

ابو علي حُسين بن عبد الله
ابن سينا

مَجْمُوعَةُ عِرْسَائِلِ

(١)

المجالس السبعة (بين الشيخ والفارسي)
في خطا من قال: «إن الكيفية جوهر»
«الفناء» (كتاب بعض المتكلمين إلى الشيخ أبي علي)
في خطا من قال: «إن كميّة جوهرية» ومن قال: «إن شيئاً هو جوهر وعرض ما»

مقدمه، تحقيق وتصحيح
مقصود محمدی



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابو علی حسین بن عبد الله
ابن سینا

مجموعه رسائل

(۱)

المجالس السبعة (بین الشیخ والعامری)
فی خطا من قال: «إن الکتمیة جوهر»
«الفناء» (کتاب بعض المتکلمین إلى الشیخ أبي علي)
فی خطا من قال: «إن کتمیة جوهریة» ومن قال: «إن شیئا هو جوهر وعرض معا»

مقدمه، تحقیق وتصحیح
مقصود محمدی



سرشناسه	: ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.
عنوان و نام پدیدآور	: Avicenna
مشخصات نشر	: مجموعه رسائل (۱): المجالس السبعة... / ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا: مقدمه، تحقیق و تصحیح مقصود محمدی؛ ویراستاران علمی و زبانی سیدحسین موسویان، سیدمحمود یوسف ثانی.
مشخصات ظاهری	: تهران مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۰.
فروست	: ۱۶۰ ص.
شابک	: مجموعه آثار: ۴.
وضعیت فهرست نویسی	: 978-622-6331-24-1
یادداشت	: فیا
یادداشت	: کتابنامه: ص. ۱۴۷؛ همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع	: نمایه.
موضوع	: فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
شناسه افزوده	: Islamic philosophy -- Early works to 20th century
شناسه افزوده	: محمدی، مقصود، ۱۳۱۰ -، مقدمه نویس، مصحح
شناسه افزوده	: Mohammadi, Maghsoud
شناسه افزوده	: موسویان، سیدحسین، ۱۳۴۲ -، ویراستار
شناسه افزوده	: یوسف ثانی، سید محمود، ویراستار
شناسه افزوده	: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
شناسه افزوده	: Muassasah-i Pizhūhish-i Hikmat va Falsafah-i Īrān
رده بندی کنگره	: BBR۳۶۶
رده بندی دیویی	: ۱۸۹/۱
شماره کتابشناسی ملی	: ۸۵۲۰۱۶۱
اطلاعات رکورد کتابشناسی	: فیا



مجموعه رسائل (۱)

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا

مقدمه و تصحیح مقصود محمدی

ویراستاران علمی و زبانی: سیدحسین موسویان، سید محمود یوسف ثانی

خطاط و طراح جلد: بنفشه رضایی نیارکی

صفحه آرا: هادی عادل خانی

چاپ اول: ۱۴۰۰

تیراژ: ۵۰۰ نسخه

قیمت: ۵۰۰۰۰ تومان

لیتوگرافی، چاپ و صحافی: شرکت چاپ و انتشارات

حق چاپ و نشر محفوظ است.



نشانی: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، خیابان شهید آراکلیان، پلاک ۴

تلفن: ۶۶۴۰۵۴۴۵، ۶۶۴۰۵۳۳۴۲، نمابر:

شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۶۳۳۱-۲۴-۱ ISBN: 978-622-6331-24-1

www.irip.ac.ir

پیشگفتار ناشر

شیخ‌الرئیس ابن‌سینا یکی از بزرگترین فلاسفه جهان و جهان‌اسلامی و به‌ویژه ایران است. تسلط او بر بسیاری از دانش‌های زمانه و نوآوری‌های فراوان او در مباحث گوناگون مطرح در این دانش‌ها به وی جایگاهی ممتاز و بی‌بدیل در عالم علم و فلسفه بخشیده است. وی نه تنها در سنت فلسفه اسلامی مقامی رفیع دارد بلکه ترجمه آثار او به زبان لاتینی در سده‌های میانه در تجدید حیات فلسفه در غرب بسیار مؤثر بوده است و برخی از نظریات او مستقیم یا غیر مستقیم بحث‌هایی را برانگیخته است که تا زمان ما ادامه دارد. گواه این تأثیر پژوهش‌هایی است که به‌ویژه در نیم قرن اخیر در شرق و غرب در آثار و آراء او انجام گرفته است و همچنان ادامه دارد.

از ابن‌سینا آثار علمی و فلسفی پرشماری به جای مانده است که بسیاری از آنها تا کنون منتشر شده‌اند، اما بیشتر چاپ‌های آثار ابن‌سینا یا انتقادی نیستند و ضوابط تصحیح متون در آنها رعایت نشده است و یا به دست پژوهشگرانی انجام گرفته‌اند که با فلسفه اسلامی و ریشه‌ها و سیر تحول آن آشنایی کافی نداشته‌اند. هرچند این چاپ‌ها نیاز محققان و ابن‌سیناپژوهان را تا اندازه‌ای برمی‌آورند، اما ضرورت در دست داشتن یک چاپ انتقادی از همه مؤلفات ابن‌سینا از دیرباز حس می‌شده است؛ به ویژه که در سال‌های اخیر از یک سو دسترسی به مخطوطات آثار شیخ که در چهار گوشه جهان پراکنده‌اند، آسان‌تر و از سوی دیگر ضوابط تصحیح انتقادی متون فلسفی دقیق‌تر شده است.

وجود سنت دیرینه آموزش و پژوهش در آثار ابن سینا که تا روزگار ما زنده مانده است یکی از امتیازات مهمی است که جامعه فلسفی ایران برای بر عهده گرفتن این وظیفه دارد و ترکیب این سنت با شیوه‌های نوین پژوهش می‌تواند آثاری را که در این مجموعه منتشر می‌شوند از کوشش‌هایی که تنها به یکی از این دو وجه توجه دارند متمایز کند.

هدف این مجموعه به دست دادن یک چاپ انتقادی از کلیه آثار فلسفی شیخ‌الرئیس براساس ضوابط علمی تصحیح متون است. کوشش می‌شود که تصحیح هر متن با شناسایی و ارزیابی بیشترین نسخ موجود آغاز شود و با طبقه‌بندی و یافتن ارتباط‌های خویشاوندی میان آن‌ها همراه باشد، به طوری که متن مصحح نه تنها در حد امکان به متنی که ابن سینا فراهم آورده نزدیک باشد بلکه مقدمه‌های مصححان موضوع متن و مباحث اصلی آن و سیر آن مباحث را روشن کند و سرگذشت متن و تغییراتی که در طی قرون در آن راه یافته است نیز در سازواره انتقادی منعکس شود. از این رو سعی می‌شود که کار تصحیح به محققانی که در موضوع تخصص دارند سپرده شود و نیز ملاک‌های صوری یکسانی در همه مجلدات این مجموعه رعایت شود.

امید است که این کار، که با تصحیح آثار کم شناخته‌تر و کم حجم‌تر ابن سینا، و بویژه آثاری که تاکنون منتشر نشده‌اند، شروع می‌شود و بتدریج آثار مفصل‌تر و اصلی‌تر او را نیز دربرمی‌گیرد، گذشته از احیای بخش مهمی از میراث فرهنگی اسلام و ایران ابزاری برای پژوهشگرانی فراهم آورد که یا مستقیماً با فلسفه اسلامی سروکار دارند و یا در حوزه‌های فلسفی دیگری کار می‌کنند اما به فراخور موضوع پژوهش خود از مراجعه به آثار ابن سینا و تحقیق در آن‌ها بی‌نیاز نیستند.

