

ترجمہ و شرح



چاپ ہفتم

اشارات و تنبیہات

ابن سینا

طبیعیات، الہیات، عرفان و تصوف

نگارش: دکتر حسن ملکشاہی



جلد اول

ترجمہ و شرح
اشارات و تنبیہات
ابن سینا

جلد اول: طبیعیات، الہیات، عرفان و تصوف

نگارش: دکتر حسن ملک شاہی

سروش

تہران ۱۳۹۰

شماره ترتیب انتشار: ۳۶۲/۷

فهرست مطالب

۷	مقدمه مفسر
۲۱	پیشگفتار
۲۹	بررسی اشارات و تنبیهات از دیدگاه فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی
۳۷	گفتار نخست - طبیعیات
۳۹	مقدمه مصنف
۴۳	نمط اول - در بیان شناسائی حقیقت اجسام
۹۹	نمط دوم - در بیان جهات و اجسام نخستین و دومین آنها
۱۵۳	نمط سوم - در بیان نفس ارضی و سماوی ←
۲۴۳	گفتار دوم - الهیات
۲۴۵	نمط چهارم - درباره وجود و علت‌های آن
۲۷۱	نمط پنجم - در صنع و ابداع
۳۱۷	نمط ششم - در بیان غایات و مبادی آنها و در بیان ترتیب هستی و نظام وجود
۳۷۱	نمط هفتم - در بیان هستی‌های مجرد از ماده ←
۴۱۱	گفتار سوم - عرفان و تصوف
۴۱۳	نمط هشتم - در بیان شادمانی و نیکبختی
۴۳۹	نمط نهم - در بیان مقامات عرفا
۴۶۱	نمط دهم - درباره اسرار آیات
۴۹۵	فرهنگ لغات و اصطلاحات
۵۲۹	فهرست موضوعی
۵۶۳	منابع و مأخذ

گھٹا رسوم
عرفان و تصوف

مشمول برکت نمط
نمط ۸ تا ۱۰

النمط الثامن في البهجة و السعادة

ترجمه

نمط هشتم در بیان شادمانی و نیکبختی است.

شرح و تفسیر

این سینا در این نمط درباره حالت سرور، و سعادت که برای صاحبان خیر و کمال حاصل می گردد بحث کرده و انواع آن را مورد بررسی قرار داده است. وی معتقد است که شادمانی و سعادت مانند ادراک دارای مراتب چهارگانه حسی و تخیلی و توهمی و تعقلی است که کاملترین نوع سعادت و شادمانی تعقلی می باشد.

الفصل الأول وهم و تنبيه

إِنَّهُ قَدِ سَبَقَ إِلَى الْأَوْهَامِ الْعَامِيَةِ أَنَّ اللَّذَاتِ الْقَوِيَّةَ الْمُسْتَعْلِيَةَ، هِيَ الْحَسِيَّةُ. وَأَنَّ مَا عَدَاهَا لَذَاتٌ ضَعِيفَةٌ، وَكُلُّهَا خَيَالَاتٌ غَيْرُ حَقِيقِيَّةٍ. وَقَدْ يُمْكِنُ أَنْ يُنَبِّهَ مِنْ جَمَلَتِهِمْ، مَنْ لَهُ تَمْيِيزٌ، فَيَقَالُ لَهُ: أَلَيْسَ بِمَا يَصِفُونَهُ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، هُوَ الْمُنْكَوْحَاتِ وَالْمَطْعُومَاتِ، وَآمُورِ تَجْرِي مَجْرَاهَا؟ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الْمَتَمَكِّنَ مِنْ غَلْبَةِ مَا، وَلَوْ فِي أَمْرِ خَسِيسٍ، كَالشُّطْرَنْجِ، وَالتَّرْدِ؛ قَدْ يَعْضُضُ لَهُ مَطْعُومٌ وَنَمْنُوكٌ يُبْرِقُضُهُ؛ لَمَّا يَعْتَاضُهُ مِنْ لَذَّةِ الْغَلْبَةِ الْوَهْمِيَّةِ. وَقَدْ يَعْضُضُ مَطْعُومٌ وَنَمْنُوكٌ لَطَالِبِ الْعِفَّةِ وَالرِّيَاسَةِ مَعَ سَجَةِ جَسَمِهِ، فِي صَحْبَةِ حَشْمِهِ، فَيَنْفُضُ الْيَدَ مِنْهُمَا مِرَاعَاةً لِلْحَشْمَةِ، فَتَكُونُ مِرَاعَاةُ الْحَشْمَةِ أَثَرًا، أَلَّا يُمْحَاةَ هُنَاكَ مِنَ الْمُنْكَوْحِ وَالْمَطْعُومِ.

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بأنعام يصيبون موضعه، أثروه، على الالتذاذ بمشتهم

حیوانی متنافس فيه؛ و أثروا فيه غيرهم على انفسهم، مسرعين إلى الانعام به. وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه. ويستحقّر هول الموت، و مفاجأة العطب، عند مناجزة المبارزين. و ربما اقتحم على الدهم ممتطياً ظهر الخطر؛ لما يتوقعه من لذة الحمد، ولو بعد الموت، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت.

فقد بان ان الذات الباطنة مستعلية على الذات الحسية. وليس ذلك في العاقل فقط، بل وفي العجم من الحيوانات؛ فإن من الكلاب الصيد ما يقتنص على الجوع، ثم يمسكه على صاحبه، و ربما حمله إليه. والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، و ربما خاطرت، محامية عليه، اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها. فإذا كانت الذات الباطنة اعظم من الظاهرة، و إن لم تكن عقلية، فما قولك في العقلية؟

ترجمه

همانا به اذهان مردم پیشی می گیرد که خوشیهای برتر و پرتوان همان خوشیهای حسی است. و به جز آن خوشیها ناچیز است، و همه آنها خیالاتی است که واقعیت ندارد. از میان آنان به کسانی که آگاهی اندکی داشته و دارای تشخیص و تمیز باشند، ممکن است یادآوری و گفته شود: مگر نه این است که لذیذترین چیزی که شما آن را می ستایید، خوشیهای جنسی و خوردنیها و چیزهایی همانند آن است؟ با این که شما می دانید کسی که بتواند بردیگری غلبه نماید، گرچه در يك چیز بی ارزش مانند شطرنج و نرد باشد؛ چه بسا خوراکی یا خوشی جنسی به وی عرضه می شود، و او در برابر لذتی که از يك پیروزی و همی به دست می آورد، آن را رها ساخته و کنارش می گذارد. و گاهی خوردنی و خوشی جنسی در حضور اطرافیان به شخص سالمی که خواهان پاکدامنی و ریاست است پیشنهاد می شود، ولی او به واسطه مراعات جاه و مقام خود از آن دست برمی دارد، پس به ناچار باید مراعات جاه و مقام در پیش وی مقدمتر و لذیذتر از خوردنی و خوشی جنسی باشد.

و هرگاه بر مردان بخشنده و بزرگوار لذت يك بخشش پیش آید آن را بر لذتهای حیوانی رجحان می دهند؛ همان لذتی که مورد رقابت مردم واقع شده است و در آن دیگران را بر خود مقدم می دارند، در حالی که به سوی انعام و بخشش می شتابند. و همچنین است حال بزرگ نفس، و با شرافت که گرسنگی و تشنگی را در برابر حفظ آبرو خوار می شمارد. و پیش این گونه مردمان بلندهمت ترس از مرگ و هلاکت ناگهانی به هنگام مبارزه با هم آورد و حریف ناچیز به شمار می آید. و چه بسا که شخص برای لذت ستایش، هرچند که بعد از مرگ وی باشد، به تنهایی بر لشکری حمله کند و خود را به خطر اندازد، گویا که این لذت در حالی که او مرده است به وی خواهد رسید.

پس روشن گردید که لذتهای باطنی بر لذتهای حسی برتری دارند. و این تنها در نزد خردمندان نیست بلکه در حیوانات بی زبان هم این رجحان وجود دارد؛ برای این که برخی از سگهای شکاری چیزی را که در حال گرسنگی شکار کرده است برای صاحب خود نگه می دارد، و بسا که

شکار را برای او می‌برد. و حیوانات شیرده بچه‌های خود را بر خود مقدم می‌دارند، و بسا که در حمایت از بچه خود بیشتر از حمایت خود به‌خطر می‌افتد. بنا بر این وقتی که لذات باطنی بزرگتر از لذتهای ظاهری باشد هر چند که لذت عقلی نباشد، پس سخن تو درباره لذتهای عقلی چگونه خواهد بود؟

شرح و تفسیر

مشهور در نزد مردم آن است که سعادت و نیکبختی جز لذت حسی چیز دیگری نیست، و مردم عوام عقیده دارند که لذت فقط به دریافت‌های حسی ادراک می‌شود، و آن لذتهایی که به حس در نمی‌آید و محسوس نیست یا وجود آن را انکار می‌کنند و به خیالات بی‌اساس مربوط می‌دانند و یا آن خوشیها را در برابر خوشیهای حسی ناچیز می‌شمارند. این سینا در این فصل پس از نقل سخن آنان بیان داشته است که لذات باطنی از جهات مختلف به مراتب قویتر از لذات حسی است و آن جهات به شرح زیر خلاصه می‌شود:

۱- در نزد انسان خردمند غلبه و پیروزی بردشمن در هر چیزی بر لذات حسی رجحان دارد و به همین جهت اشخاص برای رسیدن به این هدف از لذات حسی دست برمی‌دارند، و توجه خود را برای رسیدن به لذات توهمی معطوف می‌دارند، چنان که در بازیهای شطرنج و نرد و جز آن دیده می‌شود.

۲- انسان خردمند و عاقل با این که تندرست و سلامت است برای مراعات جاه و مقام پیش مریدان خود از لذایذ حسی دست برمی‌دارد تا به مقام دلخواه خود برسد.

۳- مردان بخشنده و بزرگوار، انعام و بخشش را بر لذتهای حسی رجحان می‌دهند، و به همین جهت تحمل گرسنگی در نظر آنان به مراتب گواراتر از آن است که به مستمندی انعام و بخشش نمایند و سعادت و نیکبختی به عقیده آنان در این است که بتوانند از مستحق دریافتگری کرده و او را مساعدت کنند.

۴- آنان که بزرگ‌نفس و بلند همت و شریفند به مراتب ترجیح می‌دهند که گرسنه و تشنه بمانند تا دست تکذبی به سوی دیگران دراز نکنند.

۵- همچنین مردان بلند همت و شریف، مبارزه در کارزار را در برابر مرگ و هلاکت ناچیز می‌شمارند. بهترین گویای این حقیقت تاریخ است که نشان می‌دهد آزادمدان و اشخاص مبارز با علم به این که در مبارزه شکست خواهند خورد و نتیجه کارزار آنان هلاکت و نیستی خویش است با این وصف برای آن که آیندگان آنان را ستایش و تمجید کنند، خود را به‌خطر انداخته، و بر جماعت کثیری حمله می‌کنند، و چه بسا در این راه جان خویش را از دست می‌دهند.

۶- از این گذشته پیش حیوانات بی‌زبان هم گاهی لذتهای خیالی بر لذات حسی ترجیح دارد چنان که سگ شکاری با این که گرسنه است شکار را برای صاحبش نگه داشته و آن را برای صاحبش می‌برد.

۷- همچنین حیوانات شیرده مصلحت فرزندان خود را بر مصلحت خویش ترجیح می‌دهند و

به همین سبب برای حمایت از بجه خود بیشتر از محافظت خود، خوشتن را بمخطر می اندازند. با توجه به موارد یاد شده که در حقیقت صغراهای قیاس بود گوییم: هرچه در نزد شخص مقدمتر باشد آن چیز نسبت به آن شخص لذیذتر خواهد بود، پس لذات باطنی قویتر و لذیذتر از لذات حسی است. وقتی لذات باطنی بر لذات حسی رجحان و برتری داشته باشد، پس لذات عقلی به مراتب لذیذتر از لذات حسی خواهد بود.

الفصل الثانی تذنیب

فلا ینبغی لنا ان نستمع إلى قول من یقول: إنا لو حصلنا علی حالة، لا ناکل فیها، ولا نشرب، ولا ننکح؛ فایة سعادة تكون لنا؟ والذی یقول هذا، فیجب ان یُبَصَّرَ و یقال له: یا مسکین! لعل الحال التی للملائكة، و ما فوقها، أَلَدُّ، و ابهج، و انعم، من حال الأنعام. بل کیف یمکن ان یکون لأحدهما إلى الآخر نسبة یعتد بها؟

ترجمه

پس شایسته نیست به گفته کسی گوش فرا دهیم که حال اگر ما در جمعی باشیم که نخوریم و نیاشامیم و نکاح نکنیم؛ پس چه خوشبختی خواهیم داشت؟ کسی که این را می گوید واجب است که بینایش ساخته و بهوی گفته شود: ای بیچاره شاید که حال فرشتگان، و آنچه بالای آنهاست، با لذت تر و شادمانه تر، و خرم تر از حال چارپایان است، بلکه چگونه ممکن است یکی را به دیگری نسبت قابل اعتنایی باشد؟

شرح و تفسیر

آنان که سعادت و نیکبختی را فقط به لذات حسی اختصاص داده اند، منکر سعادت هستند که فلاسفه برای نفس کامل انسان بعد از فنای بدن اثبات می کنند. بنا براین عقیده جز حیوانی که می خورد و می نوشد و نکاح می کند موجود دیگری سعادت مند نخواهد بود. اما دلایلی که ابن سینا در فصل گذشته بر اثبات سعادت غیر حسی آورد، برای اثبات لذت عقلی و کاملترین خوشیها کافی بود، به این جهت در این فصل در ذیل عنوان تذنیب تصریح به مقصود خود نموده و لذت عقلی را که مخصوص فرشتگان و عقول است با لذت حسی چارپایان می سنجد و در این زمینه می گوید: کمال عقلی و سعادت و شادمانی تعقلی که برای فرشتگان و عقول است به هیچ وجه با سعادت و نیکبختی چارپایان قابل مقایسه نیست، و این گواه بر آن است که لذت عقلی از سایر لذتها قویتر است.

الفصل الثالث

تنبيه

إن اللذة هي إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك، كمال و خير، من حيث هو كذلك. والأكلم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك، آفة و شر. وقد يختلف الخير و الشر بحسب القياس. فالشئ الذي هو عند الشهوة خير، هو مثل المطعم الملائم، و الملمس الملائم. والذي هو عند الغضب خير، فهو الغلبة. والذي هو عند العقل خير فتارة و باعتبار، فالحق، و تارة و باعتبار، فالجميل. و من العقلیات نيل الشكر، و وفور المدح، و الحمد و الكرامة. و بالجملة، فإن همم ذوی العقول فی ذلك مختلفة. و كل خير بالقياس إلى شئ ما، فهو الكمال الذي يختص به، و ينحوه باستعداده الأول. و كل لذة فإنها تتعلق بامرین: بكمال خیری. و بإدراك له، من حيث هو كذلك.

ترجمه

لذت در حقیقت، دریافتن و رسیدن به چیزی است، از آن جهت که پیش دریافت کننده کمال و خیر است. الم و درد دریافتن و رسیدن به چیزی است که پیش دریافت کننده آفت و شر است. خیر و شر نسبی بوده و بر حسب قیاس اختلاف پیدا می کنند. پس آنچه پیش شهوت خیر است، مانند خوراک ملایم و پوشاک مناسب است. و آنچه پیش غضب خیر است مانند پیروزی و چیرگی است. و آنچه پیش عقل خیر است يك بار و به يك اعتبار حق است (که به حکمت نظری ارتباط دارد) و به اعتبار دیگر زیبا و جميل است (که به حکمت عملی مربوط می باشد). و از خیرات عقلی رسیدن به شکر و سپاس، و ستایش و ثنای فراوان و بزرگواری است. و خلاصه، همت خردمندان در این باره گوناگون است. و هر خیری نسبت به چیز خاص، همان کمالی است که مخصوص اوست و به استعداد نخستین به سوی آن می رود. و هر لذتی به دو چیز وابسته است: به کمالی که خیر است، و به دریافت آن از جهت آن که کمال خیر است.

شرح و تفسیر

با این که معنای لذت و الم به نظر برخی از دانشمندان بدیهی و بی نیاز از تعریف است، مع ذلك این سینا در این فصل لذت و الم را تفسیر نموده تا بیان کند لذات و آلامی که برای عقول است به مراتب کاملتر و تامتر از لذات و آلام نفوس حیوانی است. چنان که ملاحظه می شود در تعریف لذت دو چیز آمده است: یکی دریافت کمال و خیر و دیگر رسیدن به آن. بنا براین لذت با دریافت کمال و خیر بدون رسیدن به آن و یا با وصول و نيل به آن بدون ادراك و دریافتن تحقق نمی یابد. پس لذت، دریافت و حصول لذیذ و رسیدن به آن است، و قید این که «پیش دریافت کننده خیر باشد» به جهت آن است که گاهی يك چیز نسبت به چیزی کمال و خیر است ولی دریافت کننده اعتقاد به کمال و خیر بودن آن ندارد، در این صورت از دریافت و وصول به آن لذت نمی برد. و گاهی به عکس يك چیز نسبت به چیز دیگر کمال و خیر نیست ولی دریافت کننده

اعتقاد به کمال و خیر بودن آن دارد، در این صورت از ادراک و وصول به آن لذت خواهد برد، به این جهت کمال و خیر بودن را نسبت به دریافت کننده اعتبار کرده است. پیداست که يك چیز ممکن است از جهتی کمال و خیر باشد و همان چیز از جهت و اعتبار دیگر شر و الم را به دنبال داشته باشد. بدیهی است که لذت به آن، از آن جهت خواهد بود که کمال و خیر است.

بعد از بیان و تفسیر ماهیت لذت ماهیت الم نیز روشن است، چه به مقتضای این سخن که «تعرف الاشياء باضدادها» الم در مقابل لذت است و با شناختن معنای لذت معنای الم نیز شناخته می شود.

این سینا در بیان ماهیت لذت و الم در متن چنین گفته است: لذت دریافتن و رسیدن به چیزی است از آن جهت که پیش دریافت کننده کمال و خیر است و الم و درد دریافتن و رسیدن به چیزی است که پیش دریافت کننده شر و آفت است.

این سینا بعد از بیان ماهیت لذت و الم به معنای خیر و شر که در تعریف لذت و الم آمده است، اشاره کرده و در این باره می گوید: خیر و شر دارای معنای اضافی و نسبی هستند و به همین جهت خیرات را نسبت به سه قوه: شهوت، غضب و عقل می سنجدند. آنچه پیش قوه شهوت خیر است، خوراک ملایم و پوشاک مناسب است. و آنچه پیش قوه غضب خیر است، پیروزی و چیرگی است. و آنچه پیش عقل نظری خیر است، شناختن حق از باطل است. و آنچه پیش عقل عملی خیر است، شناختن زیبا و جمیل و عمل به مقتضای آن می باشد. و آن خیراتی که به کمک عقل و به مشارکت سایر قوا به دست می آید به این عبارت: «و از خیرات عقلی رسیدن به شکر و سپاس و ستایش و ثنای فراوان و بزرگواری است، و خلاصه آن که همت خردمندان در این باره گوناگون است» آورده است.

این سینا در پایان این فصل بین خیر و کمال فرق گذاشته و گفته است: خیری که به چیزی اضافه شود همان کمال خاص آن چیز است که به استعداد نخستین خواهان اوست. برای روشن شدن فایده قید «نخستین» بعد از کلمه استعداد گوییم: يك چیز گاهی دارای دو استعداد است که یکی بردیگری عارض می شود، ولی آنچه اشیا به استعداد ثانوی به سوی آن روی می آورند نسبت به ذات آن خیر نخواهد بود. مثلاً آدمی به مقتضای فطرت ذاتی خود برای به دست آوردن فضایل آماده است، سپس هرگاه حالتی در او پدید آید که به دنبال رذایل برود، این خواستن رذایل به حسب استعداد ثانوی خواهد بود. پیداست که چنین امری خود به خود خیر نیست، بنا بر این در لذت دو چیز معتبر است: یکی کمالی که خیر باشد و دیگر دریافت آن کمال از جهت آن که کمال خیر است.

