(Avicenna)**

Shaykh al-Ra'īs Abū 'Alī  
Ḥusayn b. 'Abd Allāh

*A Portrait of the Persian  
Philosopher and Physician*

*Edited By*  
**Kazem Musavi Bojnurdi**

*Authors*

Sharafoddin Khorasani (Sharaf), Fathollah Mojtaba'i,  
Taqi Binesh, Alireza Djafari Naini

Tehran  
2009