فهرست

- مقدمه مصحح (٩)
- (١) المجالس السبعة (١٠)
- (٢) رسالة في خطأ من قال: «إنَّ الكمِّيَّة جوهر» (٢٢)
- (٣) رسالة «الفضاء» (٢٣)
- (٤) مقالة في خطأ من قال: «إنَّ كمِّيَّة جوهرية» ومن قال: «إنَّ شيئاً هو جوهر وعرض معاً». (٢٥)
- نسخهاى خطى و شيوة تصحيح (٢٧)

- المجالس السبعة (بين الشيخ والعامري) ١
- المجلس الأول ٣
- المجلس الثاني ٦
- المجلس الثالث ١٣
- المجلس الرابع ١٨
- المجلس الخامس ٢٤
- المجلس السادس ٣٠
- المجلس السابع ٣٦

رسالة في خطأ من قال: «إنَّ الكَمِّيَّةَ جوهر»	٤٣
رسالة «الفضاء» (كتاب بعض المتكلِّمين إلى الشيخ أبي عليّ)	٤٩
مقالة في خطأ من قال: «إنَّ كَمِّيَّةَ جوهرية» ومن قال: «إنَّ شيئاً هو جوهر و عرض معاً»	٦١
تعليقات	٧٥
نمايه	٧٩
نمایه آیه های قرآنی	٨١
نمایه نام ها (اشخاص، کتاب ها، گروه ها، جای ها)	٨٢
نمایه موضوعات	٨٣
نمایه منابع تحقیق	٩٣
مقدمه انگلیسی	1

مقدمه مصحح

آنچه هم اکنون پیش رو دارید مجموعه کوچکی است شامل چهار رساله فلسفی از ابن سینا، که تا کنون چاپ و منتشر نشده است. مؤلف این رساله‌ها ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق) یکی از بنیانگذاران فلسفه اسلامی است. شهرت ابن سینا در مجامع علمی دنیا ما را از ذکر شرح حال او بی‌نیاز می‌کند. وی که در میان فلاسفه اسلامی «شیخ الرئیس» لقب گرفته، آثار و تألیفات گرانبهای فراوانی — چه به صورت کتاب جامع و چه به صورت رساله تک‌نگاره — از خود به‌جای گذاشته است. خوشبختانه اکثر قریب به اتفاق این تألیفات به دست ما رسیده است و بیشتر آنها نیز چاپ و منتشر شده‌اند. اما متأسفانه اغلب آنها از تصحیح دقیق و علمی برخوردار نیستند و نیازمند تصحیح مجدد هستند. گفتنی است یکی از مهم‌ترین آثار وی، یعنی کتاب الانصاف در حمله سلطان مسعود غزنوی به اصفهان، غارت شده و از بین رفته است. این کتاب — چنان‌که ابن سینا در مدخل کتاب المباحثات می‌نویسد — شامل بیست و هشت هزار مسئله بوده است که اگر تحریر می‌شد، تعداد مجلدات آن به بیست جلد می‌رسید. در این کتاب، ابن سینا نظریات دانشمندان مشرق‌زمین را رو در روی نظریات دانشمندان مغرب‌زمین قرار داده و در اختلاف و معارضه آنها به داورى نشسته

است. از این اثر متأسفانه بیش از یک نسخه وجود نداشته که آن هم به غارت رفته است، و تنها چند صفحه از آن در رساله «شرح مقالة 'لام' مابعدالطبیعة ارسطو»، اثر ابن سینا، باقی مانده است.^۱

به هر حال، تعداد معدودی از رساله‌های ابن سینا تا کنون چاپ نشده که سه رساله آخر از مجموعه رساله‌های حاضر، از جمله آنهاست. اما رساله اول این مجموعه یعنی «المجالس السبعة» اخیراً (۲۰۱۷م) همراه با ترجمه به زبان ترکی توسط پروفسور جنید کایا (M.Cüneyt Kaya) استاد دانشگاه استانبول، در ترکیه به چاپ رسیده است؛ اما متأسفانه متن رساله، اولاً تصحیح انتقادی نشده، تنها از روی یک نسخه خطی تایپ و منتشر شده است، و ثانیاً اشکالاتی — نه چندان کم — علمی، ادبی و ویرایشی دارد که چند مورد در ترجمه هم منعکس شده است. من در اینجا مناسب نمی‌بینم این اشکالات را به تفصیل ذکر کنم ولی یادآور می‌شوم عنوان رساله در اثر طبع شده، «المجالس السبع» از لحاظ ادبی درست نیست و عنوان صحیح «المجالس السبعة» است.

به هر روی، این رساله‌ها در واقع تکیه‌نگاره‌هایی هستند درباره موضوعات خاص و معین که به صورت پرسش و پاسخ تقریر و تحریر یافته‌اند. این رساله‌ها به ترتیبی که در کتاب پیش رو آمده عبارت‌اند از: (۱) المجالس السبعة — که بلندترین آنهاست —، (۲) رساله فی خطأ من قال: «إنَّ الكمّیة جوهر»، (۳) رساله «الفضاء»، و (۴) مقالة فی خطأ من قال: «إنَّ كمّیة جوهریة» و من قال: «إنَّ شیناً هو جوهر وعرض معاً». ما در این مقدمه سعی می‌کنیم تا حدودی این رساله‌ها را معرفی کنیم.

(۱) المجالس السبعة

عنوان رساله — چنان‌که در آغاز یکی از نسخه‌ها (نسخه راغب پاشا) آمده — «المجالس السبعة بین الشیخ والعامری» است. به نظر می‌رسد فرد پرسش‌گر "ابوالحسن عامری" و پاسخ‌ها از جانب ابن سینا باشد، که عامری طی هفت نشست (مجلس) از ابن سینا درباره مسائل فلسفه

۱. عبدالرحمان بدوی، ارسطو عند العرب، ص ۲۴ و ۱۲۱.

مقدمه مصحح (۱۱)

مابعد الطبیعه سؤالاتی کرده و ابن سینا به آنها پاسخ داده است. مجموع این سؤال‌ها و جواب‌ها که تحت عناوین «قال السائل» و «فقال المجیب» به دست شخص ثالث — ظاهراً — ضبط و تنظیم شده، این رساله را به وجود آورده است.

در این هفت نشست، سؤال‌کننده تعداد چهل و یک سؤال مطرح کرده که یکی از سؤالات مربوط به نحوه ادامه سؤال و جواب و چهل سؤال دیگر مربوط به موضوع مورد نظر سؤال‌کننده است.

درستی انتساب رساله به ابن سینا

درباره صحت انتساب رساله به ابن سینا دو مسئله وجود دارد: یکی هویت پاسخ‌دهنده که رساله به وی منسوب است، و دیگری هویت سؤال‌کننده. در این باره، اسناد و مدارک معتبری وجود دارد که نسبت رساله را به ابن سینا مدلل می‌کند؛ ولی در هویت سؤال‌کننده جای تردید باقی می‌ماند. این اسناد عبارتند از:

۱. ابن ابی أصیبه در عیون الأبناء، ضمن برشمردن آثار ابن سینا، از این رساله با عنوان «أجوبة سؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري» نام برده است.^۱
۲. مرحوم دکتر یحیی مهدوی در فهرست مصنفات ابن سینا، از این رساله با عنوان «المجالس السبع بين الشيخ والعامري» نام می‌برد و انتساب آن را به ابن سینا مسلم می‌داند.^۲
۳. قنوتی در فهرست خود به شماره (۲۰) و نیز عثمان ارگین و بروکلیمان در فهرست‌های خود از این رساله نام برده‌اند.^۳
۴. محمدجواد مقصود، در فهرست مجموعه‌های خطی کتابخانه غرب همدان، از این رساله با همین عنوان نام برده، یک نسخه از آن را در آن کتابخانه معرفی می‌کند.^۴

۱. ابن ابی أصیبه، عیون الأبناء، ج ۲، ص ۲۰.