الفصل الرابع

وهم و تنبيه

ولعل ظاناً يظن ان من الكمالات و الخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه؛ مثل الصحة، و السلامة؛ فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو و غيره.

فجوابه - بعد المسامحة و التسليم - ان الشرط كان حصولاً، و شعوراً جميعاً. ولعل المحسوسات إذا استقرت، لم يشعر بها. على ان المريض الوَصِيب يجد عند الثوب إلى الحالة الطبيعية - مغافصة غير خفي التدرج - لذة عظيمة.

ترجمه

شاید کسی گمان کند که پاره‌ای از کمالات و خیرات همراه با لذت مناسب با خود نیست، مثلاً لذتی که از تندرستی و سلامت حاصل می‌شود به اندازه لذت خوردن شیرینی و جز آن نیست. پاسخ این پرسش - بعد از مسامحه و پذیرفتن اشکال - آن است که لذت به شرط حصول کمال و آگاهی به آن تحقق می‌یابد. و شاید محسوسات همین که استقرار یابند آگاهی به آنها نباشد. گذشته از این بیمار و آن که زمینگیر است، در بازگشت ناگهانی به حالت طبیعی خود (یعنی تندرستی و بهبودی) به طوری که تدریجی بودن آن پنهان نباشد، لذت بزرگی را می‌یابد.

شرح و تفسیر

وصب: بیماری دراز و طولانی را گویند.

ثوب: بازگشت نمودن چیزی است که رفته است.

مغافصة: به ضم میم و فتح فا و صاد، ناگاه گرفتن است.

این فصل مشتمل بر پرسش و پاسخی مربوط به تعریف لذت است که ابن سینا در فصل گذشته درباره آنها گفت و گو نمود. چون لذت همان طور که گفته شد: عبارت از دریافت ملایم و ادراک خیر است، پس هر چه ملایمت و خیریت آن برای نفس بیشتر باشد خواه ناخواه لذت بردن از آن هم می‌بایست بیشتر باشد، در صورتی که وضع چنین نیست؛ زیرا همان گونه که می‌دانیم ملایم بودن تندرستی و خیریت آن برای نفس به مراتب قویتر از چیزهای شیرین و مانند آن است؛ با این که لذت بردن از چیزهای شیرین به مراتب بیشتر از لذت بردن از تندرستی و سلامت بدن می‌باشد.

ابن سینا در پاسخ این سؤال می‌گوید: اولاً چنین نیست که لذت بردن از چیزهای شیرین بیشتر از لذت بردن از تندرستی باشد، و ثانیاً برفرض این که آن را بپذیریم و قبول کنیم در پاسخ گوئیم: لذت به دو شرط تحقق می‌یابد: یکی حصول کمال و دیگر ادراک و شعور به آن. بنا براین هر وقت ادراک کمال ضعیف گردد لذت بردن از آن هم ضعیف خواهد شد. به همین جهت وقتی صحت و تندرستی برای بدن استمرار می‌یابد، به واسطه عدم شعور به این کمال آن لذت حقیقی

که می‌بایست موجود گردد تحقق نمی‌یابد؛ و گذشته از این بیماری که به شدت زمینگیر است وقتی ناگهان تندرستی و سلامت خود را باز یابد به لذت بزرگی خواهد رسید که به هیچ وجه با لذت شیرینی و نظایر آن قابل مقایسه نیست.

الفصل الخامس

تنبيه

واللذی قد یصل فیکره؛ کراهیة بعض المرضى للحلو، فضلاً عن ان لا یشتهی إشتهاء شائعاً و لیس ذلک طاعناً فیما سلف؛ لأنه لیس خیراً فی تلك الحال؛ إذ لیس یشعر بالحس من حیث هو خیر.

ترجمه

ممکن است که چیزی لذیذ پس از رسیدن به آن خوشایند نباشد؛ چنان که بعضی از بیماران شیرینی را ناخوش دارند، تا چه رسد به آن که با شوق و علاقه تمایلی به آن نشان دهند. و این امر به آنچه از تعریف لذت گذشت ضرر نمی‌رساند، زیرا آن لذیذ از جهت آن که خیر بودن آن احساس نمی‌شود در این حال خیر نیست.

شرح و تفسیر

چنان که در فصل قبل بیان نمودیم تحقق لذت به دو امر وابسته است: یکی حصول کمال و دیگر ادراک و شعور به آن. سؤال فصل گذشته در حقیقت خارج ماندن سلامت و تندرستی از تعریف لذت بود که ابن‌سینا در پاسخ آن گفت: سلامت و تندرستی به واسطه نبودن شرط دوم که ادراک و شعور به کمال است برای شخص سالم لذت نیست. ولی در این فصل گویا انتقاد دیگری بر تعریف لذت شده است مبنی بر این که بعضی از امور لذیذ نمی‌باشند، همان گونه که برخی بیماران شیرینی را دوست ندارند. ابن‌سینا در پاسخ این انتقاد می‌گوید: در این حال شیرینی برای بیمار لذیذ نیست، زیرا فاقد شرط اول است، چه بیمار از جهت آن که خیر بودن شیرینی را احساس نمی‌کند در حقیقت کمالی برای وی حاصل نگشته است. پس اشکالی بر تعریف لذت وارد نیست.

الفصل السادس

تنبيه

إذا أردنا أن نستظهر في البيان - مع غناء ما سلف عنه إذا تُلطف لفهمه - زدنا فقلنا: إن اللذة هي إدراك كذا، من حيث هو كذا، ولا شاغل، ولا مضاد للمدرك؛ فإنه إن لم يكن سالماً فارغاً، أمكن أن لا يشعر بالشرط.

أما غير السالم، فمثل عليل المعدة، إذا عاف الحلو. واما غير الفارغ، فمثل الممتلىء جداً، يعاف الطعام اللذيذ. وكل واحد منهما، إذا زال مانعه، عادت لذته و شهوته، و تاذى بتأخر ما هو الآن يكرهه.

ترجمه

هرگاه بخواهیم توضیح بیشتر دهیم - هر چند آنچه در این باب گفتیم برای شخصی که لطافت فهم او را کمک کند کافی است - اضافه کرده و می‌گوییم: لذت عبارت از دریافت چنان (خیر) است از آن جهت که چنان است، در صورتی که هیچ شاغل و ضدی برای دریافت‌کننده موجود نباشد، زیرا به‌هنگامی که سالم و آزاد نیست ممکن است که شرط را درنیابد.

اما آن کس که سالم نیست، مانند کسی که معده‌اش بیمار است در آن هنگام شیرینی را ناخوش دارد. اما آن کس که آزاد نیست مانند آن که به‌امتلاهی معده دچار است، از غذای لذیذ خوشش نمی‌آید. و هر یک از این دو، وقتی آنچه مانع بود از میان رفت شهوت و لذت آنها باز می‌گردد و از تأخیر آنچه اکنون خوشش نمی‌آید ناراحت می‌شود.

شرح و تفسیر

خلاصه مقصود ابن‌سینا در این فصل آن است که برای دفع ایرادات و نقضهای مذکور در فصول گذشته بهتر است در تعریف پیشین لذت، قیدی اضافه شود، و آن قید عبارت از این است که دریافت‌کننده لذت از ضد، سالم بوده و از شاغل و مانع آزاد باشد. وجود مانع لذت بردن از غذا مانند بیماری معده و وجود ضد، مانند کیفیت خاص و چگونگی معینی که بیمار را از چشیدن لذت باز می‌دارد.

الفصل السابع

تنبيه

وكذلك قد يحضر السبب المؤلم، و تكون القوة المدركة ساقطة، كما في قرب الموت، او مُعْوَقَّة، كما في الخَيْر، فلا يُتألم به. فإذا انبعثت القوة، او زال العائق، عظم الألم.

ترجمه

و همچنین گاهی سبب دردآور وجود دارد ولی نیروی دریابنده از کار افتاده است، مانند حالت نزدیک شدن مرگ و یا از درك آن قوه جلوگیری شده باشد مانند شخص تخدیر شده که درد و الم را در نمی‌یابد. پس همین که آن قوه زنده شد یا مانع از بین رفت درد و الم زیاد خواهد شد.

شرح و تفسیر

مقصود ابن‌سینا در این فصل آن است که، همان گونه که لذت بدون ادراك تحقق نمی‌یابد، الم و درد هم بدون ادراك متحقق نخواهد بود، و برای عدم تحقق الم دو مثال آورده است: یکی به‌هنگام تخدیر عضو که در این وقت قوه‌ی مدرکه به واسطه وجود مانع موقتاً درد را در نمی‌یابد، و دیگر به‌هنگام نزدیک شدن مرگ که قوه مدرکه از کار افتاده است.

الفصل الثامن

تنبيه

إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقاً، جاز أن لا نجد إليها شوقاً. وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز. مثال الأول: حال العَيْنِ خَلْقَةً، عند لذة الجماع. و مثال الثانى: حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية.

ترجمه

گاهی درست است که لذتی خاص به‌یقین اثبات شود، اما وقتی که آن معنی که آن را ذوق (چشیدن لذت) می‌نامند وجود نداشته باشد، رواست شوق و تمایلی به‌سوی آن لذت موجود نباشد. و همچنین درست است که رنج و آزاری به‌یقین ثابت شود، ولیکن وقتی حالت خاصی که آن را مقاسات (دردکشی) نامند وجود نداشته باشد، ممکن است که برای دوری جستن از آن آزار و رنج چندان مبالغه نشود. مثال اول حال شخصی که عَيْن (آن که خواهش زنان ندارد) آفریده شده است که نسبت به‌آمیزش زنان شوقی ندارد. و مثال دوم کسی که رنج يك بیماری طولانی را نکشیده است و چندان پرهیز نمی‌کند.

شرح و تفسیر

عَيْن: در لغت به‌معنای نامرد است و یا آن که خواهش زنان ندارد.
حمیه: به‌کسر اول آنچه از غیر نگاهداشته شود و پرهیز و پرهیز کردن و حفاظت و

نگه داشتن و بفتح اول و کسر ثانی و تشدید تحتانی به معنای غیرت و تنگ. مقصود در اینجا معنای به کسر اول می باشد.

در اصطلاح اهل مشاهده نیل به لذت عقلی «ذوق» و مقابل آن «مقاسات» (درد کشیدن) است ولی ابن سینا در این فصل کلمه ذوق را به معنای مطلق لذات به کار برده و خواسته است بیان کند که علم یقینی به وجود لذت یا به وجود الم و درد موجب شوق به سوی لذت و احتراز از درد و الم نخواهد بود، در صورتی که احساس لذت یا الم و درد، باعث شوق به سوی لذت و دوری جستن از درد و الم است. به عبارت دیگر علم یقینی به امری به مرتبه مشاهده و رؤیت نمی رسد و به همین جهت می گویند: «لیس الخبر کالمعاینه».. پیداست که مرتبه علم یقین با عین یقین مختلف و متفاوت است. مثال برای جایی که علم یقینی به وجود لذت باعث به وجود آمدن شوقی نگردد مانند عتین. پیداست که شخص عتین با علم یقینی به وجود لذت به جهت عدم ذوق نسبت به آمیزش زنان شوقی نخواهد داشت. مثال برای جایی که علم یقینی به وجود الم و درد موجب به وجود آمدن شوقی برای دوری جستن از آن موجود نباشد، مانند کسی که رنج يك بیماری طولانی را نکشیده است، و به همین جهت از اموری که برای پیشگیری از بیماری لازم است اجتناب نمی کند.

الفصل التاسع

تنبيه

کل مستلذ به فهو سبب کمال يحصل للمدرك. و هو بالقياس إليه خير. ثم لاشك في ان الكمالات، و إدراكاتها، متفاوتة. فکمال الشهوة مثلا: ان يتكيف العضو الذائق، بكيفية الحلوة، مأخوذة عن مادتها. ولو وقع مثل ذلك، لا عن سبب خارج، كانت اللذة قائمة. وكذلك الملموس، و المسموم، و نحوهما. و کمال القوة الغضبية: ان تتكيف النفس، بكيفية غلبة، او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه. و کمال الوهم: التكيف بهياة ما يرجوه، او ما يذكره. و على هذا حال سائر القوى. و کمال الجوهر العاقل: ان تتمثل فيه جليلة الحق الأول، قدر ما يمكنه ان ينال منه بيهاته الذي يخصه. ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه، مجرداً عن الشوب، مبتدا فيه بعد الحق الأول، بالجواهر العقلية العالية، ثم الروحانية السماوية، و الأجرام السماوية، ثم ما بعد ذلك. تمثلا لا يمايز الذات. فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي، بالفعل. و ما سلف فهو الكمال الحيواني. و الادراك العقلي خالص إلى الكنه عن الشوب. و الحسى شوب كله. و عدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى، و الحسية محصورة في قلة. و إن كثرت فبالأشد و الأضعف. و معلوم ان نسبة اللذة إلى اللذة، نسبة المدرك إلى المدرك، و الادراك إلى الادراك. فنسبة اللذة العقلية، إلى الشهوانية، نسبة جليلة الحق الأول و ما يتلوه، إلى نیل كيفية الحلوة، و كذلك نسبة الادراكين.

ترجمه

از هرچه بدان لذت برند، آن چیز وسیله کمال است که برای دریابنده حاصل می‌شود. و آن کمال نسبت به دریابنده خیر است. و هیچ شکی نیست که کمالات و ادراکات آنها متفاوت است. مثلاً کمال شهوت در آن است که اندام چشنده با گرفتن شیرینی از ماده شیرین دارای کیفیت حلاوت گردد. و اگر حلاوت بدون سبب خارج برای اندام چشنده حاصل گردد لذت به وجود خواهد آمد. و حال لمس کردنیها و بویدنیها و مانند آنها نیز چنین است. و کمال قوه غضب آن است که نفس از چگونگی چیرگی بر غیر یا رسیدن آزار را به چیزی که مورد غضب اوست احساس کرده و از آن لذت برد. و کمال قوه وهم آن است که به هیأتی که آرزو داشته یا به چیزی که از آن یاد می‌کرده است دست یابد. و حال قوای دیگر نیز بر همین گونه است. و کمال جوهر عاقل در آن است که در آن تعقل ذات واجب و حق نخستین تا جایی که وصول به آن ممکن باشد یا روشنی خاص خود تحقق یابد. و سپس سراسر وجود چنان که هست به دور از نقص در وی تمثل گردد، پس از حق نخستین، وجود از جواهر عقلی عالی آغاز شده و بعد از آن بمجواهر روحانی آسمانی و اجرام آسمانی و سپس آنچه بعد از آنها است خاتمه می‌یابد. تمثل و تعقل به نوعی است که با ذات تمایزی ندارد. پس این است آن کمالی که به آن جوهر عقلی بالفعل می‌گردد. و آنچه گذشت کمال حیوانی بود. و دریافت عقلی با رسیدن به کنه و حقیقت اشیا از نواقص خالی است، و دریافت حسی سرایا نقص و آلودگی است. و عدد تفصیل عقلی نامتناهی است، ولی ادراکات حسی در عدد کمی محصور است. و اگر بسیار باشد در آن شدت و ضعف خواهد بود. پیداست که نسبت لذت به لذت مانند نسبت دریافت شده به دریافت شده دیگر و نسبت دریافتن به دریافتن دیگر است. پس نسبت لذت عقلی به لذت حیوانی همانند نسبت حق تعالی و عقول به کیفیت شیرینی است و نسبت دریافتها نیز چنین است.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این فصل دو مطلب مهم را اثبات می‌کند که اساسیترین مسائل نمط هشتم است و آن بحث بهجت و سعادت می‌باشد: یکی از آن دو مطلب اثبات لذت عقلی است و دیگر بیان این که لذات عقلی به مراتب از لذات حسی کاملتر است. شرح چگونگی این دو مطلب چنان است که گفته شود: لذت دریافت کمال، خیری است که برای دریافت‌کننده حاصل می‌گردد و هرچه بدان لذت برند آن چیز، وسیله کمال برای دریافت‌کننده است. پیداست که کمالات و ادراکات به قوه شهوت تعلق دارد و کمال قوه شهوت در آن است که اندام چشنده دارای کیفیت حلاوت شود، خواه آن شیرینی از ماده خارج گرفته شده باشد، یا بدون سبب خارجی در عضو چشنده حادث گردد، این هر دو قسم در افاده لذت برابرند. و به همین جهت شخصی که در خواب است از حالت احتلام همان لذت را خواهد برد که شخص بیدار از نزدیک شدن و مقاربت با زنان می‌برد. برخی از کمالات و ادراکات به قوه غضب وابسته است، و کمال قوه غضب در آن است که نفس چگونگی چیره شدن بر غیر، یا رسیدن آزار به چیزی که مورد غضب اوست را ادراک کند و از آن

لذت برد. و برخی از کمالات و ادراکات به قوای باطنه بستگی دارد، مانند قوه و هم که کمالش در آن است که هیاتی که آرزو داشته یا به چیزی که از آن یاد می‌کرده است دست یابد. همه این کمالاتی که برشمرديم و مانند اینها به قوای حیوانی مربوط است، و برای جوهر عاقل کمالی است و آن عبارت از این است که ذات واجب‌الوجود و حق نخستین تا جایی که وصول به آن ممکن باشد با روشنی و تجلی خاص خود در آن متمثل گردد، و سپس سراسر وجود چنان که هست به‌طور از نقص در آن تحقق یابد، و پس از حق و واجب تعالی جوهر عقلی و بعد از آن جوهر روحانی و نفوس آسمانی و آن گاه اجرام اثیری و عنصری به قسمی که میان ذات و صورت مرتسمه تمایزی نباشد، در آن هستی یابد. بنا براین جوهر عاقل به این دریافته‌ها و کمالات خود ملذذ خواهد بود و این همان لذت عقلی است.

وقتی ما لذت عقلی را با لذت حسی و حیوانی بسنجیم لذات عقلی از جهت کمیت و کیفیت بر لذات حسی و حیوانی رجحان خواهد داشت. برتری و مزیت لذت عقلی بر لذت حیوانی از جهت کیفی بدان سبب است که عقل به‌کنه و ماهیت معقول می‌رسد و حقایق اشیا را چنان که هست درمی‌یابد، در صورتی که دریافته‌های غیر عقلی فقط به‌عوارض و کیفیاتی که به سطوح اجسام تعلق دارد برمی‌گردد، به همین جهت ابن‌سینا در این باره گفته است: «دریافت عقلی با رسیدن به حقیقت و کنه اشیا از نواقص خالی است، در صورتی که دریافته‌های حسی سرآپا نقص و آلودگی است.»

اما رجحان لذت عقلی بر لذت حیوانی و حسی از جهت کمی بدان سبب است که عند تفصیل معقولات نامتناهی است، ولی دریافته‌های حسی محصور و متناهی می‌باشد. و اگر دریافته‌های حسی بسیار باشد اختلاف آنها به‌حسب کیفیت و شدت و ضعف می‌باشد. پس وقتی کمالات عقلی بیشتر و ادراکات آنها کاملتر باشد لذتی که به دنبال و تابع ادراکات و کمالات است شدیدتر است، زیرا نسبت لذت به لذت مانند نسبت کمال به کمال و نسبت ادراک به ادراک است. به عبارت دیگر شرافت و ارجمندی لذت با شرافت و ارجمندی دریافت شده‌ها و دریافته‌ها نسبت مستقیم دارد، مثلاً به یقین می‌توان گفت که تعقل ذات واجب‌الوجود که يك دریافت مجرد از ماده است و لذتی که از آن حاصل می‌گردد به هیچ وجه با بهره‌مندی از يك لقمه چرب و شیرین قابل مقایسه و سنجش نیست.