۲. یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، ص ۲۱۷، شماره ۱۰۷.

۳. فهرست مجموعه‌های خطی کتابخانه مدرسه آخوند (غرب همدان)، شماره ۳۲، ص ۳۱۰.

۴. همان، ص ۳۰۹.

۵. صدرالمتألهین در کتاب اسفار، در مبحث سعادت و شقاوت حسی اخروی، استناد این رساله را به ابن سینا تأیید کرده است؛ وی پس از ذکر نظریه اسکندر افرویدی مبنی بر عدم بقای نفوس دارای جهل بسیط، می نویسد: «الشیخ الرئيس أيضاً مال إلى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بـ 'المجالس السبع'»^۱، و در کتاب شواهد ربوبیه نیز می نویسد: «فكانه [الشيخ] استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه؛ إذ قال في رسالة له مشتملة على مجالس سبعة وقعت له عند اتصال أبي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال...»^۲.

به هر حال، با توجه به این مدارک و نیز با توجه به این که در انجام هر چهار نسخه صریحاً نام شیخ ابوعلی سینا برده شده است، در هویت پاسخ دهنده که همان ابن سیناست چندان جای تردیدی باقی نمی ماند.

اما درباره هویت سؤال کننده و این که آیا او همان شیخ أبوالحسن محمد بن يوسف بن أبي ذر عامري — فیلسوف معروف قرن چهارم (درگذشته در ۳۸۱ ق) — است یا شخص دیگری به همین نام، تردید وجود دارد. مرحوم استاد مجتبی مینوی در مجله دانشکده ادبیات، ضمن شرح حال مفصل عامری، درباره این رساله می نویسد:

ابن أبي أصيبعة در عیون الأنباء^۳ در ضمن تألیفات ابن سینا، ذکر از کتابی می کند به نام: «أجوبة سؤالات سأله عنها أبو الحسن العامري...»، ولی این رساله هر چه بوده، اگر از ابن سینا بوده است، ممکن نیست در جواب سؤالاتی بوده باشد که عامری مورد بحث از شخص او کرده باشد؛ زیرا عامری در ۳۸۱ فوت شده و ابن سینا زودتر از ۳۷۰ به دنیا نیامده و معقول نیست که پیرمردی هشتاد ساله از طفلی یازده ساله چنین سؤالاتی به قصد استفاده کرده باشد. حتی به قصد امتحان نیز از طفلی ده یازده ساله — هر قدر هم اعجوبه باشد — سؤالاتی متناسب آن سن می کنند، نه سؤال هایی به قصد اخذ رأی و استفاده. وانگهی، اگر ابن سینا چنین

۱. صدرالمتألهین، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۱۴۷.

۲. صدرالمتألهین، الشواهد الربوبية، ص ۲۶۷ و ۲۶۸.

۳. ابن أبي أصيبعة، عیون الأنباء، ج ۲، ص ۲۰.

جوابی به سؤالات چهارده‌گانه عامری‌نامی داده بوده، می‌بایست در فهرستی که ابوعبید جوزجانی از تصنیفات او داده است یاد شده باشد. پس شاید ابوعلی دیگری مانند ابوعلی مسکویه جواب به سؤالات عامری داده و اشتباهی در هویت جواب‌دهنده شده باشد، و یا سائل ابوالحسن دیگری غیر از ابوالحسن عامری مورد بحث بوده باشد....^۱

اما حقیقت این است که اگر هم در هویت سؤال‌کننده تردید وجود داشته باشد، در هویت پاسخ‌دهنده (ابن سینا) تردید روا نیست؛ زیرا علاوه بر مستندات یاد شده — چنان‌که اشاره شد — در آخر هر چهار نسخه به اسم ابوعلی سینا تصریح شده است.

چکیده مضمون رساله

در این رساله سیر نزولی و سیر صعودی عالم خلقت، و به اصطلاح نظریه قوس نزولی و قوس صعودی جهان آفرینش، بیان شده است. طبق این نظریه، موجودات متکثر از مبدأ واحد، در یک سلسله علت و معلولی و با ترتب طولی پدید می‌آیند؛ بدین ترتیب که با افاضه «امر» از مبدأ اول عالی‌ترین و شریف‌ترین موجود، یعنی «عقل»، ابداع می‌شود و به واسطه آن، «نفس» انشا می‌شود و از نفس، «طبیعت» اختراع می‌گردد و از طبیعت — تحت تسخیر نفس — در اثر حرکت از نقطه در سه جهت (طول، عرض و عمق) «جسم» تحقق پیدا می‌کند.

در اینجا سیر نزولی خلقت به پایان می‌رسد، و سپس اجسام به لحاظ خواص چهارگانه به اسطقات چهارگانه (آب و آتش و خاک و باد) تقسیم می‌شوند، و با اولین ترکیب آنها سیر صعودی موجودات آغاز می‌شود؛ بدین ترتیب که طبیعت متحرک در عناصر جسمانی رشد خود را با تغذیه شروع می‌کند و با تولید مثل ادامه می‌دهد و به صورت نبات در می‌آید، و نبات نیز در اثر حرکت آماده پذیرش صورت حیوانی می‌شود و سپس به صورت انسان در می‌آید. انسان علاوه بر این که جسم نامی و حیوان است دارای نفس ناطقه نیز است. نفس ناطقه در ابتدا به صورت «عقل هیولانی» است که به تدریج تکامل می‌یابد و با اشراق جوهر عقل، مفاهیم عمومی و بدیهیات

اولیّه را درک می‌کند و به صورت «عقل صوری» و یا «عقل بالملکه» درمی‌آید؛ و هنگامی که قدرت استدلال پیدا کرد، «عقل مستفاد» می‌شود؛ و در پایان به مرحله‌ای ارتقا می‌یابد که به همه معانی و علوم احاطه پیدا و به همه حقایق عالم — حتی ذات باری تعالی — شناخت حاصل می‌کند، و در این مرحله است که ائیت واقعی آن تحقق می‌یابد که «عقل فعال» نامیده می‌شود. بنا بر این، موجود طبیعی در سیر صعودی خود به عقل فعال می‌پیوندد و به صورت آن درمی‌آید.

گزارش تحلیلی

تفصیل مطالب یاد شده در قالب یک گفتگو و بیان محاوره‌ای بسیار منسجم و منطقی نظام یافته که گویی متن گفتگو به صورت نمایشنامه نوشته شده است. همه سؤالات به ترتیب منطقی و با توجه به پاسخ سؤال قبلی مطرح و پاسخ‌ها نیز کوتاه و در عین حال دقیق و رسا و بدون شرح اضافی و حاشیه رفتن بیان شده است. این محاوره فلسفی با پرسش از علت آفرینش جهان از سوی مبدأ آغاز می‌شود و با شرح و تفصیل سیر نزولی و سیر صعودی ادامه پیدا می‌کند، و با پاسخ ناتمام ابن سینا درباره سرانجام نفس انسانی خاتمه می‌یابد. و در مجموع، پیدایش و صدور موجودات جهان از مبدأ اول، به ترتیب از عالی به دانی، و برگشت و تکامل آنها نیز از دانی به عالی، در دو قوس نزولی و صعودی مرتبط و پیوسته ترسیم می‌شود.

قوس نزولی

مبدأ محض چون کاملاً مفارق از ماده و نامحسوس است و تنها به وسیله آثارش می‌توان آن را شناخت، با افاضه «امر» «عقل» را — که او نیز مجرد از ماده است — ابداع می‌کند. عقل به ذات خود علم دارد و علتش را نیز می‌شناسد، اما می‌خواهد خود نیز به وسیله دیگری شناخته شود؛ لذا با استمداد از امر پروردگار «نفس» را که دارای دو قوه «عقلی» و «شوقی» است انشا می‌کند. نفس نیز به واسطه تابش پرتو عقل بر آن، ذات خویش و ذات علت را می‌شناسد و به ائیت مبدأ نیز علم دارد، ولی چون خود بنفسه ظهور ندارد و تنها می‌تواند به واسطه آثارش ظهور پیدا کند، با استمداد از امر پروردگار «طبیعت» را اختراع می‌کند.

چون نفس دارای قوه شوقیه نیز هست، طبیعت که از آن صادر می‌شود دارای قوه محرکه

است اما علم ندارد. از طرف دیگر، طبیعت نیز محسوس نیست، لذا برای این که شناخته شود نفس با کمک «امر» او را به احداث و ایجاد جسم وامی دارد و سپس آن را با جسم مقارن می سازد تا در آن تصرف کند. در واقع، نفس به واسطه امر خداوند، نقطه اولیه را — که به منزله آغاز جسم است — احداث و آن را با طبیعت کلی که ذاتاً محرک است مقارن می کند. طبیعت نقطه را به صورت مستقیم به حرکت در می آورد، و در اثر این حرکت بُعد طولی حاصل می شود. دوباره خط را در عرض به حرکت در می آورد و بُعد دوم حاصل می شود. و بار سوم سطح را به صورت عمقی حرکت می دهد و بُعد سوم به وجود می آید و جسم تحقق پیدا می کند. آنگاه با احداث کامل ترین شکل (کره) جسم را تکمیل می کند و با پیدایش اجسام عنصری، قوس نزولی خلقت به پایان می رسد. اوصاف حقیقی ذات و انواع فعل هریک از علل و معلولات سلسله قوس نزولی به شرح زیر است:

ذات باری تعالی حق محض و فعلش فیض محض است. ذات «امر» قدرت محض و به منزله تدبیر کامل باری تعالی است، و فعلش را «ابداع» می نامند. ذات «عقل» علم محض و به منزله مأمور سیاسی مطیع سیاست امر الهی است، و فعلش را «انشا» می گویند. ذات «نفس» حیات محض و به منزله شاگرد باهوش عقل است، و فعلش را «اختراع» می خوانند. ذات «طبیعت» اراده محض و به منزله ابزار نفس است، و فعلش به اعتبار حرکات چهارگانه اسامی مختلف دارد: حرکت در جوهر «کون و فساد»، حرکت در کمّ «نمو و اضمحلال»، حرکت در کیف «استحاله»، و حرکت در این «انتقال» نامیده می شود.

اما ذات «جسم» عنصر محض و به منزله ماده برای طبیعت است، و چون انفعال محض است فعل خاصی ندارد؛ و اگر احیاناً فعلی از آن صادر شود، یا به توسط طبیعت است و یا به توسط نفس.

چند نکته:

(۱) مبدأ اول و مشیتش ازلی است و جهان آفرینش نیز از ازل بوده است، اما این موجب نمی شود که عالم نیز ازلی باشد. زیرا عالم به جهت امکان ذاتی در ذات خود عدم است، و به عبارت دیگر مسبوق به عدم ذاتی است؛ پس حادث است و نه ازلی.

(۲) برای تقریب به ذهن می توان گفت: افاضه «امر» از جانب باری تعالی مانند افاضه رأی اصیل و درست از ناحیه عقل کامل است. ابداع «عقل» توسط «امر» مانند ابداع عدد چهار از ضرب دو در دو است. انشای «نفس» توسط «عقل» مانند انشای حرکات مختلف در افراد نظامی توسط صدای طبل و شیپور است. اختراع «طبیعت» توسط «نفس» مانند اختراع و سرودن قصیده موزون توسط انسان شاعر است. البته در ادیان، از همه این افعال با کلمات «احداث»، «خلق»، «فعل» و «جعل» تعبیر می شود.

(۳) «امر» در حقیقت فاعل نیست، بلکه قوه الهی است که همه علل فاعلی (جز مبدأ اول) در فعل خود از آن کمک می گیرند. و این که گفتیم «عقل» به طریق ابداع از «امر» صادر شده، به جهت تنزیه باری تعالی از فعل بی واسطه است؛ وگرنه، مبدع حقیقی عقل خود باری تعالی است.

(۴) علت تقسیم اجسام عنصری به چهار قسم این است که آن جزء از جسم عنصری که با آخرین فلک مجاور است با حرکت فلک حرکت می کند و در نتیجه شدیداً گرم می شود، و از گرما انبساط حاصل می شود، و انبساط موجب خشکی می گردد؛ پس عنصری پیدا می شود گرم و خشک که همان «آتش» است. و اما دورترین جزء جسم عنصری از فلک که به منزله مرکز و در عین حال ساکن است، در اثر سکون سرد می شود، و از سرما انقباض حاصل می شود، و انقباض نیز موجب خشکی می شود؛ پس عنصری تکون پیدا می کند سرد و خشک که «زمین» است. اما اجزای بین این دو عنصر: آن قسمت که نزدیک زمین است سرد و مرطوب می شود و به صورت «آب» درمی آید، و قسمت دیگر که مجاور آتش است گرم و مرطوب می شود و عنصر «هوا» به وجود می آید.

قوس صعودی

ترتیب برگشت موجودات به عکس ترتیب نزولی و پیدایش آنها است؛ یعنی ترتیب نزولی از عالی به دانی و ترتیب صعودی از دانی به عالی است. و فرقیان این است که اولی ترتیب ذاتی و غیر زمانمند است، ولی دومی ذاتی نیست، بلکه زمانمند و تابع شرایط زمانی و مکانی است. فرق دیگر این است که در ترتیب نزولی، علل قبلی در علّت علل بعدی حضور دارند؛

مقدمه مصحح (۱۷)

مثلاً طبیعت در اثر تسخیرِ نفسِ جسم را به حرکت درمی آورد، و نفس با اشراقِ عقل علم پیدا می کند، و عقل نیز با استمداد از امرِ نفس را انشا می کند. اما در ترتیب صعودی، قوای فاعلی وقتی معلول خود را به آخرین مرحله کمال نوعی رساندند، آن را به قوه بالاتر واگذار می کنند و خود در قوه بالاتر فانی می شوند. بدین ترتیب که طبیعت با تحریک جسم جمادی آن را به صورت جسم نباتی درمی آورد، و با تغذیه موجب بقای شخص و با تولید مثل موجب بقای نوع می شود، و با رشد و پرورش آن را به آخرین کمال نوعی می رساند. جسم نباتی در آخرین مرحله کمالی تبدیل به جسم حیوانی می شود، و در اینجا طبیعت کار تدبیر جسم را به نفس حیوانی واگذار می کند. جسم حیوانی نیز در آخرین مرحله کمالی خود تبدیل به انسان می شود، و نفس ناطقه وظیفه تدبیر جسم را به عهده می گیرد. و در آخرین مرحله، نفس انسانی به صورت عقل فعال درمی آید و به تجرد کامل می رسد؛ و در اینجا سیر صعودی خلقت پایان می یابد.