لذت عقلی از سه جهت بر لذت حسی مزیت و رجحان دارد:

- ۱- لذات حسی تغییرپذیر و دگرگون شدنی و غیر ثابت است، در صورتی که لذات عقلی ثابت و تغییرناپذیر می‌باشد.
- ۲- لذات عقلی به‌متابعت از ادراکات خود به‌کنه معقولات و اشیا تعلق دارد، در صورتی که لذات حسی به ظواهر اشیا است.
- ۳- لذات حسی محصور و معدود است، در صورتی که لذات عقلی نامحدود و نامتناهی است.

الفصل العاشر

تنبيه

الآن إذا كنت في البدن و في شواغله و علائقه، ولم تشفق إلى كمالك المناسب، أولم تتالم بحصول ضده، فاعلم أن ذلك منك، لا منه. وفيك من اسباب ذلك بعض ما نهيت عليه.

ترجمه

هم اکنون که در بدن هستی و گرفتار وابستگی و موانع آن می باشی، و نسبت به کمال مناسب خود اشتیاق نداری، و یا از حصول ضد کمال خود رنج نمی بری، بدان که آن از تو است، نه از او. و برخی از اسباب این حالت که تو را به آن آگاه نمودیم در تو موجود است (که مانع علاقه و اشتیاق تو به حصول معقولات شده است).

شرح و تفسیر

این فصل در حقیقت پاسخ پرسشی است که ممکن است در اینجا به این صورت مطرح شود: هر قوه ای به سوی کمالات مناسب خود مشتاق است، و از حصول اضداد آن کمالات متالم می گردد، چنانکه قوه بصره مشتاق نور است و از تاریکی و ظلمت ناراحت می شود، بنا بر این وقتی معقولات، کمالات نفس آدمی باشند، پس چرا نفس به حصول آن کمالات اشتیاق ندارد و از حصول اضداد و جهل به معقولات متالم و ناراحت نمی گردد؟

این سینا در پاسخ این سؤال می گوید: نبودن اشتیاق بسوی معقولات و ناراحت نشدن از حصول کمالات نتیجه و ثمره نقص نفوس ما است نه آنکه نقصی از جانب معقولات باشد، و سبب این امر آن است که نفس به واسطه اشتغال به محسوسات از توجه به معقولات باز می ماند و تا وقتی به معقولات روی نیاورد اشتیاقی به حصول آنها نخواهد داشت. بنا بر این ناراحت نشدن نفس از حصول اضداد و متالم نشدن از جهل به معقولات همان طوری که گفته شد به واسطه اشتغال به محسوسات است که او را از کمالات مناسب با خود باز می دارد.

الفصل الحادی عشر

تنبيه

واعلم أن هذه الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات، وهيأت تلحق النفس بمجاورة البدن. ان تمكنت بعد المفارقة، كنت بعدها، كما كنت قبلها. لكنها تكون كالآلام متمكنة، كانت عنها شغل، فوقع إليها فراغ، فأدركت من حيث هي منافية. و ذلك الآلام المقابل لمثل تلك الذة الموصوفة، و هو ألم النار الروحانية، فوق ألم النار الجسمانية.

ترجمه

بدان که این بازدارندگان از کمالات چنانکه دانستی انفعالات و هیاتی هستند که به واسطه مجاورت با بدن بر نفس عارض می‌گردند. اگر این انفعالات و هیات پس از جدایی نفس از بدن، در نفس جایگزین شوند، در آن حال همانند حال پیش از جدایی خواهند بود. ولیکن بعد از جدایی نفس از بدن مانند دردهایی خواهند بود که در نفس جایگزین بوده‌اند، اما مانعی از احساس آنها وجود داشته و تاکنون حس نمی‌شده است و اکنون با حصول فراغت از مانع، آن دردها احساس می‌شوند، پس آنها را از آن جهت در می‌یابی که منافای با کمال تو است. و این درد و الم روحانی مقابل آن لذت روحانی است که وصف آن گذشت، و آن همان الم آتش روحانی است که از دردهای حاصل از آتش جسمانی برتر است.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این فصل می‌خواهد آلام و دردهای روحانی را در برابر لذات عقلی شرح دهد. در این باب می‌گوید: چون نفس به بدن تعلق دارد، به واسطه علاقه نفس به بدن انفعالات و هیاتی که مربوط به بدن است بر نفس عارض می‌گردد، و در نتیجه نفس دارای صفات پستی می‌شود که با کمالات مناسب با او منافای است. اما تا وقتی که نفس تعلق به بدن دارد به سبب شواغل و موانع این حالت را درک نمی‌کند، ولی پس از مفارقت نفس از بدن و از میان رفتن شواغل نسبت به آن حالات و اوصاف منافای با کمال مناسب خود احساس درد می‌کند. همان طوری که سابقاً بیان داشتیم لذات عقلی از سه جهت برتر از لذات حسی است. همچنین آلام و دردهای عقلی به مراتب قویتر از دردهای حسی خواهد بود. ابن سینا آلام روحانی را در متن به این عبارت «و هو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية» توصیف کرده است.

الفصل الثانی عشر

تنبيه

ثم اعلم: ان ما كان من رذيلة النفس؛ من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة، فهو غير مجبور. و ما كان بسبب غواش غريبة، فيزول، ولا يدوم بها التغديب.

ترجمه

سپس بدان: آن رذایل نفسانی که از نوع نقصان استعداد کمال است که بعد از مفارقت نفس از بدن امید (برطرف شدن آن را) دارند قابل جبران نیست. ولی آنچه به سبب عوارض و موانع خارجی پیدا شده باشد از میان می‌رود و عذاب دائمی نمی‌ماند.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این فصل می‌خواهد مراتب مختلف شقاوت و بدبختی را بیان کند، بنا بر این می‌گوید: نبودن کمالات به سبب عدم استعداد نفس است، و نبودن استعداد هم برای نفس یا معلول يك امر عدمی است، مانند نقصان غریزه و سرشت عقل، و یا عدم اشتغال به علوم با وجود استعداد، و یا معلول يك امر وجودی است، مانند وجود صفات پستی که ضد کمالاتند. و این قسم یا پایدار و راسخند یا غیر راسخ و ناپایدار و این هر سه قسم در این وصف اشتراك دارند که موجب نقصان و رذیلت نفسند. و باز هريك از این سه قسم یا به عقل نظری مربوط است و یا آنکه به عقل عملی بستگی دارد، پس مجموع رذایل و صفات ناشایست برشش قسم است. از این شش قسم، دو قسم که به نقصان غریزه عقل نظری و یا عملی ارتباط پیدا می‌کند به هیچ وجه قابل جبران نیست، و عقوبت و عذاب را هم بدنبال ندارد، مانند ابلهان که در فصول آینده درباره آنها گفت و گو خواهد شد. ولی آن قسم از رذیلت نفس که به عقل نظری مربوط می‌شود و به نقصان غریزه وابسته نیست و در عین حال صفات پایدار و راسخ می‌باشد غیر قابل جبران و مایه عذاب دائمی است، مانند چهل مرکب. و آن سه قسم دیگر یعنی عقل نظری ناپایدار، مانند عقاید عامه و مقلدان و همچنین عقل عملی پایدار و ناپایدار، مانند اخلاق و ملکات مستحکم و نامستحکم که از موانع و عوارض خارجی حاصل شده‌اند، پس از مرگ قابل جبرانند و موجب عذاب جاویدان نمی‌شود.

الفصل الثالث عشر

تنبيه

واعلم: ان رذيلة النقصان إنما تاذي بها النفس الشقية إلى الكمال. و ذلك الشوق تابع لتنبيه يفيد الاكتساب. والبله بجنية من هذا العذاب، و إنما هو للجاحدين، و المهملين، و المعرضين عما المع به إلهيم، من الحق. فالبلاهة ادنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.

ترجمه

بدان که: نفس شایق به کمال، از رذیلت نقصان آزار می‌بیند. و این شوق به بدنبال آگاهی‌ای است که اکتساب مفید آن است. اما ابلهان از این عذاب بدورند و این رنج و عذاب تنها برای منکران حق و اهمال‌کنندگان است، و همچنین برای کسانی است که با آشکار شدن حق از آن رو گردان شده باشند. پس ابلهی بهرستگاری نزدیکتر از دانایی ناتمام است.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این فصل می‌خواهد میان کسانی که از رذیلت نقصان رنج و عذاب می‌کشند با آنان

که رذیلت نقصان به هیچ وجه موجب اذیت و آزارشان نیست فرق بگذارد، به همین جهت می گوید: آنان که کمالات را شناخته و به آن توجهی ندارند قهراً شایق به رسیدن آن نخواهند بود، و از فقدان آنها عذاب و تالمی را احساس نخواهند کرد، به عکس کسانی که از راه اکتساب به کمالات معرفت پیدا کرده و به رسیدن آن علاقه مند هستند، همین که آن را در نیابند خواه ناخواه متالم شده و از نداشتن آن کمالات معذب خواهند بود. ولی رنج و عذاب آنان متفاوت و گوناگون است، به همین جهت ابن سینا دارندگان رذیلت نقصان را در این فصل به چهار گروه به شرح زیر تقسیم کرده است:

۱- نفوسی که خالی از شوق است. ابن سینا در این نمط از آنان به «بله» (ابلهان) تعبیر کرده است. ابله در لغت به کسی گویند که دارای سلامت صدر و کم همت و بی غم است (ساده دل). پیداست که این گروه به واسطه عدم معرفت به کمالات شایق نبوده و از نداشتن آن معذب نخواهند بود و به همین جهت ابن سینا گفته است: «والبله یجنه من هذا العذاب».

۲- جاحدین، و آنان کسانی هستند که با شناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن، از جهت آن که ضد آن کمالات را تحصیل کرده اند، دسترسی به کمالات برایشان میسر نیست. به عبارت دیگر با اینکه از جهت وجود، اعتراف به کمالات دارند، از جهت ماهیت جاحد و منکر کمالاتند. این دسته در عذاب دائم خواهند بود.

۳- معرضین، و آنان کسانی هستند که با شناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن به واسطه اشتغال به امور دیگر از کمالات منصرف شده اند، ولی اموری که به آن اشتغال دارند به هیچ وجه ضد کمالات نیست. عذاب این جماعت دائمی نمی باشد.

۴- مهملین، و آنان کسانی هستند که با شناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن به واسطه تبلی بدون آن که به علوم دیگر توجه داشته باشند، از تحصیل و اکتساب کمال محروم مانند.

با این که این سه گروه آخر به واسطه رذیلت نقصان و دانایی ناتمام معذب خواهند بود ولی حال جاحدین به مراتب بدتر از حال معرضین و مهملین است. به همین جهت عذاب جاحدین پیوسته و همیشگی است در صورتی که عذاب آن دو گروه دیگر گسسته و منقطع است، به همین جهت ابن سینا در پایان فصل گفته است: «فالبلاهة ادنی الى الخلاص من فطانة بتراء» (یعنی ابلهی به رستگاری نزدیکتر از دانایی ناتمام است).

الفصل الرابع عشر

تنبيه

والعارفون المنتزهون، إذا وضع عنهم درن مقاراة البدن، و انفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس و السعادة، و انتقشوا بالكمال الأعلى، و حصلت لهم اللذة العليا و قد عرفتها.

ترجمه

وقتی آلودگی بدنی از عرفای پرهیزکار برداشته شود، و از بازدارندگان و موانع جدا شوند به عالم قدس و سعادت خواهند رفت و با کمال برتر خواهند زیست، و لذت بزرگ که تو آن را شناخته‌ای به دست خواهند آورد.

شرح و تفسیر

از کلمه عارف کسی قصد شده است که در عقل نظری به مرتبه کمال رسیده باشد، و مقصود از عارف پرهیزکار کسی است که در عقل عملی کامل است، چه کمال عقل عملی برهنه شدن از علایق جسمانی است.

اطلاق «درن» بر آلودگیهای بدنی استعاره است. این سینا در این فصل خواسته است در برابر آن سه گروه که به سبب رذیلت نقصان در جهان باقی معذبند حال عرفا را شرح دهد. پیداست که عرفای پرهیزکار به سبب دوری از علایق مادی و گرایش به عالم قدس و جهان مجرد از ماده به سعادت باقی و به عالیترین لذت که همان لذت تعقلی است رسیده‌اند. عبارت متن بی‌نیاز از تفسیر است.

الفصل الخامس عشر

تنبيه

و ليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه، والنفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت، المعرضون عن الشواغل، يصيبون وهم في الأبدان، من هذه اللذة، حظاً وافراً، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء.

ترجمه

در حال وابستگی نفس به بدن، این لذت از همه جهت مفقود و بی‌اثر نیست، آنان که در دریای جبروت غرق شده‌اند، و از شواغل و موانع مادی اعراض کرده‌اند، در حالی که با بدن پیوند دارند، از این لذت بهره بزرگی می‌برند، و گاهی استمرار و رسوخ این بهره‌مندی آنان را از همه چیز باز می‌دارد.

شرح و تفسیر

این سینا در این فصل به انواع لذایذ عقلی که برای عارف پرهیزگار پیش از مفارقت نفس از بدن حاصل می‌شود اشاره کرده و در این باب می‌گوید: حصول این لذت برای عرفا اختصاص

به زمان بعد از مرگ ندارد، و با اینکه نفس عارف خداپرست تعلق به بدن دارد گاهی چنان در جبروت الهی مستغرق می شود که غافل از همه چیز می گردد.

الفصل السادس عشر

تنبيه

والنفوس السليمة التي هي على الفطرة، و لم يففظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية، إذا سمعت ذكراً روحانياً، يشير إلى أحوال المفارقات، غشيها غاش شائق، لا يعرف سببه. و أصابها وجد مبرح، مع لذة مفرحة، يفضي ذلك بها إلى حيرة و دهش، و ذلك للمناسبة. و قد جرب هذا تجربياً شديداً. و ذلك من أفضل البواعث. و من كان باعته إياه، لم يقنع إلا بتتمة الاستبصار. و من كان باعته طلب الحمد و المنافسة، اقنعه - ما بلغه - الغرض. فهذه حال لذة العارفين.

ترجمه

نفسهای سالم که برفطرت (پاك خود) باقی اند، و پرداختن به کارهای جهان خاکی آنها را تیره نساخته و سخت و درشت نکرده است، همین که ذکر روحانی را بشنوند که به احوال مفارقات اشارت دارد او را حالتی پر از شوق فرا می گیرد که سبب آن معلوم نیست. و وجد شدیدی با يك لذت شادی بخش او را دست می دهد و همین امر مایه حیرت و دهشت او می گردد و این امر به خاطر مناسبت میان آنهاست. و این موضوع سخت آزموده شده است. و این از بزرگترین انگیزه هاست. و هر که انگیزه اش این باشد جز به کمال معرفت و بینایی قانع نمی شود. و هر که انگیزه اش جست و جوی ستایش یا برتری جستن بر اقران خویش باشد، به رسیدن این غرض خود قناعت خواهد کرد. پس این لذت که گفتیم حال لذت عارفان است.

شرح و تفسیر

فطر: به تشدید ظا، مرد درشت، بدخو، سنگدل، بدزبان.

جاسی: به معنای سخت و درشت است.

مبرح: به معنای شدید و سخت است.

منافسه: رغبت کردن در چیزی بوجه مبارات و همچشمی کردن.

این فصل - چنانکه ابن سینا در آخر فصل به آن تصریح کرده و گفته است: «فهذه حال لذة العارفين» - در بیان لذت عرفا است. ابن سینا می گوید: نفسهای سالمی که برفطرت پاك خود باقی اند و جز حق، چیزی از عقاید باطل در اذهان آنان نقش نبسته است، و پرداختن به کارهای این جهان مادی آنان را ناهموار و سخت نساخته، همین که به ندای روحانی گوش فرا دهند که

اشاره‌ای به احوال مفارقات در جهان مجرد از ماده دارد، حالتی پراز شوق به آنان دست می‌دهد که با وجد شدید و حالت شادی بخش همراه است، و سبب آن هم نامعلوم می‌باشد، و همین امر موجب حیرت و دهشت آنان خواهد شد. پیداست که میان استعداد نفوس و کمالاتی که به آن خواهند رسید مناسبتی موجود است، و همین امر یکی از بزرگترین انگیزه‌های عارف پرهیزگار است. و انگیزه آنان که جست و جوی ستایش و یا برتری جستن بر اقران و همچشمی است، همین که به آن غرض برسند، در همانجا توقف خواهند نمود، به عکس گروه اول، عارف حقیقی تا به معرفت کامل و بینایی حقیقی نرسد قانع نخواهد شد.

الفصل السابع عشر تنبيه

و اما البله فانهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم. و لعلمهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم. ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً، او مائشبهه. و لعل ذلك يقضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين.

فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه، فمستحيل، و إلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه، و قارنتها النفس المستنسخة. فكان لحيوان واحد نفسان. ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون؛ ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام، عدد ما يفارقها من النفوس؛ ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة، تستحق بدأ واحداً، فتتصل به، او تتدافع عنه متماعة. ثم أبسط هذا، و استغن بما تجده في مواضع آخر لنا.

ترجمه

اما ابلهان یعنی ساده‌دلان چون پرهیزگار و از رذایل پاک باشند از بدن رها شده و به سعادت که درخور آنان است خواهند رسید. و ممکن است در آن حال از کمک و یاری جسمی که موضوع تخيلات آنان است بی‌نیاز نباشند. و ممتنع نیست که این جسم آسمانی یا چیزی همانند آن باشد. و ممکن است که این کار سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا از جهت پیوستگی و اتصال به همان سعادت که مخصوص عارفان است دست یابند.

اما تناسخ در اجسامی که از جنس پیشین آن باشد، محال است، و گرنه باید هر مزاجی اقتضا کند که نفسی بر آن افاضه شود، و يك نفس هم با تناسخ به آن پیوندد. پس باید برای هر حیوان دو نفس باشد. و سپس لازم نیست که هر فنا و نیستی به يك کون و هستی پیوندد؛ و نه آنکه عدد اجسام هستی یافته برابر نفوسی باشد که بدنی را ترك کرده‌اند؛ و نه آنکه تعداد نفوس رها شده باز هم مستحق يك بدن دیگر باشند که به آن پیوندد، یا در آن اتصال و پیوستگی همدیگر را منع

نمایند. سپس این را گسترش بده و از مطالبی که در جاهای دیگر در این باره گفته‌ایم یاری بخواه.

شرح و تفسیر

چون ابن سینا احوال نفوس کامل و مستعد کمال و جاهل معاد را بیان نمود، اکنون در این فصل می‌خواهد احوال نفوس ساده‌دلان را که اذهان آنان از کمال و ضد آن خالی است، شرح دهد.

جمعی از قدما گمان کرده‌اند از جهت آنکه بقای نفوس با صور مرتسمه است، بنا بر این نفوس ابلهان پس از مفارقت نفس از بدن فانی می‌گردد، چه این نفوس خالی از صورند. ولیکن دلایلی که بر اثبات بقای نفوس ناطقه بعد از مفارقت نفس از بدن اقامه شده است جملگی دلالت دارند بر اینکه نفوس ابلهان هم مانند سایر نفوس، بعد از مفارقت نفس از بدن باقی است و به همین جهت است که در خبر آمده: «اکثر اهل الجنة البته». بنا بر این اصل که نفوس ساده‌دلان باقی باشد این سؤال پیش می‌آید که بقای نفوس آنان به چه چیز است؟ جمعی بر آنند که نفوس ساده‌دلان پس از مفارقت نفس از بدن به کمک اجسام دیگر آسمانی یا غیر آسمانی بدون آنکه نفوس آن اجسام واقع شود، اندک اندک به کمال مطلوب خود خواهد رسید. ظاهراً همین عقیده مورد تأیید ابن سینا است که در این فصل به این عبارت آمده است: «و اما ابلهان یعنی ساده‌دلان چون پرهیزگار و از رذایل پاک باشند از بدن رها شده و به سعادت می‌رسند و به سعادت می‌رسند. و ممکن است در آن حال از کمک جسمی که موضوع تخیلات آنان است بی‌نیاز نباشند. و منتفع نیست که این جسم آسمانی یا چیزی همانند آن باشد. و ممکن است که این کار سرانجام باعث آمادگی نفوس آنان گردد تا از جهت پیوستگی به همان سعادت که مخصوص عارفان است دست یابند.»