نقش حرکت در تکامل صعودی

باید توجه داشت که فرآیند سیر تکاملی موجودات در اثر حرکات چهارگانه — یعنی حرکت در کم (افزایش یا کاهش مقدار جسم)، حرکت در جوهر (کون و فساد)، حرکت در کیف (استحاله) و حرکت در این (جابه جا شدن جسم) — حاصل می شود. در ضمن، این چهار حرکت با یکدیگر ملازمه دارند؛ زیرا که افزایش و کاهش در مقدار جسم مستلزم تغییر در جوهر — یعنی کون و فساد — است، و کون و فساد نیز مستلزم استحاله است، و استحاله نیز در اثر جابه جا شدن اجرام آسمانی حاصل می شود.

طبیعت با تحریک جسم اجزای خالص هر نوع پایین تر را آماده پذیرش صورت نوع بالاتر می کند. بدین ترتیب، اجزای خالص اسطقسات و عناصر ماده برای پذیرش نمو هستند، و جوهرهای خالص گیاهی ماده برای پذیرش قوه حسی هستند. و بالاترین مرتبه حسی نیز ماده برای پذیرش قوه ادراک است. آخرین موجود در مرتبه گیاهی تنها از قوه حس لامسه — که به منزله هیولی برای پذیرش حواس است — برخوردار است که در واقع بالاترین موجود گیاهی و

پایین ترین موجود حیوانی محسوب می شود؛ ولی همه نباتات از این قوه برخوردار نیستند. به هر حال، این مرحله پایان تسلط قوه نباتی و آغاز سلطه و تدبیر نفس حیوانی است که با ایجاد ابزار حسی حاصل می شود.

بنا بر این، نفس حیوانی عمل خود را با ادراک حسی آغاز می کند و با حرکت اختیاری ادامه می دهد؛ و در آخرین مرحله به جایی می رسد که می تواند ادراکات خود را حفظ و ضبط کند، و قوه حیوانی در خلوص و پاکی به مرحله ای پا می گذارد که قوه تخیل و استفهام در آن به حد کمال می رسد. و این مرحله بالاترین مرتبه حیوانیت و پایین ترین مرتبه انسانیت است.

استعداد ادراک صور کلی اولین مرتبه قوه ناطقه است که «عقل هیولانی» نامیده می شود. و سپس با اشراق نور عقل، می تواند معانی کلی مجرد از ماده — مانند مقولات عشر — و نیز معانی بدیهی و مبادی علوم را ادراک کند؛ در این مرحله «عقل صوری» و یا «عقل بالملکه» نامیده می شود. سپس به مرحله «عقل مستفاد» قدم می گذارد؛ یعنی از مبادی بدیهی مطالب اکتسابی را به دست می آورد و صدق و کذب آنها را تشخیص می دهد. و در مرحله چهارم توانایی پیدا می کند که به حقایق جهان، آن گونه که هستند، احاطه یابد؛ در این مرتبه «عقل فعال» نامیده می شود. در واقع، در این آخرین مرحله انیت کامل انسان تحقق پیدا می کند و به عقل کل می پیوندد.

همه گیاهان قوه تغذیه، نمو و تولید مثل دارند، و تنها آخرین مرتبه آنها که در مرز گیاه و حیوان قرار دارد از قوه حس لامسه برخوردار است. حیوان ها علاوه بر آن سه قوه، قوای حسی نیز دارند که اشیای طبیعی را ادراک می کنند و اکثر آنها دارای حرکات اختیاری هستند؛ یعنی حرکت آنها در اثر اشتیاق به رسیدن به مطلوب نیک و ممکن الوصول است. ولی برخی از حیوانات، مانند مگس و کرم خاکی و امثال آنها، به علت عدم توانایی بر ضبط تخیلات خود از حرکت اختیاری محرومند. آخرین مرتبه حیوان که در مرز حیوان و انسان قرار دارد از قدرت تخیل، یعنی ضبط ادراکات، برخوردار است. اما انسان علاوه بر قوای نباتی و حیوانی دارای قوه نفس ناطقه نیز هست. نفس ناطقه — چنان که اشاره شد — دارای چهار مرتبه است که عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل مستفاد و عقل فعال.

تغایر عضو حسی با قوه حسی

باید دانست که عضو حسی غیر از قوه حسی است؛ زیرا که هر عضوی محسوس متناسب با خود را ادراک می‌کند، و اما قوه حسی مانند سرچشمه جامعی است که خاصیت ادراک برای هریک از اعضا از آن منبث می‌شود. قوه حسی به منزله نقطه مرکزی دایره و سرآغاز خطوطی است که بر محیط دایره، یعنی حواس، امتداد می‌یابد. پس قوه حسی از یک لحاظ واحد و از لحاظ دیگر کثیر است؛ به همین دلیل، در یک حال هم می‌تواند بین محسوسات مختلف و متضاد تمایز قائل شود و هم می‌تواند بین تألیفات موسیقی و ایقاعات رقصی تناسبی برقرار سازد، و از بعضی از آنها خوشش و از بعضی دیگر بدش بیاید. علاوه بر این، ادراک عضو حسی از طریق تأثر و انفعال است؛ مثلاً وقتی عضو حسی با جسم گرم یا سرد برخورد می‌کند، از آنها متأثر می‌شود و اثر گرما یا سرما را می‌پذیرد بدون این که حقیقتش دگرگون شود. در واقع، حقیقت ادراک همین است که محسوس بالفعل عین احساس بالفعل می‌شود. و اما قوه حسی همانند سلطان محیط بر نیروهای خویش است که برای شناخت و اطلاع از امور، پنج تن از عوامل خود را به عمل کسب اخبار گماشته است و آنها نیز پدیده‌ها را شناسایی می‌کنند و به وی می‌رسانند؛ و اوست که مفید را از مضر تشخیص می‌دهد و می‌فهمد که آن را درک کرده است.

بقای نفس انسانی

آیا نفس انسانی بعد از فروپاشی قالب تن می‌تواند جدا از اعضای جسمانی به حیات خود ادامه دهد، یا این که با اضمحلال کالبد او نیز فانی می‌شود؟

پاسخ ابن سینا چنین است: مادامی که نفس به مرحله‌ای نرسیده باشد که بتواند به تنهایی و مستقلاً دارای اثر و فعل خاص خود باشد، محال است بعد از مرگ تن جدا از اعضای جسمانی ادامه حیات بدهد؛ بلکه با مرگ تن او نیز از بین می‌رود، زیرا که بدون واسطه اعضای جسمانی قادر بر انجام هیچ کاری نیست. بنا بر این، بقای او امر عبثی است و با حکمت الهی سازگار نیست.

و اما اگر به درجه‌ای از تجرد برسد که بتواند بدون استعانت از اعضای جسمانی افعال خاص خود را انجام دهد، در آن صورت می‌تواند بعد از فروپاشی بدن باقی بماند و به سعادت و

خوشبختی برسد. بنا بر این، باید دید که اگر آفات و آسیب‌هایی که بر جوهر ذات نفس وارد می‌شود موجب نقصان و ضعف قوای نفس گردد، در آن صورت می‌توان گمان کرد که با هلاک شدن بدن نفس نیز نابود می‌شود؛ و اما اگر این آسیب‌ها موجب فتور و ضعف قوای نفسانی نگردد، می‌توان فهمید که آسیب‌های جسمانی، از جمله هلاک شدن بدن، در نفس انسانی مؤثر نخواهد بود.

در اینجا اشکالی به نظر می‌رسد؛ و آن این که قوه نفسانی جز شناخت کلی و یقینی موجودات فعلی خاص دیگری ندارد، و شناخت نیز یا ادراک حسی است یا تصوّر عقلی، و این هر دو بدون جسم ناممکن است. بنا بر این، هم چنان بقای نفس بدون جسم عبث خواهد بود. پاسخ این است که بلی، ادراکات حسی بدون مشارکت جسم مقدور نیست، و لذا نفس برای هر یک از محسوسات ابزار حسی مخصوص — مانند چشم، گوش و غیره — را فراهم می‌کند؛ چون ادراک حسی یک نوع انفعال است، و انفعال از خواص جسم است. اما تصوّرات عقلی چنین نیست؛ زیرا که قوه عاقله ذات خود را ادراک می‌کند، ولی قوای حسی نمی‌توانند ذات خود را ادراک کنند؛ و قوه عاقله می‌تواند بدون کمک اعضای جسمانی از قضایا و مبادی کلی، مقدماتی تشکیل دهد و استدلال و استنتاج کند.

اما این که می‌گوییم قوه عاقله بدون استعانت از ابزار حسی این افعال را انجام می‌دهد، دلیلش این است که هیچ یک از اجزای جسم نمی‌توانند بر چیزی بیشتر از مقدار خود — مثلاً بر کلیات عام — احاطه داشته باشند، و نیز نمی‌توانند از صورت‌های خاص خود که موجب تمامیت جوهرشان هستند منفک شوند. بنا بر این، تصوّر عقلی وابسته به اعضای جسمانی نیست؛ زیرا اگر چنین بود، قوه عاقله نمی‌توانست بر کلیات عقلی احاطه پیدا کند و نیز از تعقل و ادراک صورت آن عضو جسمانی عاجز می‌بود.

پس معلوم گردید که نفس عاقله گرچه در اکتساب و به دست آوردن مقدمات کلی از قوای حسی کمک می‌گیرد، بعد از استخلاص و جدا کردن این کلیات عام و جامع از ماده و هیولی، می‌تواند به تنهایی و بدون این که به چیز دیگری نیازمند باشد افعال خاص خود — یعنی افعال نطقی — را انجام دهد. پس باید قبول کرد که اگر نفس به این درجه از معرفت و کمال نرسد، بدون ماده قائم به ذات نخواهد بود. و اما اگر سعادت نیل به این درجه را داشته باشد، در

مقدمه مصحح (۲۱)

آن صورت، با اضمحلال و بطلان جسم از بین نخواهد رفت؛ زیرا معقول نیست قبول کنیم که آسیب‌های جسم جزئی و ضعیف در ذات جوهر فعال بسیط و کامل تأثیر داشته باشند.

آخرین سؤال این است: بالاخره کار نفس انسانی بعد از مفارقت از بدن به کجا می‌انجامد، و عاقبت آن چه می‌شود؟

ابن سینا می‌گوید: این سؤال مربوط می‌شود به شناسایی احوال بعد از مرگ و چگونگی ثواب و عقاب، و این مستلزم بحث مفصل و مبسوطی است که همه آنچه را که کتاب‌های آسمانی درباره وصف حال انسان در دار آخرت خبر داده‌اند دربرداشته باشد؛ و این نشست گنجایش همه آنها را ندارد، لذا من در این جلسه به نحو مختصر و کلی پاسخ می‌دهم و شرح و تفصیل آن را به نشست دیگر موکول می‌کنم.

می‌دانیم که همه موجودات ذاتاً مطیع و فرمانبردار حق محض‌اند و او بر همه موجودات سلطنت و سیطره دارد، و هر موجودی به نسبت نزدیکی به او دارای جلالت ذات، شرافت جوهر، نفوذ سیطره و تمامیت سرور و شادمانی است. و نیز تردیدی نیست که جوهر عقل نزدیک‌ترین موجودات نسبت به حق محض است، ولی جوهر عقل مادامی که مقارن و همراه این هیکل و کالبد است، گرچه آفت‌ناپذیر است، دور از تاریکی‌های هیولی نیست؛ و از این رو، به مقام پاکی محض و کمال مطلق نائل نمی‌شود.

اما وقتی از کالبد جدا گشت و تیرگی‌های تن از آن دور شد، آنگاه برای نزدیک شدن به حق محض پاک و خالص می‌شود و سعادت تمامیت لذات ذاتی را دریافت می‌کند؛ و از تمام چیزهایی که موجب ناپاکی جوهر ذات او بودند سلامت کامل می‌یابد و به نهایت آرزوی خود می‌رسد، و همه اشیاء بدون هیچ مخالفتی مطیع او می‌گردند. او از گسترش سیطره خود بر اشیاء احساس شادمانی می‌کند و بدون تحمل رنج و مشقت به همه خواست‌های خود می‌رسد. و نیز به جهت حصول معرفت به همه اشیاء — به گونه‌ای که هیچ چیز برای وی مخفی نمی‌ماند — شادمان می‌گردد، و از زوال و نابود شدن موجبات سعادت خود نمی‌هراسد، و برای از دست رفتن نعمت‌ها و اموالی که به او اعطا شده بود غمگین نمی‌شود. این فوز ذاتی و سرور حقیقی و لذت اصلی و شادمانی ازلی است، و برای موجودات هیچ حالتی بالاتر از آن قابل تصور نیست.

وقتی سخن بدین جا رسید، سؤال کننده از پرسیدن خودداری کرد و قرار شد که نشست دیگری منعقد شود و در آن نشست، کتابهای آسمانی قرائت و تفسیر و تأویل گردد. سپس از یکدیگر جدا شدند، ولی برای شیخ ابوعلی سینا مسافرتی پیش آمد و دیگر به هم نرسیدند. [و متأسفانه نشست موعود برگزار نشد.]

(۲) رسالة في خطأ من قال: «إنَّ الكمِّيَّة جوهر»

این رساله در فهرست مصنفات ابن سینا از آثار قطعی او دانسته شده^۱، و مسائل مطرح شده در آن به طور مفصل در مقاله سوم الهیات شفا و مقاله اول الهیات نجات مورد بحث قرار گرفته است. مهدوی خاطر نشان می سازد که فخرالدین رازی در فصل پانزدهم جلد دوم المباحث المشرقیة وقتی به موضع ابن سینا درباره کمیت می پردازد، در واقع این رساله را مدنظر داشته است.

ابن سینا در این رساله کوچک می خواهد ثابت کند کسانی که معتقدند کمیت جوهر است خطا می کنند. در رساله دلیل و یا دلایل آنها نیامده است، اما از پاسخ وردیه ابن سینا چنین بر می آید که گویا استدلال آنان بر جوهر بودن کمیت چنین بوده است: کمیت جزء جسم است و با آن ملازمه دارد، و جسم جوهر است، و هر چیزی که جزء جوهر و ملازم آن باشد خود نیز جوهر است؛ پس کمیت جوهر است.