گروه دیگر که به تناسخ عقیده دارند می‌گویند: این نفوس پس از مفارقت از ابدان به اجسام دیگری تعلق یافته و نفوس آنها خواهند شد. و این همان عقیده تناسخ است که ابن سینا در این فصل آن را بحدود دلیل باطل کرده است:

دلیل اول آنکه آمادگی هر بدنی برای پذیرفتن نفس مستلزم افاضه آن از جوهر مفارق به آن بدن است و در صورت تحقق تناسخ لازم می‌آید که يك بدن دارای دو نفس باشد؛ یکی نفس افاضه شده به بدن به وسیله جوهر مفارق و دیگر نفسی که به سبب تناسخ به بدن وارد شده است و این محال خواهد بود.

دلیل دوم آنکه پیوستن نفس تناسخ یافته به بدن دوم یا در حال تباهی بدن اول یا پیش از آن یا بعد از آن است. در صورت اول یا بدن دوم در همان حال حادث می‌شود یا آنکه قبلاً حادث شده است. بنا بر احتمال اول یا تعداد نفوس مفارق با تعداد بدنهای حادث شده مساوی است و یا آنکه تعداد نفوس بیشتر از ابدان و یا کمتر از آنها است.

در صورت اول که تعداد نفوس مفارق با تعداد بدنهای حادث شده یکی باشد لازم می‌آید که

فناى هر بدنى با هستى يافتن بدن ديگر قرين باشد و همچنين لازم مى آيد به تعداد بدنهای تباہ شده، بدنهای تازه‌ای حادث گردد، و هردو لازم، محال و ناممکن است.

در صورت دوم که تعداد نفوس بیشتر از ابدان باشد، نفوسی که در يك بدن جمع مى‌شوند يا در اتصال به آن ابدان مشابه و يا مختلفند. در صورت اول يا بايد همه با هم به بدن متصل گردند که لازمه اين احتمال تحقق يافتن نفوس متعدد در يك بدن است که محال مى‌باشد، و يا آنکه به واسطه ممانعت يکديگر هيچکدام به بدنى که مستعد پذيرفتن نفس است متصل نباشند و اين هم محال خواهد بود. و در صورتى که در استحقاق مختلف باشند لازم مى آيد که بعضیها متصل شده و بعضى ديگر متصل نشوند، و نتيجه اين فرض هم خلف است.

در صورت سوم که تعداد نفوس کمتر از تعداد ابدان باشد يا بايد يك نفس به چند بدن متصل گردد که محال است، يا بعضى بدنهای مستعد، بدون نفس بماند که آن هم ناممکن خواهد بود. و يا آنکه نفس به بعضى از بدنها متصل شود و براى بعضى ديگر هم نفس ديگر حادث گردد که به واسطه ترجيح بلامرجه اين صورت هم ناممکن و محال است.

و اگر نفس به بدنى متصل شود که آن بدن پيش از مفارقت اين نفس حادث شده است در اين صورت اين بدن يا نفس ديگرى دارد و يا آنکه نفس ديگرى ندارد. در صورت اول لازم مى آيد که يك بدن داراى دو نفس باشد و در صورت دوم لازم مى آيد بدنى که مستعد نفس است خالى از نفس بماند. چنانکه بيان کرديم هردو لازم محال و ناممکن خواهد بود.

هرگاه نفس به بدنى متصل شود که آن بدن بعد از مفارقت اين نفس حادث شده است بنا بر اين گوييم: جواز خالى بودن نفس از بدن در يك زمان موجب جواز آن در زمانهای ديگر است، بنا بر اين نيازى نخواهد بود که به تناسخ قائل شويم معذک بنا بر اين فرض يا اتصال نفس به بدن مشروط بمحدوث مزاج مستعدى است که در آن صورت لازم مى آيد نفس ديگرى هم با حدوث آن مزاج مستعد حادث گردد و نتيجه آن محالات گذشته است. و اگر اتصال نفس به بدن بمحدوث مزاجى مشروط نباشد لازم مى آيد که بدون مرجع اين اتصال به زمان خاص اختصاص يابد که آن هم محال و ناممکن است. ابن سينا در پايان همين فصل به اين عبارت: «ثم ايسط هذا...» به تمام اين اقسام اشاره کرده است.

الفصل الثامن عشر إشارة

اجل مبهج بشىء، هو الأول، بذاته؛ لأنه اشد الأشياء إدراكا، لأشد الأشياء كمالا، الذى هو برىء عن طبيعة الامكان والعدم. وهما منبعا الشر. ولا شاعل له عنه. والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما. والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج، إذا كانت الصورة، متمثلة من

وجه، كما تتمثل في الخيال. غير متمثلة من وجه، كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس، حتى يكون تمام التمثيل الحسي، للامر الحسي. فكل مشتاق فإنه قد نال شيئاً ما، و فاته شيء ما. و اما العشق فمعنى آخر. و الأول عاشق لذاته، معشوق لذاته؛ عشق من غيره، او لم يُعشق. ولكنه ليس لايعشق من غيره، بل هو معشوق لذاته، من ذاته، و من اشیاء كثيرة، غيره.

و يتلوه المبتهجون به، و بذواتهم، من حيث هم مبتهجون به، وهم الجواهر العقلية القدسية. فليس ينسب إلى الأول الحق، ولا إلى التالين من خُلص اوليائه القديسين، شوق.

وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين. فهم، من حيث هم عشاق، قد نالوا نیلاً ما، فهم ملذون. و من حيث هم مشتاقون، فقد يكون لأصناف منهم اذى ما، ولما كان الأذى من قبله، كان اذى لذیذاً. و قد يحاكي مثل هذا الأذى، من الأمور الحسية، محاكاةً بعيدة جداً، حال اذى الحكمة، والدغدة. فربما خيل ذلك شيئاً بعيداً منه. و مثل هذا الشوق مبداً حركة ما، فإن كانت تلك الحركة مُخلصة إلى النيل، بطل الطلب، و حقت البهجة. و النفوس البشرية، إذا نالت الغبطة العليا، في حياتها الدنيا، كان اجل احوالها، ان تكون عاشقة مشتاقة، لا تخلص عن علاقة الشوق، اللهم الا في الحياة الأخرى.

و يتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية، مترددة بين جهتي الربوبية، و السفالة على درجاتها.

ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة، التي لامفاصل لرقابها المنكوسة.

ترجمه

بزرگترین شادمانی نسبت به چیزی همان شادمانی واجب نخستین به ذات خویش است؛ زیرا که دریافت او از همه چیزها از جهت آنکه کاملتر از همه چیزهاست، شدیدتر است و به این سبب از طبیعت «امکان» و «نیستی» برکنار است. امکان و نیستی سرچشمه بدیهاست. و ذات واجب را در دریافت باز دارنده‌ای نیست. و عشق راستین همان شادمانی به دریافت حضرت ذات چیزی است. و شوق حرکت است به تمام کردن آن ابتهاج و شادمانی، به هنگامی که صورت از يك جهت متمثل باشد، چنانکه در قوه خیال تمثیل یافته است. و از جهت دیگر متمثل نباشد چنانکه اتفاق افتد که در حس متمثل نباشد تا به سبب شوق تمثیل حسی برای يك امر حسی کامل و تمام گردد. پس هر مشتاق به چیزی رسیده است، و به چیزی نرسیده است. ولی عشق چیز دیگر است. و واجب نخستین عاشق ذات خود و معشوق ذات خود می‌باشد؛ خواه دیگری معشوق او باشد یا نباشد. اما چنان نیست که معشوق دیگران واقع نشود بلکه او معشوق ذات خویش است از ذات خود و از طرف چیزهای بسیار دیگر.

و بعد از عشق واجب تعالی (از جهت کمال)، عشق و شادمانی جواهر عقلی است که به ذات واجب شادمانند و از جهت آنکه به ذات واجب شادمانند به ذات خود نیز شادمانند. و نسبت شوق به ذات واجب الوجود و به اوصالان پاک و خالص او (یعنی جواهر عقلی که تالی ویند) درست نیست.

بعد از این دو مرتبه، مرتبه عاشقان مشتاق است. و آنان از آن جهت که عشاقند، به چیزی

دست می‌یابند، پس لذت می‌برند. و از آن جهت که مشتاقان اصناف آنان را رنجی خواهد بود، و این رنج چون از طرف اوست، رنج لذتبخشی است. و این رنج را با تشبیه بعیدی می‌توان به رنج خارش و دغدغه مانند کرد. و چه بسا که رنج خارش و دغدغه چیز دوری از آن شوق را به نظر آورد. و چنین شوقی مبدأ حرکتی خواهد بود، و اگر این حرکت به رسیدن مطلوب انجامد، طلب، باطل می‌شود و شادمانی تحقق می‌یابد. و همین که نفوس بشری در زندگی دنیا به آن خوشی برین رسید بزرگترین حالاتش آن خواهد بود که عاشق مشتاق باشد و از بند شوق رها نشود، مگر در زندگی آخرت.

به دنبال این نفوس، نفوس دیگر بشری است که در میان دو سوی زندگی خداوندی (آن دنیا) و زندگی فرومایگی (این دنیا) با درجات مختلف آن متردد باشد. به دنبال این نفوس، نفوسی هستند که در جهان منحوس طبیعت فرو رفته‌اند و هرگز گردن آن نفوس از این بند رها نشود و آزادی نیابد.

شرح و تفسیر

چون ابن سینا در فصول گذشته احوال نفوس را بیان نموده و گفته است که نفوس در داشتن لذت و سعادت متفاوت و مختلفند، در این فصل می‌خواهد ترتیب جواهر عقلی را در شادمانی و عشق بیان نماید؛ به همین جهت در این فصل مراتب جواهر مجرد از ماده را از جهت کمال و نقص در داشتن لذت و ابتهاج به پنج مرتبه تقسیم می‌نماید:

نخستین مرتبه ابتهاج و شادمانی، مرتبه ذات واجب‌الوجود است که کاملترین مرتبه ابتهاج و شادمانی را در بر دارد؛ چه هر اندازه دریافت و ادراک کاملتر و شدیدتر باشد عشق به آن نیز کاملتر و شدیدتر است. بنابراین عشق حقیقی، شادمانی و ابتهاج به تصور حضور ذاتی است که همان ذات معشوق است. گاهی شوق و عشق با یکدیگر اشتباه می‌شوند، به همین جهت ابن سینا بعد از بیان نمودن نخستین مرتبه ابتهاج و شادمانی، شوق را تفسیر نموده و در این باره گفته است که: شوق تمام نمودن و کامل کردن این ابتهاج است، بنابراین شوق تصور نمی‌شود مگر آنکه معشوق از جهتی بالفعل و نمایان و از جهت دیگر پنهان و بالقوه باشد. ابن سینا با اثبات عشق حقیقی برای ذات واجب تعالی شوق را از آن نفی کرده است؛ چه تمام صفات کمالی که برای واجب تعالی ممکن است جملگی بالفعل برای وی حاصل می‌باشد، و به هیچ وجه در آن حالت منتظره‌ای نیست، و هیچ کمالی از آن فوت نشده است تا طالب و شایق آن کمال باشد. به این سبب دریافت واجب تعالی کاملترین دریافتهاست، و شادمانی او کاملترین شادمانی است، و واجب تعالی هم عاشق و هم معشوق ذات خویش است، چنانکه معشوق غیر خود نیز واقع می‌شود.

بعد از مرتبه واجب تعالی مرتبه عقول و جواهر عقلی است که به ذات واجب تعالی شادمانند و همچنین شادمانی آنها به ذات خود به سبب شادمانی به ذات واجب‌الوجود است، و به همان سبب که لفظ شوق بر واجب تعالی گفته نمی‌شد بر عقول مجرد از ماده هم اطلاق نمی‌شود؛ چه تمام

کمالات ممکن، بالفعل برای آنها حاصل است و دو جهت قوه و فعل در آنها متصور نیست. مرتبه سوم نفوس ناطقه فلکی و نفوس کامل انسانی است مادامی که در ابدان خود می‌باشند. این‌سینا برای این مرتبه و مراتب بعدی شوق و عشق هردو را ثابت کرده است. پیداست که در این مرتبه معشوق از جهتی برای نفوس هویدا و نمایان و از جهت دیگر ناپیدا و پنهان است. به‌اعتبار اول از حصول آن شادمان و ملتذ بوده و به‌اعتبار دوم به‌سبب آنکه شوق رسیدن به‌آن کمال را دارد، متألم و در رنج خواهد بود، ولی رنجی که تحمل آن برای نفوس گواراست، به‌این جهت این رنج لذت‌بخش را که يك امر معقول معنوی است به‌امر محسوس تشبیه کرده و گفته است: این رنج لذت‌بخش معنوی همانند خارش و دغدغه است با این تفاوت که رنج و لذت در خارش و دغدغه، حسی است در صورتی که لذت و رنج نفوس، عقلی می‌باشد. تفاوت دیگر آنکه رنج و لذت در خارش و دغدغه به‌سبب آنکه متعاقباً بر جسم عارض می‌شوند در وجود و حس متباینند در صورتی که رنج و لذت در نفوس به‌واسطه وجود شوق متحد و یکی می‌باشند. مرتبه چهارم، مرتبه متوسط نفوس بشری است که میان جهان مجرد و مادی و بین عالم بالا و جهان پست خاکی متردد است.

مرتبه پنجم مرتبه نفوس بشری است که در عالم طبیعت پست و جهان مادی فرو رفته و جدایی از آن ناممکن می‌باشد.

با توجه به‌مباحثی که این‌سینا درباره شایق و عاشق بیان نمود، عاشق عام و شایق خاص است و می‌توان گفت هر شایقی عاشق است ولی هر عاشقی شایق نیست.

الفصل التاسع عشر

تنبيه

فإذا نظرت في الأمور و تأملتها، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية كمالاته، و عشقا إراديا، أو طبيعيا، لذلك الكمال. و شوقا طبيعيا أو إراديا إليه إذا فارقته، رحمة من العناية الأولى على النحو الذي هي به عناية. فهذه جملة، و تجد في العلوم المفصلة لها، تفصيلا.

ترجمه

هرگاه به‌چیزها با دقت نگاه کنی، برای هر چیز جسمانی کمالاتی خواهی یافت که مخصوص آن است. و در او عشق ارادی یا طبیعی به‌سوی آن کمال خواهی یافت. و وقتی که از آن دور باشد يك شوق طبیعی یا ارادی به‌طرف آن دارد، این رحمتی از عنایت نخستین است به‌نوعی که بدان گونه عنایت است. این اجمالی بود که در کتابهای مفصل به‌تفصیل آن دست خواهی یافت.

شرح و تفسیر

در فصل گذشته ابن سینا عشق را برای تمام جواهر عقلی و شوق را برای نفوس سه گانه ثابت کرد. در این فصل می خواهد به اجمال بیان کند که عشق طبیعی و ارادی برای سایر نفوس و قوای جسمانی ثابت است، و تفصیل این مطلب را به علوم مفصل که کمالات نخستین و دومین را برای تمام اجسام بسیط و مرکب ثابت کرده اند، احاله کرده است. ابن سینا در این زمینه رساله ای تصنیف کرده و در آن وجود عشق را در تمام کاینات بیان داشته است.

النمط التاسع فی مقامات العارفين

ترجمه

نمط نهم در بیان مقامات عرفا است

شرح و تفسیر

این نمط از دقیق‌ترین و مهمترین قسمتهای کتاب *اشارات* است. در تأیید این نکته کافی است به سخن امام فخر رازی، شارح و منتقد معروف *اشارات* استناد کنیم که می‌گوید: «این باب مهمترین و با ارزش‌ترین مطالب این کتاب است چرا که ابن‌سینا در آن علوم و معارف صوفیه را به‌نحوی مرتب نموده است که پیش از او کسی چنین نکرده و بعد از او نیز کسی بر آن نیفزوده است»^۱

الفصل الأول تنبیه

إن للعارفين مقامات و درجات یخصون بها وهم فی حیاتهم الدنیا، دون غیرهم، فكانهم وهم فی جلايب من ابدانهم، قد نضوها و تجردوا عنها، إلى عالم القدس. ولهم امور خفية فيهم، و امور ظاهرة عنهم. يستنكرها من ينكرها. و يستكبرها من يعرفها. و نحن نقصها عليك.

و إذا قرع سمعك فیما یقرعه، و سرد عليك فیما تسمعه، قصة لسلامان و ايسال، فاعلم ان «سلامان» مثل ضرب لك، وان «ايسالا» مثل ضرب لدرجتك فی العرفان إن كنت من اهله. ثم حل

(۱) «ان هذا الباب اجل ما فی هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفیه ترتیباً ماسبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده». امام فخر رازی. شرح *اشارات*. چاپ سنگی تهران - اول نمط نهم ص ۲۱۳.

الرمز إن اطقت.

ترجمه

عارفان، در زندگی دنیوی، دارای مقامات و درجاتی هستند که مخصوص آنان است و در غیرانان یافت نمی‌شود، گویی عرفا در حالتی که درون پوشش تنهای خویش قرار دارند، آنها را از خود کنده و به‌عالم قدس و مجرد قدم نهاده‌اند. عارفان از اموری که در نزد آنان سری و نهان است و از اموری که از آنان ظاهر و پدیدار می‌گردد، برخوردارند. آن کس که ناآشنا و منکر این امور است، بدانها واقعی نمی‌نهد. و آن کس که واقف و آشنای این امور است، آنها را بزرگی می‌شمارد. و ما قصه آن مقامات را بر تو می‌خوانیم.

هرگاه داستان سلمان و ابدال به‌گوش تو رسید و کسی آن داستان را برایت نقل کرد، توجه داشته باش که سلمان ضرب‌المثلی است برای تو و ابدال ضرب‌المثل درجه تو در عرفان است، اگر از اهل عرفان هستی. پس اگر می‌توانی رمز را حل و بیان کن.

شرح و تفسیر

این سینا در نمط هشتم از ابتهاج و سرور موجودات برحسب کمالات و مراتب خاص آنها، سخن گفت. اکنون در نمط نهم از احوال اهل کمال از نوع انسان و از کیفیت ترقی آنان در مدارج سعادت و از اموری که در طی درجات مختلف برای آنان حاصل می‌شود، سخن می‌گوید. این سینا در این تنبیه می‌گوید: عارفان به‌برکت نفوس کامل خود، از شوائب مادی مجرد یافته‌اند. آنان از امور سری یعنی مشاهدات ویژه و از امور آشکار یعنی کرامات برخوردارند. سپس این سینا می‌گوید: اگر داستان رمزی سلمان و ابدال را شنیدی، سعی کن که آن را حل کنی. و بدان که منظور از سلمان نفس آدمی و معنی ابدال درجه عرفانی نفس است. این سینا رساله‌ای به‌نام سلمان و ابدال نوشته است و در رساله قضا و قدر خود نیز به این قصه اشاره کرده است.*

الفصل الثانی

تنبیه

المعرض عن متاع الدنيا و طيباتها يخص باسم «الزاهد». و المواظب على فعل العبادات، من القيام و الصيام و نحوهما، يخص باسم «العابد». و المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره، يخص باسم «العارف». وقد يتركب بعض هذه مع بعض.