ابن سینا در پاسخ آنان می گوید: درست است که کمیت جزء جسم است، اما جسم از آن جهت که جسم است جوهر نیست، بلکه جوهر بودن جسم برای این است که مرکب از جواهر، یعنی هیولی و صورت، است؛ و منظور از «صورت» طبیعتی است که کمیت را در هیولی به واسطه حرارت و برودت حفظ می کند. بنا بر این، جزء جسم بودن کمیت موجب نمی شود جوهر باشد. افزون بر این اگر کمیت جوهر می بود، می بایست در جوهریت جسم دخیل باشد، و با زوال و دگرگونی آن، جوهریت جسم نیز تغییر کند؛ در صورتی که چنین نیست، بلکه کمیت جسم پیوسته به واسطه تکاثف و تخلخل دگرگون می شود، با این که جوهریت جسم همچنان باقی است. از این بیان نیز معلوم می شود که ملازم بودن یک امر با جوهر موجب جوهریت آن نمی شود.

۱. یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، ص ۹۷، شماره ۶۷.

(۳) رساله «الفضاء»

عنوان این رساله در همه نسخه‌ها جز نسخه «نو» چنین است: «كتاب بعض المتكلمين إلى الشيخ أبي علي»؛ اما چون عنوان «الفضاء» در نسخه «نو» (نور عثمانیه ۴۸۹۴) آمده و در عین حال گویاتر از عنوان «الوسعة» — که در فهرست یحیی مهدوی دیده می‌شود — است، این عنوان برگزیده شد. در فهرست مصنفات ابن سینا این رساله از آثار قطعی ابن سینا به شمار آمده است.^۱ زمینه تاریخی نگارش، رواج و انتشار این رساله توسط النور دنانی — که به نظر می‌رسد از وثاقت آن اطمینان دارد — مورد بحث قرار گرفته است.^۲

این موضوع که جوزجانی یا ابن ابی أصبیه به این رساله اشاره نکرده‌اند، قابل توجه است. با این حال، این رساله شواهد ارزشمندی درباره مواجهه کتبی ابن سینا در مقابل و بر علیه متکلم معتزلی و فقیه شافعی عبدالجبار (۴۱۵-۱۰۲۵) ارائه می‌دهد.

به هر روی، این رساله نامه یکی از متکلمان معاصر ابن سینا است که از او درباره فضا یا خلا پرسیده و ابن سینا پاسخ داده است. نگارنده نامه — که ناشناخته است — می‌پرسد: این گستره فراخنایی که همه موجودات در آن گنجد اند چیست؟ او می‌افزاید که گویا برخی از قدما آن را «خدا» پنداشته و می‌پرستیده‌اند، برخی دیگر آن را «فضا»، گروهی «مکان» و «مرکز»، متکلمان «جهت» و «حیز» و معتزله نیز «محاذات» نامیده‌اند.

وی پس از قول قاضی عبدالجبار، متکلم معتزلی (۳۲۵-۳۶۷ ق)، که گفته: «منظور قائلان به وجود فضا از واژه فضا همان است که ما از واژه محاذات اراده می‌کنیم»، ویژگی‌های «محاذات»^۳ را چنین بر شمرده است: جسم نیست و امتداد در جهات ندارد؛ بسیط است و واحد محض است؛ مجاورت با جوهر ندارد؛ حال یا محل نیست؛ فراخ است و گنجایش همه چیز را دارد؛ همه موجودات نیازمند آن هستند — یعنی اگر او نباشد، هیچ موجودی نمی‌تواند وجود داشته باشد —؛ واجب الوجود و نامتغیر است. نگارنده نامه از ابن سینا درخواست می‌کند در این باره اظهار نظر نماید.

۱. یحیی مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا، ص ۲۵۲، شماره ۱۲۹.

2. Dhanani, Alnoor, "Rocks in the Heavens?! The Encounter between 'Abd al-Gabbār and Ibn Sīnā," in *Before and After Avicenna: Proceedings of the First Conference of the Avicenna Study Group*, ed. David Reisman (Lieden: Brill, 2003), 127–144.

۳. مأخذ یافت نشد.

ابن سینا در پاسخ نامه ابتدا این ادعا را که برخی از قدما فضا یا خلأ را می‌پرستیده‌اند رد می‌کند و می‌افزاید: آرائی که درباره وجود فضا یا خلأ از گذشتگان به ما رسیده عبارتند از:

۱. نظریه فیثاغوریان، که با رمز سخن می‌گفتند و معتقد بودند خلأ بر همه موجودات احاطه دارد، و همه اجسام طبیعی به واسطه آن محدود می‌شوند. در واقع، منظور آنان از «خلأ» نیروی الهی است که بر همه اجسام احاطه استیلائی و سیطره دارد، و جایگاه هر یک از اجسام و تداوم حیات و تکامل آنها به واسطه این قوه الهی سامان می‌یابد.
۲. نظریه منسوب به اسبودس شاعر، که معتقد بود خداوند اول فضا را آفرید و سپس زمین را.

۳. نظریه منسوب به گروهی از دانشمندان طبیعی، مانند دموکریت و لوفیوس و دیگران، که معتقد به وجود خلأ بودند ولی آن را فروتر از جسم می‌دانستند.
۴. و بالاخره بزرگان فلسفه، که اهل تحصیل و دقت نظر بودند، وجود خلأ را مردود می‌دانستند و معتقد بودند که خلأ یک امر ذهنی است و وجود خارجی ندارد. اینان برای اثبات ادعای خود براهینی اقامه کرده‌اند، از جمله: اگر خلأ وجود داشته باشد، باید دارای بُعد و امتداد سه‌گانه باشد؛ بنا بر این، نمی‌تواند اجسام را در خود جای دهد، زیرا تداخل ابعاد محال است. افزون بر این، در خلأ حرکت و سکون وجود ندارد؛ پس اگر جسمی در آن نفوذ کند، باید در «نازمان» انجام شود، که این هم محال و ممتنع است.

ابن سینا آن‌گاه به نقد اظهارات قاضی عبدالجبار می‌پردازد و می‌گوید: اولاً این که وی گفته است که منظور از واژه «فضا» همان معنای «محاذات» است خطا است؛ زیرا محاذات یک معنای نسبی است بین محاذی و محاذی، در صورتی که خلأ اگر وجود داشته باشد یک معنای نفسی و مستقل است. ثانیاً هیچ‌کس تاکنون «خلأ» را «مرکز» ننامیده است. اساساً چنین تسمیه‌ای درست نیست؛ زیرا «مرکز» نقطه است، و نقطه نمی‌تواند گنجایش اجسام را داشته باشد. ثالثاً بساطت و واحد محض بودن با وسعت و فراخی متناقض است.

در خاتمه، ابن سینا می‌نویسد که وجود خلأ یک توهم بیش نیست و عقل آن را باطل می‌داند. منشأ پیدایش این توهم این است که وهم انسان تابع حس است، و چیزی را که محسوس

نباشد نمی‌پذیرد؛ و نامحسوس را هم به صورت یک امر محسوس می‌پذیرد، حتی ذات خود را مغایر با خود و رنگین و دارای شکل ادراک می‌کند.

توضیح این‌که نیرومندترین حسی که به وهم تسلط دارد قوه بصره و بینایی است، لذا هر چیزی را که قابل رؤیت نباشد معدوم می‌شمارد. «هوا» از جمله چیزهایی است که حقیقتش قابل رؤیت نیست، زیرا که شفاف و بی‌رنگ است؛ بنا بر این، وهم گمان می‌کند هوا غیر جسم است. از سوی دیگر، چون می‌بیند اجسام در آن جابه‌جا می‌شوند ولی فضا ثابت است — چون حرکت هوا را نمی‌بیند — می‌پندارد فضا جایگاه اجسام است. هم‌چنین، می‌بیند جسمی از جایی به جایی منتقل می‌شود و جسم قابل رؤیتی جای آن را نمی‌گیرد، و از این رو، گمان می‌کند فضای خالی و غیر جسم وجود دارد که اجسام را در خود جای داده است؛ پس معتقد می‌شود که طبیعت فضا قبل از این‌که جسمی آن را پر کند وجود داشته و بعد از انتقال جسم نیز موجود است، و نیز همه اشیاء در آن استقرار پیدا می‌کنند، و وجود آن لاجسم و قائم به ذات است. و این پندار با براهین عقلی باطل است.

(۴) مقالة في خطأ من قال: «إنَّ كمّية جوهرية» ومن قال: «إنَّ شيئاً هو جوهر وعرض معاً»

از منظر فلسفه مشاء، یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض همه موجودات ممکن را شامل می‌شوند، و در عین حال، به تمام ذات با هم متباین‌اند. بنا بر این، اولاً هیچ ماهیتی نمی‌تواند داخل در مقوله جوهر و یا یکی از مقولات نه‌گانه عرض نباشد؛ و ثانیاً هیچ ماهیتی صحیح نیست که داخل در بیش از یک مقوله باشد.

اما ابن‌سینا از دو گروه یاد می‌کند که یکی از آنها با طرح و تبیین دو قیاس متقابل و مغالطه‌آمیز معتقد است که یک شیء می‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد، و گروه دیگر می‌گوید که یک شیء ممکن است نه جوهر و نه عرض باشد بلکه حد واسط بین جوهر و عرض باشد.

قیاس اول: فصول مقوم انواع جوهری — مانند نطق مثلاً — در تقویم وجود انواع (و صور مقوم جوهرهای محسوس) — مثل ابعاد مقوم جسم — در محلّ (هیولی) موجودند و

هر چیزی که وجودش در محل باشد عرض است؛ بنا بر این، فصول و صور انواع جوهری عرض هستند.

قیاس دوم: فصول و صور انواع جوهری اجزای جوهر قائم به ذات هستند، و هر چیزی که جزء جوهر قائم بذات باشد تقدّم طبعی بر جوهر دارد، و هیچ عرضی تقدّم طبعی بر جوهر ندارد؛ پس هیچ فصل و صورت انواع جوهری عرض نیست. از سوی دیگر، هر چیزی که عرض نباشد جوهر است؛ پس فصول و صور انواع جوهری جوهرند.

گروه اول این دو قیاس را متقابل نمی‌دانند، زیرا که از دیدگاه آنها یک شیء می‌تواند هم جوهر و هم عرض باشد. با این بیان که وجود فصل در طبیعت جنس و وجود صورت در هیولی به صورت جزء در آنها نیست؛ بنا بر این، فصول و صور نسبت به جنس و هیولی عرض هستند.

از سوی دیگر، وجود فصل در طبیعت نوع و وجود صورت در جوهر مرکب به صورت جزء در آنها است، و هر چیزی که جزء جوهر باشد جوهر است؛ پس فصول و صور جوهری جوهرند. نتیجه کلی این که یک شیء می‌تواند نسبت به چیزی عرض و نسبت به چیز دیگر جوهر باشد.

اما گروه دوم کبرای قیاس دوم را — که می‌گوید: هر چیزی که عرض نباشد جوهر است — مغالطه‌آمیز دانسته‌اند؛ زیرا که از دیدگاه آنان یک شیء ممکن است نه جوهر باشد و نه عرض، بلکه حدّ وسط بین آن دو باشد، و آن را «عرض جوهری» نامیده‌اند. ولذا معتقد شدند به این که فصل جسم «کمیت جوهری» و فصل آتش — مثلاً — «کیفیت جوهری» است.

ابن سینا در ردّ نظریات این دو گروه ابتدا معانی مختلف «جوهر» و «عرض» را برمی‌شمارد و سپس می‌افزاید:

[۱] باتوجه به معانی مورد نظر از «جوهر» و «عرض»، یک شیء نمی‌تواند نسبت به چیزی جوهر و نسبت به چیز دیگر عرض باشد؛ زیرا معانی جوهر و عرض معانی مستقّلی هستند، و معانی اضافی نیستند تا نسبت به دیگری اعتبار شوند — مگر این که منظور از عرض، عرضی باشد که از موضوع بحث خارج است. بنا بر این، نظریّه اول مردود است.

[۲] از سوی دیگر می‌دانیم که در مبحث مقولات، منظور از «جوهر» ماهیتی است

که در وجود وابسته به موضوع قائم به ذات و بی نیاز از وی نباشد، و «عرض» مقابل آن است؛ بنا بر این، یک شیء نمی تواند هم نیازمند به موضوع و هم بی نیاز از موضوع باشد، زیرا در غیر این صورت تناقض در ذات لازم می آید. پس «کمیت جوهری» و یا «کیفیت جوهری» و بطور کلی «عرض جوهری» بی معنا است.

این رساله نیز در فهرست مصنفات ابن سینا از آثار قطعی او دانسته شده است.^۱



نسخه های خطی و شیوه تصحیح

در تصحیح این مجموعه به روش معمول امروزی در تصحیح عمل شده است، یعنی کلمات و عبارات صحیح و یا صحیح تر هریک از نسخه ها — بدون در نظر گرفتن تقدّم و تأخّر آنها — در متن آورده شده و نسخه بدل های آنها در پانویست آمده است. در مواردی که در همه نسخه ها یک واژه یا عبارت کاملاً ناصحیح تشخیص داده شد، به طور قیاسی تصحیح گردیده و جایگزین صحیح آن در متن داخل دو قلاب: [] و ضبط نسخه ها در سازواره انتقادی آمده است. در برخی از نسخه ها بیشتر واژه ها بدون نقطه نوشته شده است که ما آن را حمل بر صحت کرده و در سازواره انتقادی نیاورده ایم. هم چنین تفاوت نسخه ها در تذکیر و تأنیث افعال، به دلیل کثرت موارد اختلاف و عدم ترتّب فواید علمی قابل توجه، در سازواره انتقادی منعکس نشده است.

تصحیح رساله «المجالس السبعة» از روی چهار نسخه خطی انجام شده که یک نسخه آن (نسخه غب) صحیح تر و نسبتاً کامل بود، نسخه دیگر (نسخه غه) نسبتاً صحیح بود ولی افتادگی عبارتی داشت و دو نسخه دیگر هر دو پر غلط و دارای افتادگی فراوان بودند.

اما در تصحیح سه رساله دیگر به ترتیب: رساله «إِنَّ الكَمِّيَّةَ جوهر» سه نسخه، رساله «الفضاء» هفت نسخه، و رساله «إِنَّ کَمِّيَّةَ جوهریّة» پنج نسخه مورد استفاده قرار گرفته است. همه نسخه های خطی مربوط به این سه رساله از لحاظ ارزشیابی در یک درجه هستند و نمی توان یک نسخه را مرجح دانست.