ترجمه

«زاهد» نام خاص کسی است که از متاع و خوشیهای زندگی اعراض و دوری کند. و «عابد» نام

خاص کسی است که به انجام عبادات مانند قیام و صیام و امثال آنها مواظبت نماید. و «عارف» نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سرّ خود، برخوردار باشد. و گاهی بعضی از اینان با بعضی دیگر ترکیب حاصل می‌کند.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این تنبیه زاهد و عابد و عارف را اجمالاً تعریف می‌کند. طالب حق نخست باید زهد ورزد و موانع را از پیش بردارد. سپس کارهایی که او را به هدف نزدیک می‌سازد انجام دهد و به عبادت بپردازد. و وقتی به هدف رسید، نخستین درجه از درجات نیل به حق همانا معرفت است. بنا بر این ابن سینا در این تنبیه احوال طالبان حق را در سه عنوان مذکور (زهد، عبادت و عرفان) خلاصه کرده است و در آخر می‌گوید: هر یک از احوال مذکور گاهی تنها و گاهی همراه با حالت یا حالات دیگر به صورت مرکب، در اشخاص پیدا می‌شوند.

الفصل الثالث

تنبیه

الزهد عند غیر العارف معامله ما، کانه یشتري بمتاع الدنيا، متاع الآخرة. و عند العارف تنزه ما، عما يشغل سره عن الحق، و تکبر علی کل شیء غیر الحق. و العبادة عند غیر العارف معامله ما، کانه يعمل فی الدنيا لأجرة یاخذها فی الآخرة، هی الأجر و الثواب. و عند العارف رياضة ما، لهیمة و قوای نفسه المتوهمة و المتخیلة، لیجرها بالتعویذ عن جناب الغرور، إلی جناب الحق. فتصیر مسالمة للسر الباطن، حینما یستجلی الحق لا تنازع. فیخلص السر إلی الشروق الساطع، و یصیر ذلك ملكة مستقرة، كلما شاء السر اطلع إلی نور الحق غیر مزاحم من الهمم، بل مع تشبیع منهاله، فیکون بکلیته منخرطاً فی سلك القدس.

ترجمه

زهد نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی در برابر کالای دنیوی، کالای اخروی می‌خرد. اما زهد نزد عارف نوعی تنزه و پاکی از چیزهایی است که سرّ و درون او را از حق باز می‌دارد و تکبر و بی‌اعتنایی است بر هر چیزی که غیر حق است.

عبادت نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همتها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با تعویذ و خودادن آنها را از [دام] غرور به سوی حق بکشاند. و در نتیجه همتها و قوای مذکور با سرّ و باطن او هنگام برخورداری از جلوات حق، سازگار و نامنازع می‌گردند. و

سرّ و درون او به‌سوی شروق و پرتوهای جلوه‌گر رها می‌شود، و این حالت ملکه‌ی مستقر و راسخ می‌گردد به‌گونه‌ای که هرگاه سرّ و درون او بخواهد بدون مزاحمت همتهای بلکه با یاری آنها، به‌نور حق دست می‌یابد و او به‌تمامیت خود در این قدس در می‌آید.

شرح و تفسیر

این سینا در تنبیه قبلی به‌وجود ترکیب حالات سه‌گانه زهد، عبادت و عرفان، اشاره کرد. در این تنبیه می‌گوید: زهد و عبادت برای عارف و غیرعارف یکسان نیست، زیرا زهد و عبادت برای غیر عارف نوعی معامله است و می‌خواهد پاداش بگیرد. اما زهد عارف، در حالتی که متوجه حق است و از غیر حق اعراض کرده، تنزّه از چیزهایی است که او را از حق باز می‌دارد، و در حالتی که از غیر حق به‌حق پرداخته، تکبر و تحقیر غیرحق است.

عبادت عارف عبارت از ریاضت دادن همتهای و قوّه و همی و خیالی اوست، زیرا همتهای او منشأ اراده‌های اوست. و اگر این همتهای و قوای متوهمه و متخیله مانع سرّ باطن او نشوند و سازگار باشند، اتصال به‌حق برای او ملکه‌ی راسخ می‌شود و در جرگه عالم قدس در می‌آید.

الفصل الرابع إشارة

لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده، بامر نفسه، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه، و بمعاوضة و معارضة تجريان بينهما، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم، لو تولاه بنفسه لاذحم على الواحد كثير، و كان مما يتعسر إن امكن. و جب ان يكون بين الناس معاملة و عدل، يحفظه شرع، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه. و جب ان يكون للمحسن و المسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير. فوجب معرفة المجازي، و الشارع، و مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة. ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود، و كررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير. حتى استمرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. ثم زيد لمستعملها بعد النفع العظيم في الدنيا، الأجر الجزيل في الآخرة. ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها، فيما هم مولون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة، ثم إلى الرحمة، و النعمة، تلحظ جنابا تبهرك عجائبه. ثم أقم، و استقم.

ترجمه

چون انسان به‌گونه‌ای نیست که به‌تنهایی و مستقلاً کار خود را انجام دهد، مگر با همکاری کسی دیگر از همنوع خود و با معارضة [تبادل کار با کار مشابه] و با معاوضه‌ای که میان آنان

جریان پیدا می‌کند و هریک باری را از دوش هم‌نوع برمی‌دارد، چه آنکه اگر يك نفر عهده‌دار هرکاری باشد لازم آید که کار بسیار بريك نفر روی آورد که در صورت امکان نیز دشوار است. از این رو، باید میان مردم داد و ستد و عدالت باشد و شریعتی که به‌وسیله يك شارع آورده شده حافظ آن عدالت باشد، و این شارع باید به‌گونه‌ای باشد که تنها او شایسته اطاعت باشد؛ یعنی به‌طور ویژه و اختصاصی دارای نشانه‌ها و آیاتی باشد که آشکار گردد که او از سوی خداست. و باید نیکوکار و بدکار نزد خداوند جزا و پاداش داشته باشند. بنا براین معرفت مجازات‌کننده و شارع واجب است و با معرفت باید عاملی همراه باشد که معرفت را حفظ کند و نگذارد فراموش شود. از این رو عبادت که یادآورنده معبود است فرض و واجب گردید و تکرار این عبادت بر مردم فرض گردید تا یاد خداوند با تکرار حفظ شود. و در نتیجه دعوت به‌عدل که برپادارنده حیات نوع بشر است استمرار یابد. سپس به‌آنان که در انجام کارها به چنین روشی خو گرفته‌اند علاوه بر فایده بزرگ دنیوی، پاداش گرانقدری در آخرت داده خواهد شد. آنگاه برای کسانی که مطابق شرع عمل می‌کنند منفعتی که خاص آنان است، در آنچه که روی آنان به‌سوی آن است، افزوده شده است. پس بنگر بدین حکمت و بدین نعمت و رحمت تا آستان حق را ملاحظه کنی که عجایب آن ترا خیره سازد. پس به‌پا دار شرع را و توجه خود را به‌سوی حق مستقیم دار.

شرح و تفسیر

این سینا در تنبیه گذشته اشاره کرد که زهد و عبادت غیر عارف به‌خاطر مزد و پاداش است. در این اشاره به اثبات مزد و پاداش و نبوت و شریعت می‌پردازد و به‌چهار اصل تکیه می‌کند:

- ۱- انسان در زندگی به‌سایر هم‌نوعان خود نیازمند است و بالطبع اجتماعی و مدنی است.
- ۲- اجتماع مردم به‌داد و ستد و عدالت مبتنی است که قانون و شرع حافظ آن عدالت است.
- ۳- شرع باید واضح و شاری داشته باشد که به‌خاطر مجهز بودن او به‌معجزات مورد قبول همگان باشد.
- ۴- برای جلوگیری از مخالفت شرع ثواب و عقاب اخروی و معرفت ثواب‌دهنده و عذاب‌دهنده لازم است. همچنین یادآوری مستمر این معرفت لازم و واجب است. از این رو، عبادت مکرر در اوقات متوالی، مانند نماز و روزه و غیر اینها، واجب است.

الفصل الخامس

إشارة

العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه. و تعبده له فقط، و لأنه مستحق للعبادة، و لأنها نسبة شريفة إليه. لا لرغبة أو رهبة. وإن كانتا، فيكون المرغوب فيه أو المرهوب منه، هو الداعي، وفيه المطلوب، و يكون الحق ليس الغاية، بل الوسيلة إلى شيء غيره

هو الغاية، وهو المطلوب دونه.

ترجمه

عارف حق نخستین را می‌خواهد نه برای چیزی غیر از حق و هیچ چیز را بر شناخت وی برتر نمی‌نهد. و او را تنها برای او می‌پرستد، زیرا حق اول شایسته پرستش است، و برای آنکه عبادت نسبت شریفی است به حق اول. و این طلب و اراده عارف به خاطر امید و بیم نیست. و اگر امید و بیم هدف باشد لازم می‌آید که شیء مورد امید و شیء مورد بیم برانگیزنده و مطلوب باشد، و حق هدف نباشد بلکه واسطه برای چیزی باشد که آن چیز هدف و مطلوب باشد نه حق اول.

شرح و تفسیر

ابن سینا می‌گوید: هدف عارف فقط حق تعالی است. و اگر اراده عارف به غیر حق تعلق بگیرد، آن نیز فقط به خاطر حق است. حتی عرفان بالذات مطلوب عارف نیست بلکه به خاطر حق است و تنها حق هدف بالذات عارف است. و امید به چیزی یا ترس از چیزی در اراده و عبادت عارف مؤثر نیست، و گر نه حق بالذات هدف نخواهد بود بلکه واسطه خواهد بود.

الفصل السادس إشارة

المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه؛ فإنه لم يطعم لذة البهجة به، فيستطعمها؛ إنما معارفته مع اللذات المَخْدَجَة، فهو حنون إليها غافل عما وراءها. و ما مثله بالقياس إلى العارفين، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرس عليها البالغون، و اقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب، صاروا يتعجبون من أهل الجِد، إذا أזורوا عنها، عائفين لها، عاكفين على غيرها. كذلك من غصّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق، اعلق كفيه بما يليه من اللذات، لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره، و ما تركها إلا ليستأجل اضعافها. و إنما يعبد الله تعالى و يطيعه، ليخوله في الآخرة شبعه منها، فيُبْعَث إلى مطعم شهى، و مشرب هنى، و منكح بهى. و إذا بُعِث عنه فلا مطعم لبصره في أولاه و أخراه، إلا إلى لذات قبحه، و ذبذبه. و المستبصر بهداية القدس في شجون الايثار، قد عرف اللذة الحق؛ و ولى وجهه سمتها، مسترحماً على هذا الماخوذ عن رشدته إلى ضده، و إن كان ما يتوخاه بكده، مبدولاً بحسب وعده.

ترجمه

کسی که واسطه بودن حق را روا می‌داند، از جهتی مورد رحمت است؛ چه آنکه او طعم لذت

اینهاج و سرور به حق را نچشیده تا آن را بزرگ شمارد و خواستار آن باشد؛ او فقط با لذات ناقص آشنا است و به این لذات ناقص اشتیاق دارد، و از غیر آنها غافل است. مثل او نسبت به عارفان مثل کودکان نسبت به افراد کامل و کارآزموده است، چه آنکه آنان وقتی که از لذات مورد توجه سالمندان غفلت می کنند و منحصرأ به لذات بازی می پردازند، از اهل جد [سالمندان] که از لذات بازی در می گذرند و اعراض می کنند و به غیر آنها می پردازند، تعجب می کنند. همچنین کسی که در اثر نقص چشم از مشاهدۀ بهجت حق ناتوان است (به لذتهای دروغین پایبند می شود) و با ناراحتی آنها را در دنیا ترك می کند فقط برای آنکه چند برابر آنها را در آینده به دست آورد. او خدا را فقط برای این می پرستد که در آخرت به قدر کافی از آنها بهوی ارزانی دارد و (به هنگام برانگیختن) به طعام لذیذ و نوشابه گوارا و زنان زیبا دست یابد. برای او چشم داشتی در دنیا و آخرت جز لذات شکم و پایین تنه نیست. و آن کس که با هدایت قدس (و جهان مجرد بینا شده است) از لذت حق با خبر است؛ او روی خود را به سمت آن متوجه ساخته و به آن کس که از رشد و هدایت حق باز داشته شده و به غیر و ضد او توجه کرده با دلسوزی می نگرد، هر چند که آنچه را که غیر عارف با تلاش خود می طلبد، بر حسب وعده حق بهوی داده خواهد شد.

شرح و تفسیر

این سینا در این اشاره می گوید: کسی که خدا را واسطه کسب چیز دیگر قرار می دهد معذور است، زیرا در او نقص ذاتی وجود دارد و نمی تواند بهجت حق را دریابد، از این رو به لذات جسمانی چشم دوخته و جز این لذات چیز دیگری نمی خواهد. و خداوند بر حسب وعده ای که داده در آخرت او را از لذات حسی برخوردار خواهد ساخت.

در نمط هشتم به کیفیت پاداش افراد ناقص در آخرت اشاره شد. این سینا در آنجا گفت که ممکن است نفوس ابلهان به اجسامی تعلق گیرد که موضوعات تخیل آنان بوده است. و در آنجا از سعادت افراد ناقص چنین تعبیر کرد: سعادت آنانی که لایق آنان است.

اما عارف از لذات وصول به حق با خبر است و روی خود را از لذات جسمانی برگردانیده و به بهجت حق و بهسوی حق متوجه است. و کسانی که به لذات جسمانی چشم دوخته اند، در نظر عارف همچون کودکانی می باشند که از کارهای جدی به بازی پرداخته اند.

الفصل السابع

إشارة

اول درجات حرکات العارفين ما يسمونه هم الارادة و هو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني. او الساكن النفس إلى العقد الايماني، من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سره إلى

القدس، لينال من رُوح الاتصال. فما دامت درجته هذه فهو مريد.

ترجمه

نخستین درجه حرکات و سلوک عارفان، آن چیزی است که خود عارفان آن را «اراده» می‌نامند، و آن چیزی است که بر کسی که با یقین برهانی مستبصر شده یا با ایمان قلبی تصدیق پیدا کرده عارض می‌گردد. و آن میل و رغبت و چنگ زدن به بند استوار است، و در نتیجه سر و باطن او به عالم قدس حرکت می‌کند تا به روح اتصال برسد. و چندی که درجه او این است، او «مريد» خوانده می‌شود.

شرح و تفسیر

ابن سینا از این اشاره به بعد به بیان احوال عرفا در سیر و سلوک مبادرت نموده و در یازده فصل به ترتیب، مقامات آنها را شرح داده است و در این فصل به نخستین درجه سلوک عارفان یعنی «اراده» پرداخته است و می‌گوید: خود عرفا نخستین مرحله حرکات و سلوک خود را «اراده» می‌نامند. و اراده یعنی میل به تشبث و توسل به عروۃ الوثقی و بند محکم الهی پس از تصدیق، خواه تصدیق برهانی باشد یا ایمانی. و چندی که عارف در این مرحله است «مريد» خوانده می‌شود.

ابن سینا در نمط سوم برای حرکت ارادی حیوانی، مبادی چهارگانه ادراک، شوق، عزم، و تحریک عضلات را بر شمرده است، ولی حرکتی که در این نمط مورد گفت و گو است از جهت آنکه ارادی است و حیوانی نیست، از مبادی چهارگانه فوق دارای سه مبدا است: یکی ادراک و دریافت کردن که از آن به «استبصار و عقد ایمانی» تعبیر شده است. و مبدا دوم و سوم از جهت آنکه نفس عارف دارای سکینت است با هم اختلافی ندارند به شوق و عزم (اراده) اطلاق شده است. و به واسطه جسمانی نبودن این حرکت مبدا چهارم که تحریک عضلات به وسیله اعضاست در آن متصور نیست.

الفصل الثامن إشارة

ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة. والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول، تحية مادون الحق عن متن الايثار. والثاني، تطويع النفس الأمانة، للنفس المطمئنة، لتنجذب قوى التخيل والوهم، إلى التوهيمات المناسبة للأمر القدسي؛ منصرفة عن التوهيمات المناسبة للأمر السفلي. والثالث، تلطيف السر للتنبيه. والأول يعين عليه الزهد الحقيقي. والثاني يعين عليه عدة أشياء: العبادة المشفوعة

بالتفكر. ثم الأبحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحْن به من الكلام، موقع القبول من الأوهام. ثم نفس الكلام الواعظ، من قائل ذكى بعبارة بليغة، و نغمة رخيمة، وسمت رشيد. و اما فقرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف، والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق، ليس سلطان الشهوة.

تبرجمه

سپس او به ریاضت نیازمند است. و ریاضت متوجه سه هدف است: اول، دور ساختن غیر حق از راه حق. دوم، تابع ساختن نفس اماره به نفس مطمئنه تا قوای تخیل و وهم به سوى توهّمات مناسب با امر قدسی کشیده شوند و از توهّمات مناسب جهان زیرین و خاکی روی گردان شوند. سوم، لطیف ساختن درون برای تنبه و آگاهی. زهد حقیقی به هدف اول یاری می کند. و چند چیز به هدف دوم کمک می کند: عبادت همراه با فکرت. نغمه هایی که قوای نفس را به کار می گیرند و موضوع نغمه هایشان را مورد قبول اوهام می سازند. و سپس خود سخن پندآموز از گوینده ای پاک یا عبارت بلیغ و نغمه ای خوش و به طریق روشن و اقناع کننده. اندیشه باریک و عشق پاک که شمایل معشوق، نه سلطان شهوت در آن حکم کند، به هدف سوم یاری می کند.

اشرح و تفسیر

در این اشاره از نیاز مرید به ریاضت و از هدفهای سه گانه ریاضت سخن رفته است. هدف عالی از ریاضت همانا نیل به کمال حقیقی است و این نیل، به زوال موانع بستگی دارد. و موانع یا خارجی است و یا درونی. بنا براین هدف اول ریاضت از میان برداشتن موانع خارجی است، و هدف دوم از بین بردن موانع داخلی است، و هدف سوم ریاضت، تلطیف درون و آماده ساختن آن برای پذیرفتن امور الهی است. ابن سینا به اموری که به هدفهای مذکور یاری می کنند به تفصیل اشاره کرده است.

الفصل التاسع

إشارة

ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والريضة حدّاً، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه، لذیذة كانها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه. و هو المسمى عندهم «أوقاتاً». وكل وقت يكتنفه وجدان: وجد إليه، و وجد عليه. ثم إنه لتكثر عليه هذه القواشي، إذا امعن فى الارتياض.

ترجمه

وقتی که اراده و ریاضت مرید را به حدی رسانید، خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذیذند و گویی آنها برقهایی هستند که به‌سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌گردند. این حالت نزد عارفان «اوقات» نامیده می‌شود. هر «وقتی» در میان دو وجد قرار دارد. وجدی قبل از آن وقت و وجدی بعد از آن. و هرگاه او در ریاضت فرو رود، حالات و غواشی (پرده‌ها) مذکور بیشتر می‌گردد.

شرح و تفسیر

در این اشاره نخستین درجات وجدان و اتصال بیان شده است و این پیوستگی به‌حق پس از حصول قدری استعداد حاصل از اراده و ریاضت فراهم می‌گردد و با افزایش استعداد و آمادگی، افزایش می‌یابد، و نام آن «وقت» است که میان دو وجد واقع شده است، یکی وجدی به‌سوی حق، و دیگر وجدی از حق.

الفصل العاشر إشارة

ثم إنه ليتوغل في ذلك، حتى يغشاه في غير الارتياض. فكلمة لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس، يتذكر من امره امراً، فغشيه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء.

ترجمه

باید که در این حال زیاد فرو رود تا مستغرق شود تا این که در غیر حالت ریاضت نیز به‌وی اتصال دست دهد. پس هرچه را می‌بیند از آن باز می‌گردد و به‌استان قدس روی می‌آورد و از یک چیز به‌یاد چیز دیگر می‌افتد و حالتی بر وی عارض می‌گردد، و گویی حق را در هر چیزی می‌بیند.

شرح و تفسیر

ابن‌سینا می‌گوید: اتصال به‌جناب حق وقتی ملکه شد، در غیر حالت ریاضت نیز حاصل می‌گردد و بدون آمادگی قبلی نیز روی می‌دهد و در هر چیزی جلوه حق را مشاهده می‌کند.

الفصل الحادی عشر إشارة

و لعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيته، ويزول هو عن سكينته، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره. فإذا طالت عليه الرياضة، لم تستفزه غاشية، و هدى للتلبيس فيه.

ترجمه

شاید تا این حد، آن احوال براو چیره می‌شوند و قرار و آرامش او از میان می‌رود و همنشین او به یقرااری او اطلاع پیدا می‌کند. و وقتی ریاضت به طول انجامید حالت عارضه او را بیقرار نمی‌سازد و خود او [برای دوری از ریا] سعی می‌کند که حال خود را بیوشاند و مردم را بفریید و کتمان کند.

شرح و تفسیر

وقتی چیزی ناگهانی برای شخص پدیدار شود او را بیقرار می‌سازد، زیرا انسان آماده پذیرش آن نیست. اما اگر پس از تکرار آن حالت انسان با آن مانوس گردد بیقراراری مرتفع می‌شود. عارف تلاش می‌کند که کسی از حالات او با خبر نشود تا مبدا ریا پیش آید از این رو تلبیس و فرب دیگران پیش می‌آید تا حال وی پوشیده بماند و کسی از حال او با خبر نشود.

الفصل الثانی عشر إشارة

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً، ينقلب له وقته سكينه. فيصير المخطوف، مالوفاً. والوميض، شهاباً بيناً. و تحصل له معارفه مستقرة، كأنها صحبة مستمرة، و يستمتع فيها بهجته. فإذا انقلب عنها، انقلب حيران أسفاً.

ترجمه

آنگاه ریاضت او را به جایی می‌رساند که «وقت» او مبدل به «سکینت» و آرامش می‌گردد. و امر گنرا، مالوف و مانوس می‌شود. و يك تابش ضعیف به شهاب روشن مبدل می‌گردد. و برای او شناختن پایدار حاصل می‌شود که گویی همیشه همراه اوست، و از بهجت و سرور آن لذت می‌برد. و وقتی از آن وضع بیرون می‌آید، حیران و متأسف می‌شود.

شرح و تفسیر

ابن سینا می گوید: سالک به برکت ریاضت پیش می رود و بمحدی می رسد که گویی مصاحبت و معارفه مستمر فراهم شده است. و دیگر حالات او گذرا نیست بلکه دوام دارد و سرور او از این وضع زیاد است. اما همین که آن حالت را از دست داد میوهوت و متأسف می شود.

الفصل الثالث عشر إشارة

ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به. فإذا تغلغل في هذه المعرفة، قل ظهوره عليه، فكان هو، و هو غائب، حاضراً. و هو ظاعن، مقيماً.

ترجمه

شاید او تا این حد آن حال برایش ظاهر شود. اما وقتی او در این آشنایی و شناسایی مستغرق شد، ظهور آن حال بر وی کمتر می شود و او در حالتی که غایب است، حاضر به نظر می رسد. و در حالتی که در سیر و حرکت است، ایستاده به نظر می رسد.

شرح و تفسیر

سالک قبل از این مقام حالات خود را در بدن خود ظاهر می ساخت و معلوم بود که چه وقتی چه حالاتی دارد. اما در این مقام کمتر معلوم می شود که وضع او چگونه است. مثلاً همنشین او می بیند که او نزد وی نشسته در حالتی که او در حالت اتصال با آستان حق است و این همنشین از حال درون او بی اطلاع است.

الفصل الرابع عشر إشارة

و لعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعرفة أحياناً. ثم يتدرج إلى أن تكون له، متى شاء.

ترجمه

شاید این آشنایی و شناسایی تا این حد فقط گاهگاهی برای او میسر می شده است. سپس تدریجاً به گونه ای شده که هر وقت بخواهد برای او میسر و فراهم است.

شرح و تفسیر

در اینجا به پیشرفت عارف در امر اتصال به حق اشاره شده است که رفته رفته به حدی رسیده که هروقت بخواهد به اتصال و نیل به آستان حق دسترسی دارد.

الفصل الخامس عشر

إشارة

ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة، فلا يتوقف امره، إلى مشيئة، بل كلما لاحظ شيئاً، لاحظ غيره، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار. فيسبح له تعريج عن عالم الزور، إلى عالم الحق، مستقر به، و يحتف حوله الغافلون.

ترجمه

سپس این رتبه پیش می رود و کارش به خواست او متوقف نمی گردد بلکه هر چیز را که ملاحظه می کند چیز دیگری را در آن می بیند، هر چند این ملاحظه او برای عبرت نباشد. و پس از جهان دروغین به جهان راستین بالا می رود و در آن حال استقرار می یابد، در حالی که بیخبران در پیرامونش گرد آمده اند.

شرح و تفسیر

این سینا حرکت سالک را در یکی از مراحل سلوك بیان می کند که وقتی اتصال او به عالم قدس افزایش یافت، بدون آنکه بخواهد از هر چیزی به حق منتقل می شود و در جهان باطل جلوه حق را مشاهده می کند و اتصال به حق دوام می یابد. و آنان که در اطراف او هستند از این امر غافلند.

الفصل السادس عشر

إشارة

فإذا عبر الرياضة إلى النيل، صار سره مرآة مجلوة، محاذياً بها شطر الحق، و درت عليه اللذات العلى. و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق. و كان له نظر إلى الحق، و نظر إلى نفسه، و كان بعد متردداً.

ترجمه

وقتی که ریاضت به نیل تبدیل شد، درون او آئینه جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به سوی حق است و لذات عالی براو فرو می‌ریزند. و او به خودی خود شادمان است، زیرا حق در خود او هست. و او نظری به حق و نظری به خود دارد و هنوز مردد است.

شرح و تفسیر

وقتی ریاضت به پایان رسید و سالک به حق واصل گردید، درون او آئینه حق می‌گردد و لذات حقیقی به وی می‌رسد و او از خود مسرور است، زیرا اثر حق در درون او هست. با این حال او میان نظر به حق و نظر به خود مردد است و هنوز وصول تام تحقق نیافته است.

الفصل السابع عشر إشارة

ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة، لا من حيث هي بزيتها. وهناك يحق الوصول.

ترجمه

سپس از خود غافل می‌شود و فقط آستان حق را می‌بیند. و اگر خود را ببیند، از جهت آن است که ملاحظه کننده و بیننده است نه از جهت آنکه آرایشی دارد. و در اینجا وصول تحقق می‌یابد.

شرح و تفسیر

این آخرین درجات سلوك به سوی حق است که درجه وصول تام نامیده می‌شود. و پس از آن درجات سلوك در حق است. در مقام وصول تام ترددی که در مرحله پیش بود از میان می‌رود و بیرون شدن از خود و وصول به حق میسر می‌گردد و درجات سلوك پایان می‌یابد و درجات وصول آغاز می‌شود.

الفصل الثامن عشر تنبيه

الالتفات إلى ما تنزه عنه، شغل. والاعتداد بما هو طوع من النفس، عجز. والتبهيح بزينة الذات،

من حیث می‌الذات و إن كان بالحق، تیه. و الاقبال بالکلیة علی الحق خلاص.

ترجمه

توجه به آنچه که از آن اجتناب و تنزه حاصل شده، خود نوعی اشتغال به غیر حق است. و توجه به آنچه که پیروی و اطاعت از نفس است، عجز و ناتوانی است. و بالیدن به آرایش خود از آن لحاظ که خود است، هر چند که به سبب حق باشد گمراهی و سرگردانی است. و روی آوردن با تمام وجود به حق رهایی و رستگاری است.

شرح و تفسیر

ابن سینا پس از فراغ از درجات سلوک می‌خواهد نشان دهد که همه درجات قبل از وصول نسبت به درجه وصول ناقص هستند؛ مثلاً زهد که تنزه از غیر حق است خود اشتغال به غیر حق است؛ و عبادت که تابع ساختن نفس امّاره به نفس مطمئنه است، بیانگر عجز و ناتوانی نفس انسانی است؛ و ابتهاج و سرور از خویش، هر چند که پای حق در میان باشد، مستلزم تردد است. و رهایی از همه اینها با وصول تام میسر می‌باشد.

الفصل التاسع عشر إشارة

العرفان مبتدیء من: تفریق، و نفی، و ترك، و رفض، ممعن فی جمع، هو جمع صفات الحق، للذات المریدة بالصدق، منته إلى الواحد، ثم وقوف.

ترجمه

عرفان از تفریق (جداسازی ذات از شواغل)، نفی (تکاینیدن و دست برداشتن بر آثار آن شواغل)، ترك (رها کردن همه چیز) و رفض (در گذشتن) آغاز می‌شود؛ و در جمع عمق پیدا می‌کند که عبارت است از جمع شدن صفات برای ذات مرید صادق، و به واحد ختم می‌شود و آنگاه ماندن و ایستادن است.

شرح و تفسیر

ابن سینا همه مقامات عارفان را در این تنبیه جمع کرده است. کلیه درجات در تزکیه و تحلیه جمعد که اولی سلبی و دومی ایجابی است. تزکیه چهار مرتبه دارد: تفریق یعنی جداسازی ذات از شواغل؛ نفی یعنی تکاینیدن آثار اموری که آدمی را از حق باز می‌دارد؛ ترك طلب کمال برای

خود؛ و در آخر رفض ذات و بی‌توجهی به‌خود.
 درجات تحلیه در فصل بعدی خواهد آمد که در اثر آنها عارف متخلق به اخلاق خداوندی
 می‌شود و سپس به وحدت می‌رسد و آنگاه مقام وقوف است، چنانکه هاتف گوید:
 تا بهجایی رساندت که یکی از جهان و جهانیان بینی
 با یکی عشق ورز از دل و جان تا به عین‌الیقین عیان بینی
 که یکی هست و هیچ نیست جز او
 وحده لاله الاهو

الفصل العشرون إشارة

من أثر العرفان للعرفان، فقد قال بالثانی. و من وجد العرفان كانه لا یجده، بل یجد المعروف به،
 فقد خاض لجة الوصول. و هناك درجات لیست اقل من درجات ما قبله. اثرنا فیها الاختصار، فإنها
 لا یفهمها الحدیث، ولا تشرحها العبارة. ولا یكشف المقال عنها، غیر الخیال. و من احب ان یتعرفها،
 فلیتدرج إلى ان یصیر: من اهل المشاهدة، دون المشافهة، و من الواصلین الی العین، دون
 السامعین للآثر.

ترجمه

هرکس عرفان را برای خاطر عرفان برگزیند بمدومی قائل شده است. و هرکس عرفان را
 بیابد به گونه‌ای که گویی آن را نیافته بلکه معروف و حق را یافته است، او در اقیانوس وصول
 غوطه‌ور است. در اینجا درجاتی است که کمتر از درجات ماقبل آن نیست. ما در اینجا به اختصار
 بسنده کردیم، زیرا سخن از فهم آنها عاجز و عبارت از شرح آنها ناتوان است. و جز خیال چیز
 دیگری نمی‌تواند پرده از آنها بردارد. هرکس می‌خواهد آنها را بشناسد باید به تدریج پیش رود تا از
 اهل مشاهده و دیدار گردد، نه اهل مشافهة و گفتار، و از واصلین به عین باشد نه از شنوندگان اثر
 و نشانه.

شرح و تفسیر

عرفان وسیله‌ای است برای معرفت حق، بنا براین خود عرفان هدف نیست. پس اگر کسی
 منظورش از عرفان خود عرفان باشد، موحد نیست، زیرا غیر حق را که عرفان باشد در نظر دارد.
 و اگر کسی به عرفان برسد به گونه‌ای که گویی به آن نرسیده است بلکه فقط به حق رسیده است،
 چنین کسی به اقیانوس وصول رسیده است. و در اینجا درجاتی هست که با عبارت قابل تعبیر و
 بیان نیست. اینجا جای حال است نه مقال، شایستگی دیدار لازم است نه ورزیدگی گفتار. چنانکه

مولانا گوید:

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل باشم از آن
گرچه تفسیر زبان روشنگر است لیک عشق بی زبان روشنتر است

الفصل الحادی و العشرون

تنبيه

العارف هُش' بُش' بسام، يبجل الصغير، من تواضعه، كما يبجل الكبير، و ينسبط من الخامل، مثل ما ينسبط من النبیه. وكيف لا يهش، وهو فرحان بالحق، و بكل شيء فانه يرى فيه الحق؟ وكيف لا يسوى، والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل؟

ترجمه

عارف گشاده‌رو و خوش برخورد و خندان است، در تواضع و فروتنی کودکان و خردسالان را همچون بزرگسالان محترم می‌شمارد، از گمنام همچون آدم مشهور یا گشاده‌رویی استقبال می‌کند. چگونه گشاده‌رو نباشد در حالی که او بحق مسرور و شاد است و در هر چیزی خدا را می‌بیند؟ و چگونه برابر نداند در حالی که همگان در نزد او شبیه اهل رحمتند که به باطل اشتغال ورزیده‌اند؟

شرح و تفسیر

معنی این تنبیه واضح است. دو صفتی که برای عارف ذکر شده، گشاده‌رویی و صفت برابر انگاشتن خرد و کلان و گمنام و مشهور است. و این دو صفت در اثر يك خلق و صفت دیگر پدید می‌آیند، و آن عبارت است از صفت و خلق رضا که دارنده این خلق از چیزی اکراه ندارد و از چیزی بیم ندارد، از اینرو هم گشاده‌رو است و هم همگان را به يك چشم و برابر می‌بیند.

الفصل الثانی والعشرون

تنبيه

العارف له احوال لا يَحْتَمِلُ فيها الهمس من الحفيف، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة؛ وهي في اوقات انزعاجه بسره إلى الحق، إذا تاح حجاب من نفسه، او من حركة سره، قبل الوصول. فأما عند الوصول: شغل له بالحق عن كل شيء، وإما سعة للجانبين بسعة القوة. و كذلك عند الانصراف في لباس الكرامة، فهو اهش خلق الله ببهجتته.

ترجمه

عارف حالتی دارد که با آنها آهسته‌ترین صداها را تحمل نمی‌کند، تا چه رسد به سایر شواغل بازدارنده؛ و این در اوقاتی است که درون و سر او به‌سوی حق برکنده شده است، و آنگاه حجابی از خود یا از حرکت سر و درون خود پیش از وصول روی دهد. اما هنگام وصول یا از هر چیزی بریده و به‌حق مشغول است و یا به‌خاطر وسعت نیرو، هردو جانب را در خود گنجانده است. و همچنین هنگام انصراف در لباس بزرگواری، با بهجت خویش گشاده‌روترین آفریده خداست.

شرح و تفسیر

عارف گاهی حالتی دارد که نمی‌تواند احساس بازدارنده و مشغول‌کننده خارجی را تحمل کند، هرچند که این شیء خارجی خفی باشد. و این در صورتی است که هنوز واصل نشده و حجابی یا از ناحیه خود و استعداد خود و یا از ناحیه حرکت درونش که به‌غیر حق توجه کرده باشد، پیش آید. در این حالت از هر شاغل و بازدارنده‌ای انزجار دارد. ولی پس از وصول، به‌خاطر بهجت و سرورش گشاده‌روترین آفریده خدا خواهد بود.

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

العارف لا يعنيه التجسس والتحسس، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر، كما تعترية الرحمة؛ فإنه مستبصر بسر الله في القدر. و اما إذا امر بالمعروف، امر برفق ناصح، لا بعنف مغير. و إذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله.

ترجمه

عارف به دنبال جست‌وجو و کسب خبر نیست، و هنگام مشاهده منکر و امر ناخوشایند خشم بر وی مستولی نمی‌شود، چنانکه رحمت بر وی دست می‌دهد؛ زیرا او سر خدا را در قدر با دیده بصیرت مشاهده می‌کند. و وقتی امر به‌معروف می‌کند با مدارا و نصیحت ابراز می‌کند نه با سختگیری و نکوهش. و هرگاه معروف بزرگ باشد به‌نااهل از روی غیرت بازگو نمی‌کند.

شرح و تفسیر

عارف به تجسس احوال مردم نمی‌پردازد، و خشم بر او مستولی نمی‌شود بلکه همیشه دلسوزی و رحمت به او دست می‌دهد. با مردم با مدارا رفتار می‌کند و با مهربانی به آنان نصیحت می‌کند و احياناً امر مهم و عظیم را به‌نااهل نمی‌گوید، اما نه از روی حسد بلکه از روی غیرت.

الفصل الرابع و العشرون

تنبيه

العارف شجاع، و كيف لا، و هو بمعزل عن تقيّة الموت؟ و جواد، و كيف لا، و هو بمعزل عن محبة الباطل؟ و صفاح للذنوب، و كيف لا، و نفسه اكبر من ان تخرجها ذلّة بشر؟ و نساء للأحقاد، و كيف لا، و ذكره مشغول بالحق؟

ترجمه

عارف دلیر است، و چگونه نباشد، و حال آنکه او از مرگ نمی‌هراسد؟ عارف بخشنده است، و چگونه بخشنده نباشد، که او از محبت باطل و نمیم دنیا به‌دور است؟ او از گناهان در می‌گذرد و چگونه نگذرد، که او بزرگتر از آن است که ذلت و خواری بشری او را از جای بمدر برد؟ او کینه‌ها را فراموش می‌کند، و چگونه کینه‌ها را فراموش نکند، زیرا یاد او مشغول به‌حق است؟

شرح و تفسیر

این‌سینا در اینجا صفاتی برای عارف برمی‌شمارد. عارف چون از مرگ نمی‌هراسد، پس باید شجاع باشد؛ و چون به‌مال دنیا توجه ندارد، باید بخشنده باشد؛ و چون به‌تحقیر دیگران توجهی ندارد و فقط به‌حق مشغول است، پس کینه‌توز نیست.

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

العارفون قد يختلفون في الهمم. بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر. على حكم ما يختلف عندهم من دواعي العبر. و ربما استوى عند العارف القشيف، والتّرف، بل ربما أثر القشيف. و كذلك ربما استوى عنده الثفل و القطر، بل ربما أثر الثفل. و ذلك عندما يكون الهاجس ببالة، استحقاقاً ما خلا الحق. و ربما اصغى إلى الزينة، و احب من كل جنس عقيلته، و كره الخداج و السقطة، و ذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة. فهو يرتاد البهاء في كل شيء؛ لأنه مزية حظوة من العناية الأولى، و اقرب إلى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه. و قد يختلف هذا في عارفين. و قد يختلف في عارف بحسب وقتين.

ترجمه

همتهای عارفان مختلف است. و این اختلاف برحسب اختلاف خواطر آنان است. و این

بمحکم آن است که امور عبرت‌انگیز نزد آنان متفاوت است. بسا که نزد عارف زندگی سخت و خوشگنرانی یکسان است، و بسا که او زندگی دشوار را برگزیند. و همچنین گاهی بوی ناخوش و خوش برای او برابر باشد، و گاهی بوی بد را برعطر ترجیح می‌دهد. و این زمانی است که خاطر او متوجه حقیر شمردن غیرحق باشد. و گاهی به‌آرایش گراید، و از هرچیز بهترینش را برگزیند، و ناقص و کم بها را ناخوش دارد، و این زمانی است که بمعادت مصاحبت احوال ظاهری توجه کند. و او از هرچیزی روشنی و خیره‌کنندگی و جلوه آنرا می‌جوید؛ چه آنرا بهره بیشتری از عنایت نخستین است، و به‌معشوق مانندتر و نزدیکتر از چیزهایی است که به‌هوا و هوس به‌آنها تقرب می‌جوید. و این در مورد دو عارف فرق می‌کند. و گاهی در مورد يك عارف برحسب دو وقت اختلاف دارد.

شرح و تفسیر

عارفان حالات گوناگون دارند و گاهی از چیزی اعراض می‌کنند و گاهی بدان روی می‌آورند. و حالت يك عارف با عارف دیگر فرق می‌کند و حتی حالت يك عارف در دو زمان فرق می‌کند. گاهی به‌دنیا و نیم آن روی می‌آورد و گاهی اعراض می‌کند و گاهی از بوی خوش استقبال می‌کند و گاهی به‌بوی بد روی می‌آورد.

الفصل السادس والعشرون

تنبيه

والعارف ربما ذهل فيما يصار به إليه، ففعل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف. وكيف، و التكليف لمن يعقل التكليف؟ حال ما يعقله؛ و لمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف.

ترجمه

گاهی عارف از چیزی که به‌وسیله آن به‌سوی خدا تقرب جسته می‌شود غفلت دارد، پس او از هرچیزی غافل است و در حکم کسی است که تکلیف ندارد. و چگونه مکلف باشد در صورتی که تکلیف برای کسی است که تکلیف را تعقل می‌کند؟ آن هم در همان حال تعقل و آگاهی از تکلیف؛ و نیز تکلیف برای کسی است که خود گناهکارانه باعث ترك تکلیف بشود، هرچند که تکلیف را تعقل نکند.

شرح و تفسیر

عارف گاهی در حال اتصال به‌حق از جهان محسوس غافل می‌شود و تکالیف شرعی را انجام

تمی دهد. او گناهکار نیست، زیرا او در حکم غیر مکلفین است؛ چه آنکه تکلیف به کسی تعلق می گیرد که از تکلیف آگاه باشد، آن هم در حین آگاهی؛ یا به کسی تعلق می گیرد که عمداً باعث ترك تکلیف شود.

الفصل السابع و العشرون إشارة

جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد، او يطلع عليه إلا واحد بعد واحد. ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن، ضحكة للمغفل، عبرة للمحصل. فمن سمعه فاشماز عنه، فليتهم نفسه، لعلها لا تناسبه. وكل ميسر لما خلق له.

ترجمه

استان حق والاتر از آن است که هر رهگذری بر آن وارد شود، یا هرکسی از آن آگاه گردد مگر يك نفر بعد از نفر دیگر. از این رو، آنچه در این فن گنجانده شده است برای آدم ناوارد و نادان، خنده دار می نماید، و به نظر اهل تحصیل و اهل حق درس عبرت است. پس هرکس این را می شنود و آن را نمی پسندد، خود را ملامت می کند که شاید شایسته آن نیست. و هرکس لایق چیزی است که برای آن آفریده شده است.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این اشاره می گوید: تعداد واصلان به حق اندک است و جناب حق به روی هرکس باز نیست. او اشاره می کند که علت انکار مردم نسبت به مسایل عرفانی، جهل و نادانی آنان است، و این نوع کمال برای هرکسی میسر نیست، زیرا با اکتساب محض فراهم نمی گردد، بلکه علاوه بر اکتساب، گوهری مناسب و شایسته آن کمال لازم است.

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

الحمد لله رب العالمين

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

والصلاة والسلام على سيدنا محمد
الذي جاء به الهدى والرحمة
والهدى والرحمة

النمط العاشر فی أسرار الآیات

ترجمه

نمط دهم درباره اسرار آیات است.

شرح و تفسیر

این سینا در این نمط اسباب خوارق عادت را به شرح زیر بیان نموده است و معتقد است که همه آنها بر مجرای طبیعی می باشد: اول آن که عارف می تواند در مدت طولانی ترك غذا كند. دوم آن كه می تواند كارهای سخت كه افراد عادی از انجام آن ناتوانند انجام دهد. سوم آن كه می تواند ما را از حوادث آینده و از غیب با خبر سازد. چهارم آن كه عارف توانا است كه در عناصر تصرف نموده و دگرگونی در آنها پدید آورد. و همه این امور بر طبق مجاری طبیعت است.

الفصل الأول إشارة

إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له، مدة غير معتادة، فاسجع، بالتصديق، و اعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة.

ترجمه

هرگاه شنیدی كه عارفی در مدت غیر عادی از خوردن خوراکی اندك خودداری كرد، در باور كردن آن از خود نرمی نشان ده، و آن را از اصول مشهور طبیعت بشمار.

شرح و تفسیر

در نمط دهم، علت صدور کارهای خارق العاده از عارفان بیان شده است. از جمله این کارها این است که عارف می تواند مدت زیادی غذا نخورد. ابن سینا در مقام اشاره به این مطلب می گوید: عارف قدرت آن را دارد که با ترك غذا به زندگی خود ادامه دهد، و چنین کاری بعید نیست و امری است طبیعی.

الفصل الثانی تنبيه

تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة، بهضم المواد الردية، انحفظت المواد المحمودة، قليلة التحلل، غنية عن البدل. فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة، لو انقطع مثله في غير حالته، بل عشر مدته، هلك. و هو مع ذلك محفوظ الحياة.

ترجمه

به یاد داشته باش که نیروهای طبیعی که در ما هستند، هرگاه از تحريك و تحليل مواد مرغوب منصرف شدند و به هضم و تحليل مواد نامرغوب مشغول گردیدند، مواد مرغوب محفوظ و کمتر تحليل می رود و نیازی به بدل مایتحلل ندارد. و بسا از دارنده آن مواد مدت زیادی غذا قطع می شود که اگر نظیر آن مدت در غیر آن حالت، بلکه یکدهم آن مدت قطع شود هلاک می گردد. و او مع ذلك به زندگی خود ادامه می دهد.

شرح و تفسیر

گفتیم که یکی از امور خارق العاده این است که عارف می تواند مدت زیادی غذا نخورد. ابن سینا در این تنبيه به علت این کار اشاره کرده و می گوید: هرگاه نیروهای ما از تحريك و تحليل مواد مرغوب بدن انصراف پیدا کنند و به تحليل مواد نامرغوب بسنده کنند، در این صورت چندان نیازی به بدل مایتحلل نیست و شخص می تواند تا مدتی نسبتاً زیاد از غذا امساک کند. و این فقط در حالتی میسر است که قوای بدن از تحليل و تحريك مواد مرغوب انصراف حاصل کنند؛ زیرا در غیر حالت خاص عرفانی حتی یکدهم آن مدت نیز نمی توان گرسنه ماند. چنانکه انسان در هنگام بیماریهای تب آور و یا در هنگام ترس می تواند تا مدتی غیر معمول گرسنه بماند و از بین نرود، ولی در حال سلامتی چنان تاب و توان در برابر امساک از غذا ممکن نیست. بنابراین توجیه توانایی عارف بر ترك غذا در مدت طولانی برطبق موازین و علل طبیعی است و بهمین جهت نباید در پذیرفتن آن دودلی به خود راه داد.

الفصل الثالث

تنبيه

اليس قد بان لك ان الهيات السابقة، إلى النفس، قد تهبط منها هيات إلى قوى بدنية، كما تصعد من الهيات السابقة، إلى القوى البدنية، هيات تنال ذات النفس؟ وكيف لا، و انت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة، و فساد الهضم، و العجز عن افعال طبيعية كانت مواتيّه؟

ترجمه

ایا برایت روشن نشد که گاهی از هیئتهای عارض بر نفس، هیئتهایی به قوای بدنی عارض می گردد، همچنانکه از هیئتهای عارض بر قوای بدنی، هیئتهایی به خود نفس می رسد؟ چگونه چنین نباشد، و حال آن که شما می دانید که از شخص ترسیده شهوت زایل می شود و او از هضم غذا باز می ماند و از انجام کارهایی که پیش از ترس برای او میسر بود ناتوان می گردد؟

شرح و تفسیر

این سینا در اشاره دوم نمط سوم بیان کرد که نفس و بدن در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و حالات و هیئتهایی که بر نفس عارض می گردد، گاهی در بدن اثر می گذارد، مانند ترس و بیم که باعث از کار افتادن نیروی شهوت و نیروی هضم و نیروهای دیگر بدنی می شود. و گاهی نفس از بدن متأثر می شود و ملکه و عادت از همین راه حاصل می شود؛ زیرا کارهای بدنی باعث می شود که بر اثر این کارها حالت و هیئتی در نفس پدید آید که کیفیتی از کیفیات نفسانی است و تا چندی که سریع الزوال است «حال» نامیده می شود. اما وقتی که تکرار شد نفس بدان اذعان می کند و به آسانی از آن متأثر می شود و يك کیفیت نفسانی از آن حاصل می گردد و به کندی زایل می شود و «ملکه» می گردد. قصد این سینا در این فصل و فصل پیشین آن است که امساک و خودداری از خوراك نه تنها به سبب عوامل خارجی محال نیست، بلکه امری است که واقع می شود، خواه این عوامل چیزهای جسمانی باشند، مانند بیماری تن یا چیزهایی که به روان تعلق دارند، مانند ترس و یا هدفی عالیتیر که در نزد عارف مشتاق تحقق دارد.

الفصل الرابع

إشارة

إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن، انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج إليها؛ احتيج إليها اولى يحتج. فإذا اشتد الجذب، اشتد الانجذاب، فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها، فوفقت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية، فلم يقع من التحلل إلا مادون ما

يقع في حالة المرض. وكيف لا، والمرض الحار، لا يعزى عن التحليل للحارة، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة؟ ومع ذلك ففي أصناف المرض مضاد مسقط للقوة، لا وجود له في حال الانجذاب المذكور. فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة، وزيادة أمرين: فقدان تحليل، مثل سوء المزاج الحار، وفقدان المرض المضاد للقوة. وله معين ثالث، وهو السكوت البدني عن حركات البدن، وذلك نعم المعين. فالعارف أولى بانحفاظ قوته، فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا، لمذهب الطبيعة.

ترجمه

همین که نفس مطمئنه قوای بدنی را ریاضت دهد، آن قوا به سوی هدفهای وی کشیده خواهند شد؛ خواه نیازمند آن باشند یا نباشند. و هرگاه این کوشش و تبعیت قوای بدنی از نفس شدت یابد و روگردانی آن قوا از آنچه از آنها روی گردانیده (از امور جسمانی) قوت گیرد، در نتیجه افعال طبیعی منسوب به قوه نفس نباتی از کار باز می ایستد و مواد تحلیل رونده حتی کمتر از آنچه در حالت مرض مشاهده می شود، تحلیل می رود. چگونه چنین نباشد، در حالتی که بیماری گرمایا بمخاطر گرما از تحلیل خالی نیست، هر چند که این تحلیل ناشی از تصرف طبیعت و نیروی طبیعی بدن نباشد. با این حال، در انواع مرض، ستیزی وجود دارد که قوه بدنی را از کار می اندازد، در صورتی که در حالت تبعیت قوای بدنی از نفس چنین ستیزی که قوه بدنی را از کار بیندازد وجود ندارد. بنابراین عارف همانند بیمار دارای حالتی است که طبیعت را از ماده باز می دارد با اضافه دو چیز: فقدان تحلیل ناشی از سوء مزاج گرم، و فقدان مرضی که با قوه در ستیز است. و برای عارف یاور سومی نیز وجود دارد که همان سکون و آرامش بدن عارف از حرکات است و آن یاور خوب و مؤثری است. پس عارف بهتر از هر کس دیگر نیروی خود را حفظ می کند، و آنچه در این زمینه برای شما حکایت می شود مخالف خطمشی طبیعت نیست.

شرح و تفسیر

علت آنکه عرفان موجب خودداری از غذا خوردن می شود این است که عارف با تمام وجودش به عالم قدس توجه می کند و این باعث می شود که قوای بدنی به دنبال نفس عارف کشیده شوند و این مقتضی آن است که قوای بدنی عارف از کارهایی مانند هضم، شهوت، تغذیه و امثال اینها دست بردارند و از انجام آنها باز ایستند.

این سینا می گوید: همانگونه که مریض چندان نیازی به تحلیل مواد غذایی ندارد، امساک عارف از قوت اندک نیز همین گونه است، با این تفاوت که اولاً در عارف گرمای سوء مزاج نیست تا باعث تحلیل رطوبات بدن شود. ثانیاً در عارف بیماری که با قوه بدنی در ستیز است وجود ندارد. ثالثاً عارف از سکون بدنی برخوردار است که نیاز او را به بدل مایتحلل تا حد زیادی پایین می آورد. پس عارف می تواند مدت نسبتاً زیادی از غذا امساک کند و در این کار از هر کس دیگر توانا تر است.

الفصل الخامس إشارة

إذا بلفك أن عارفاً اطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة يخرج عن وسع مثله، فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار. فلقد تجد إلى سببه سبيلاً، في اعتبارك مذاهب الطبيعة.

ترجمه

هرگاه شنیدی که عارف از عهده کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهده غیر او خارج است، آن را بکلی انکار مکن. بسا که در خط مشی و قوانین طبیعت به علت آن پی ببری.

شرح و تفسیر

از ویژگیهای عارف آن است که او می تواند از عهده کارهایی برآید که امثال او نمی توانند چنان کارهایی را انجام دهند. و این ویژگی عارف نباید مورد انکار واقع شود. باید در میان قوانین طبیعت علت آن را بیابیم.

الفصل السادس تنبيه

قد يكون للانسان، و هو على اعتدال من احواله، حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه و يحركه. ثم تعرض لنفسه حياة ما، فتتحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلاً فيه. كما يعرض له عند خوف، او حزن. او تعرض لنفسه حياة ما، فيتضاعف منتهى مئته، حتى يستقل به بكنه قوته. كما يعرض له في الغضب او المنافسة. و كما يعرض له عند الانتشاء المعتدل. و كما يعرض له عند الفرح المطرب. فلا عجب لو عنت للعارف هزة، كما يعين عند الفرح، فاولت القوة التي تعرض له سلاطة. او غشيته عزة، كما يغشى عند المنافسة، فاشتعلت قواه حمية. و كان ذلك اعظم و اجسم، مما يكون عند غضب او طرب. و كيف لا، و ذلك بصريح الحق، و مبدا القوى، و اصل الرحمة؟

ترجمه

گاهی یکنفر در حال اعتدال احوال، در آنچه تصرف می کند و حرکت می دهد، دارای یک توانایی است که نهایت آن معین و مشخص است. سپس يك حالتی برنفس او عارض می شود که توانایی او از آن حد نهایی پایین می آید تا جایی که از انجام یکدهم آنچه می توانست انجام دهد، عاجز می ماند. چنانکه يك چنین حالتی هنگام ترس و اندوه روی می دهد. یا آنکه حالتی

بر نفس او عارض می شود که حد نهایی قوت او مضاعف می شود تا جایی که با کنه قوت خود از آن مستقل گردد. چنانکه در حال غضب یا رقابت روی می دهد. و چنانکه در حال مستی معتدل روی می دهد. و چنانکه در حال شادی و نشاط روی می دهد. پس شگفتی نیست که برای عارف هیجانی روی دهد، همچنانکه در حال شادی روی می دهد و به قوایی که برای اوست چیرگی یا پوششی از عزت و توانایی می دهد، چنانکه هنگام رقابت قوای آدمی توانایی می یابند. و قوای عارف در آن حال هیجان حمیت و شدت پیدا می کنند. و این بزرگتر و مهمتر از آن شدتی است که در حال غضب یا طرب پدید می آید. چگونه چنین نباشد، در حالتی که هیجان عارف بوسیله صریح حق و مبدأ قوا و سرچشمه رحمت می باشد؟

شرح و تفسیر

منشأ نیروهای بدنی روح حیوانی است و عوارضی که باعث انقباض و در خود فرو رفتگی روح می شود، منجر به پایین آمدن و انحطاط نیرو می گردد؛ مانند ترس و اندوه که باعث انقباض روح می شود و در نتیجه نیروی بدنی رو به نقصان و انحطاط می نهد. و عوارضی که باعث حرکت و انبساط روح می شود مانند خشم، رقابت، شادی و نشاط و مستی معتدل، منجر به ازدیاد نیرو می شود. و چون شادی و طرب عارف از بهجت حق است، پس حالت او شدیدتر از دیگران و خود او نیرومندتر از دیگران خواهد بود؛ زیرا حق سرچشمه قدرت است. و همین معنای سخنی است که به حضرت علی علیه السلام منسوب است: «والله ما قلعت باب خیر بقوة جسدانية ولكن قلعتها بقوة ربانية» (من در خیر را با نیروی جسمانی نکندم بلکه آن را با نیروی یزدانی برکندم).

الفصل السابع

تنبيه

وإذا بلغك ان عارفاً حدث عن غيب، فاصاب متقدما ببشري، او نذير، فصدق، ولا يتعسرن عليك الايمان به؛ فإن لذلك في مذاهب الطبيعة اسباباً معلومة.

ترجمه

هرگاه بشنوی که عارفی از غیب خبر می دهد و بشارت یا اندازی که قبلاً داده است درست در آمد، پس باور کردن آن برای تو دشوار نیاید؛ زیرا این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد.

شرح و تفسیر

پس از ذکر ویژگی عارف از لحاظ امساک از غذا و نیز از لحاظ توانایی خارق العاده او، اینک به ویژگی بسیار مهم عارف که خبر دادن از غیب است اشاره می‌کند. و این ویژگی را در شانزده فصل بعدی بیان می‌نماید.

الفصل الثامن إشارة

التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تتألم من الغيب نيلاً ما، في حالة المنام. فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة، إلا ما كان إلى زواله سبيل، و لارتفاعه إمكان. إما التجربة: فالتسامح والتعارف، يشهدان به، و ليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك في نفسه، تجارب الهمة التصديق. اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج، نائم قوى التخيل و التذكر.

و اما القياس فاستبصر به من تنبيهات.

ترجمه

تجربه و قیاس هماهنگ هستند که نفس انسانی به گونه‌ای در حالت خواب به غیب دسترسی پیدا می‌کند. پس مانعی ندارد که این دسترسی در حالت بیداری نیز روی دهد مگر آنکه مانعی محقق داشته باشد که زوال یا ارتفاع آن ممکن است. اما تجربه: پس شنیدن از دیگران و شناخت گواه آن است، و کسی نیست که آن را در نفس خویش تجربه نکرده باشد؛ تجربه‌ای که الهام بخش تصدیق است. مگر کسی که مزاج فاسد داشته باشد و قوه تخیل و حافظه او خفته باشد. و اما قیاس را در چند تنبیه بیان می‌کنم.

شرح و تفسیر

ابن سینا می‌خواهد صحت خبر دادن از غیب را به طور قانع کننده‌ای بیان کند. از اینرو می‌گوید: انسان در حال خواب از غیب با خبر می‌شود، پس در غیر این حالت نیز اطلاع او از غیب بعید نیست. تجربه و قیاس برهانی، دلیل بر اطلاع به غیب است؛ زیرا تجربه از دو راه حاصل می‌شود یکی از راه شنیدن از دیگران، دوم از راه شناخت خود آدم. و این دو امر در مسئله مورد بحث میسر است. زیرا هم از دیگران شنیده‌ایم که در خواب به غیب دسترسی حاصل شده و هم خود بارها خوابهای خبردهنده از غیب دیده‌ایم. مگر آنکه مزاج کسی فاسد باشد یا قوه تخیل و حافظه

او خفته باشد که چنین تجربه‌ای برای او حاصل نشده باشد. ابن سینا اثبات مسئله را از راه قیاس در تنبیهات بعدی بیان خواهد کرد.

الفصل التاسع

تنبيه

قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي، نقشاً على وجه كلي ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية، وإرادات جزئية، تصدر عن رأي جزئي. ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية، لحركاتها الجزئية، من الكائنات عنها في العالم العنصري. ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستوراً، إلا على الراسخين في الحكمة المتعالية، ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادئ، نفوساً ناطقة، غير منطبعة في موادها، بل لها معها علاقة ما، كما لنفوسنا مع ابداننا. و إنما تنال بتلك العلاقة كمالاً ما. حقاً، صار للأجسام السماوية زيادة معنى في ذلك؛ لتظاهر رأي جزئي، و آخر كلي. فيجتمع لك مما نبهنا عليه، ان للجزئيات في العالم العقلي نقشاً على حياة كلية. و في العالم النفساني نقشاً على حياة جزئية، شاعرة بالوقت. او النّشئين معاً.

ترجمه

در گذشته دانستی که جزئیات، بر وجه کلی، در عالم عقلی منقوش هستند، و نیز دانستی که اجرام سماوی دارای نفوسی هستند که جزئیات را درک می‌کنند و این نفوس سماوی دارای اراده‌های جزئی هستند که از رای جزئی صادر می‌شوند. و مانعی برای آن نفوس نیست که لوازم جزئی، حرکات جزئی خود را، یعنی اموری را که در عالم عنصری از آنها تکیون یافته‌اند، تصور کنند. سپس اگر آن چیزی که نوعی رای و نظر بیانگر آن است حق باشد و آن نظر جز برای راسخان در حکمت متعالیه آشکار نیست و آن عبارت از این است که برای اجرام سماوی بعد از عقول مجردی که همچون مبادی آنهاست، نفوس ناطقه‌ای است که در موادشان منطبق نیستند، بلکه علاقه‌ای به آنها دارند، چنانکه نفوس ما با ابدان ما علاقه‌ای دارند. و نفوس سماوی به وسیله این علاقه به کمالی می‌رسند. در این صورت اجسام سماوی در مورد ارتسام جزئیات کاملتر خواهند بود، زیرا دو رای در آنها پدید می‌آید: یکی رای جزئی دومی رای کلی. پس از آنچه گفتیم برای شما روشن شد که برای جزئیات يك نقشی بطور کلی در عالم عقلی وجود دارد. و يك نقشی به‌طور جزئی برای آنها در عالم نفسانی وجود دارد که با درک وقت و زمان همراه است. و یا آنکه در عالم نفسانی هر دو نقش با هم وجود دارند.

شرح و تفسیر

ابن سینا ضمن دو مقدمه می‌گوید: اولاً صور جزئیات پیش از آنکه بوقوع بپیوندند در عالم

عقلی یعنی در مبادی عالیه نقش بسته‌اند، و این نقش بروجیه کلی است. ثانیاً نفس انسانی می‌تواند هرچه در مبادی عالیه منقوش است در خود مرتسم سازد. این سینا مقدمه دوم را در فصول بعدی بیان می‌کند و در اینجا اشاره می‌نماید که مقدمه اول در گذشته اثبات گردیده است. با این حال در اینجا دوباره این مقدمه اول را بیان می‌کند که اجرام سماوی نفوسی دارند که در آن اجرام سماوی منطبق می‌باشند. و این نفوس سماوی دارای ادراکات جزئی هستند که همین ادراکات، مبادی و علل تحریکات آنهاست. و چون علم به علت و مبدأ از علم به معلول منفک و جدا نیست، پس لازم می‌آید که همه کائنات و موجودات جزئی‌های که معلولات و لوازم حرکات فلکی می‌باشند در نفوس فلکی ارتسام یابند و نقش ببندند.

این سینا نظر مشائیان را در مورد نفوس فلکی که می‌گویند کلیات عقلی در مبادی عالیه (عقول) و جزئیات در نفوس منطبعة افلاك مرتسمند در چهار موضع، در اشارات، مردود می‌شمارد:

۱- در تکمله نمط سوم، فصل بیست و هشتم.

۲- در فصل دهم از نمط ششم.

۳- در فصل چهاردهم از نمط ششم.

۴- در همین فصل (فصل نهم از نمط دهم).

این سینا در سه مورد اول به عقیده خاص خود تصریح نکرده است، فقط در این فصل (فصل نهم از نمط دهم) به عقیده خاص خود به تفصیل اشاره کرده است. او می‌گوید: کسی که اهل ذوق است و آنان که در حکمت متعالیه راسخ هستند می‌دانند که عقیده فلاسفه مشاء باطل است؛ زیرا افلاك علاوه بر نفوس منطبق در موادشان، نفوس دیگری دارند که همچون نفوس ناطقه ما، به اجسام مربوط به خودشان علاقه تدبیری دارند نه آنکه در اجسام منطبق باشند.

الفصل العاشر

إشارة

ولتفك ان تنتقش بنقش ذلك العالم، بحسب الاستعداد، وزوال الحائل؛ وقد علمت ذلك. فلا تستكرن ان يكون بعض الغيب، ينتقش فيها من عالمه. ولأزیدنك استبصاراً.

ترجمه

برای نفس تو ممکن است که نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و زوال مانع در خویش مرتسم سازد؛ و شما قبلاً از این مطلب آگاه گشته‌اید. پس نقش بستن برخی امور غیبی را در نفس شما از عالم غیب بعید بدان و استنکار نداشته باش. من بر آگاهی شما در این خصوص خواهم افزود.

شرح و تفسیر

این سینا در این اشاره بیان می‌کند که نفس انسانی می‌تواند هرچه در مبادی عالیه منقوش است در خویش مرتسم سازد. و این امر مشروط به دو شرط است: یکی استعداد، دوم زوال مانع. و چون بحث از این دو شرط احتیاج به شرح و بسط دارد، این سینا در چند فصل بعدی به شرح و تفصیل این دو شرط می‌پردازد.

الفصل الحادی عشر

تنبيه

القوى النفسانية متجاذبة متنازعة. فإذا هاج الغضب، شغل النفس عن الشهوة و بالعكس. و إذا تجرد الحس الباطن لعمله، شغل عن الحس الظاهر، فيكاد لا يسمع، ولا يرى، و بالعكس. فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر، أمال العقل آله؛ فأنبت دون حركته الفكرية، التي يقتقر فيها كثيراً إلى آله. و عرض أيضاً شيء آخر و هو أن النفس أيضاً إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية؛ فتتخلّى عن أفعالها التي لها، بالاستبداد. و إذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها، خارت الحواس الظاهرة أيضاً، ولم يتاد عنها إلى النفس ما يعتد به.

ترجمه

قوای نفسانی همدیگر را جذب می‌کنند و با یکدیگر در کشمکش می‌باشند. پس وقتی که خشم پدید آید نفس از شهوت روی می‌گرداند و بالعکس (اگر شهوت پیدا شود خشم فرو می‌نشیند). و هنگامی که حس باطن تجرد می‌یابد، نفس از حس ظاهر روی می‌گرداند و تقریباً نمی‌شنود و نمی‌بیند و بالعکس (توجه به حس ظاهر مانع توجه به حس باطن می‌شود). وقتی که حس باطن به سوی حس ظاهر کشیده شد، این کشش باعث می‌شود که آلت عقل یعنی فکر، عقل را به سوی ظاهر برگرداند و عقل را از حرکت فکری که در آن به‌آلت خود نیاز دارد باز دارد. و با اشتغال نفس به حس ظاهر چیز دیگری نیز روی می‌دهد و آن این که نفس نیز به جهت حرکت قویتر کشیده می‌شود؛ و اجباراً از افعال خاص خود (یعنی تعقل) خالی می‌گردد. و هرگاه نفس توانست حس باطن را تحت تصرف خود ضبط و حفظ کند، حواس ظاهره ضعیف می‌شود و چیز قابل ملاحظه‌ای از آنها به نفس باز نمی‌گردد.

شرح و تفسیر

در این تنبیه ابن سینا یادآور می‌شود که اگر نفس به برخی از کارهای خود بپردازد از کارهای دیگر خود انصراف حاصل می‌کند. از این رو قوای نفسانی با یکدیگر در تنازع و کشمکش اند،

مثلاً نیروی خشم با نیروی شهوت و حس باطن با حس ظاهر در تنازع است. بدین معنی که اگر نفس به حس ظاهر بپردازد و از حس باطن روی گرداند از تعقل باز می ماند و برعکس اگر نفس به حس باطن بپردازد از حس ظاهر روی می گرداند و حس ظاهر ضعیف می گردد. بنا براین یکی از شرایط دسترسی به غیب آن است که نفس انسانی از حواس ظاهر انصراف حاصل کند و به حس باطن بپردازد.

الفصل الثانی عشر

تنبيه

الحس المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكن منه، صار النقش في حكم المشاهد. و ربما زال الناقش الحسي عن الحس، و بقيت صورته هنيهة في الحس المشترك. فبقي في حكم المشاهد، دون المتوهم. و ليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل، خطاً مستقيماً، وانتقاش النقطة الجواله، محيطه دائرة. فإذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك، صارت مشاهدة؛ سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج؛ او بقائها مع بقاء المحسوس؛ او ثباتها بعد زوال المحسوس؛ او وقوعها فيه، لا من قبل المحسوس، إن امكن.

ترجمه

حس مشترك لوحی است که هرگاه نقشی در آن مرسم گردد، همین نقش در حکم مشاهده است. و بسا که نقش حسی از حس زایل می گردد ولی هیأت و صورت آن در حس مشترك باقی می ماند. پس آن نقش در حکم امر مشاهده شده است نه در حکم امر توهم شده. شما باید به خاطر بیاورید که در مورد قطره فرودآینده گفتیم که چگونه به صورت خط مستقیم جلوه می کند و نقطه چرخنده بريك پیرامون چگونه صورت دایره را ترسیم می کند. پس هرگاه صورت حاصل در لوح حس مشترك را در نظر آوری، این خود مشاهده است؛ خواه در آغاز حالت ارتسام آن صورت در حس مشترك، ناشی از محسوس خارجی باشد؛ یا در حالت بقای آن با بقای محسوس باشد؛ و یا در حالت ثبات آن صورت پس از زوال محسوس بوده باشد؛ یا در حالت وقوع آن صورت در حس مشترك از ناحیه محسوس نباشد بشرط آنکه چنین حالتی امکان داشته باشد.

شرح و تفسیر

این مقدمه دیگری است برای بیان دسترسی انسان بر غیب. قبلاً درباره حس مشترك به تفصیل بحث شده است. در اینجا اشاره می شود که آنچه در حس مشترك مرسم می شود از نوع مشاهده است نه از باب توهم، و صورت حاصله در حس مشترك بر چند وجه ممکن است:

۱- در آغاز حالت ارتسام صورت در حس مشترك از ناحیه محسوس خارجی.

- ۲- در حالت بقای صورت حاصله به سبب بقای محسوس خارجی.
 - ۳- در حالت ثبات آن صورت پس از زوال محسوس خارجی.
 - ۴- در حالت حصول آن صورت در حس مشترك اما نه از ناحیه محسوس خارجی.
- ابن سینا فرض چهارم را به طور غیر قاطع مطرح می کند زیرا احتیاج به دلیل دارد و در فصل بعدی به اثبات آن می پردازد.

الفصل الثالث عشر إشارة

قد يشاهد قوم من المرضى و الممرورين، صوراً محسوسة ظاهرة، حاضرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج. فيكون انتقاشها إذن من سبب باطن، أو سبب مؤثر في سبب باطن. والحس المشترك قد ينتقش أيضاً من الصور الجائلة، في معدن التخیل و التوهم. كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخیل و التوهم، من لوح الحس المشترك. و قريباً مما يجري بين المرآيا المتقابلة.

ترجمه

گاهی گروهی از بیماران و مبتلایان به عوارض روانی، صور محسوس و آشکار حاضر را مشاهده می کنند، و این صور با محسوس خارجی تناسبی ندارند. پس ارتسام آنها به سبب درونی یا بر اثر علتی است که در سبب درونی اثر می گذارد. و حس مشترك نیز گاهی از صوری که در مرکز تخیل و توهم جریان دارند مرتسم می شود. همچنانکه همان صور در مرکز تخیل و توهم از لوح حس مشترك مرتسم می شود. و این نزدیک و شبیه به آن تعاکس جاری میان آینه های روبروی هم است.

شرح و تفسیر

ابن سینا می خواهد برای اثبات ارتسام و نقش خیالی که از يك علت درونی ناشی شده است دلیل اقامه کند. خلاصه دلیل او چنین است:

صوری که بیماران مبتلا به صفرا و زردآب و امثال آنها مشاهده می کنند، معدوم نیستند بلکه صور واقعی هستند، زیرا امر معدوم قابل مشاهده نیست. این صور در خارج نیست، زیرا اگر در خارج بود غیر آنان نیز مشاهده می کردند و مثل سایر امور محسوس برای همگان قابل مشاهده بود. پس این صور در يك نیروی باطنی مرتسم می باشند. و این نیروی باطنی به گونه ای است که صور محسوس در آن مرتسم می شوند و نام آن حس مشترك است. و ارتسام صور مذکور در

حس مشترك بر اثر حواس ظاهره نیست. و چون علت آنها حواس ظاهره نیست، بنا بر این یا از علت باطنی یعنی قوه متخیله‌ای که در خزانه خیال تصرف می‌کند حاصل شده‌اند و یا به سبب امری که در علت درونی مؤثر است حاصل شده‌اند. و آن امری که در علت درونی مؤثر است همانا نفس است که صور را پدید می‌آورد و بواسطه متخیله که پذیرای تأثیر نفس است به حس مشترك می‌رسد. نحوه این امر و کیفیت وساطت متخیله بعداً توضیح داده خواهد شد. وقتی که این مطلب ثابت گردید بدین مطلب می‌رسیم که حس مشترك از صور جاری در مرکز تخیل و توهم یعنی از صوری که افعال این دو قوه بدانها تعلق دارد، ارتسام و انتقاش می‌یابد. خود این صور متعلق به خیال و وهم نیز از لوح حس مشترك ارتسام و انتقاش می‌یابند و این همانند آینه‌های روبروی هم است که عکس آنها در همدیگر منعکس می‌شود.

الفصل الرابع عشر

تنبيه

ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش، شاغلان: حسی خارج يُشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره، كانه يبرّه عن الخيال بزا، و يقصبه منه غصباً. و عقلی باطن، او وهمی باطن، يضبط التخیل عن الاعمال، متصرفاً فيه بما يعينه، فَيَسْتَقِلُّ بالاذعان له، عن التسلسل على الحس المشترك، فلا يتمكن من النقش فيه؛ لأن حركته ضعيفة؛ لأنها تابعة لا متبوعة. فإذا سكن احد الشاغلين، بقي شاغل واحد. فربما عجز عن الضبط، فيتسلط التخیل على الحس المشترك، فتلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة.

ترجمه

چیزی که از ارتسام مذکور بازدارنده و متصرف کننده است دو امر است: یکی بازدارنده حسی است که لوح حس مشترك را بوسیله چیزی که در آن مرتسم می‌سازد از غیر آن باز می‌دارد که گویی این بازدارنده حس مشترك را به کلی از خیال سلب می‌کند و از آن می‌رباید. دومی عقلی درونی یا وهمی باطنی است که تخیل را از کار اضطراب آمیز نگه می‌دارد و در اهداف خود به کار می‌گمارد و در نتیجه با اذعان به آن از تصرف و تسلط در حس مشترك باز می‌ماند، و نمی‌تواند در حس مشترك نقشی مرتسم سازد؛ زیرا حرکت آن ضعیف است و این ضعف ناشی از این است که آن تابع است و متبوع نیست. و هرگاه یکی از دو بازدارنده ساکن شد و فرو نشست يك بازدارنده می‌ماند. و بسا که این يك بازدارنده از نگهداری و بازداري ناتوان بماند و تخیل بر حس مشترك تسلط یابد و صور محسوسه مشهودی را در آن تلویح و ترسیم نماید.

شرح و تفسیر

ارتسام صور در حس مشترك در نتیجه يك علت درونی حاصل می‌شود، و این صور باید تا چندی که ترسیم‌کننده و ترسیم‌پذیر موجودند دوام پیدا کند مگر آنکه مانع و بازدارنده‌ای در میان باشد، و چون ارتسام صور در حس مشترك دائمی نیست، پس مانعی وجود دارد. ابن‌سینا در این فصل به مانع اشاره کرده است و یادآور شده که مانع بردو قسم است: اول آنکه قابل را از قبول منع می‌کند و این مانع حسی است که حس مشترك را با وارد ساختن صور حسیه در آن، از قبول صور حاصل از علت درونی باز می‌دارد. دوم آنکه فاعل را از فعل منع می‌کند و آن عقل انسانی و وهم سایر حیوانات است؛ زیرا عقل و وهم وقتی شروع به نظر در غیر صور محسوسه کردند، تفکر و تخیل را و می‌دارند که بالاجبار در مسیر مطلوب آن دو حرکت کند، و تفکر یا تخیل را از تصرف در حس مشترك باز می‌دارند. پس آن دو، تخیل یا تفکر را از کار اضطراب‌آمیز باز داشته و به امور معقول یا موهوم که مطلوب خود آن دو است می‌کشانند. و هرگاه یکی از دو مانع مذکور از فعالیت باز بماند، در نتیجه مانع دیگر از حفظ و ضبط و نگهداری عاجز می‌گردد و نمی‌تواند مانع باشد. آنگاه تخیل به کار خود باز می‌گردد و صور مشهودی را در حس مشترك تلویح و ترسیم می‌کند.

در این تنبیه کلمه «بز» به معنی سلب و غارت و ربودن است. یعنی مانع حسی خارجی، صور مذکور را از متخیله می‌رباید. کلمه «اعتمال» یعنی عمل با اضطراب و کار اضطراب‌آمیز. یعنی مانع عقلی باطنی، تخیل را از عمل پرتحرک و هیجان‌آمیز باز می‌دارد.

الفصل الخامس عشر إشارة

النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً. وقد يشغل ذات النفس أيضاً، في الأصل، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضة للغذاء المتصرفه فيه، الطالبة للراحة، عن الحركات الأخرى، إنجذاباً قد دلت عليه؛ فإنها إن استبدت بأعمال نفسها، شغلت الطبيعة عن أعمالها، شغلاً ما، على ما نبهت عليه. فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب ما إلى مظاهرة الطبيعة، شاغل. على أن النوم أشبه بالمرض، منه بالصحة، فإذا كان كذلك، كانت القوى المتخيلة الباطنة، قوية السلطان، و وجدت الحس المشترك معطلاً، فلوحت فيه النقوش المتخيلة، مشاهدة. فترى في المنام أحوال في حكم المشاهدة.

ترجمه

خواب حس ظاهر را به‌طور آشکار از کار باز می‌دارد. و گاهی خود نفس نیز در اصل به‌چیزی

مشغول می‌شود که به همراه آن به جانب طبیعت هضم کننده غذا و تصرف کننده در آن کشیده می‌شود و از سایر حرکات راحتی و فراغت می‌جوید، و من به این انجذاب و کشیده شدن ترا راهنمایی کردم؛ زیرا نفس اگر به اعمال خود مستبدانه پردازد، طبیعت را از کارهایش باز می‌دارد و ما به این انصراف و باز ماندن اشاره کردیم. پس این يك راه درست طبیعی است که نفس نوعی انجذاب و کشش به سوی طبیعت داشته باشد و این کشش شاغل آن بوده باشد. بعلاوه، خواب به بیماری شبیه تر از سلامتی است و چون چنین است قوای متخیله باطنی بیشتر سلطه و غلبه می‌یابد و حس مشترك را بیکار می‌یابد و نقوش و صور متخیله را در آن تلویح و ترسیم می‌کند که مشهودند. و در نتیجه در خواب احوالی مشاهده می‌شود که در حکم مشاهده ظاهری است.

شرح و تفسیر

این سینا می‌خواهد احوالی را ذکر کند که در آن احوال یکی از دو مانع و بازدارنده (مانع حسی و مانع عقلی) از کار باز بماند و از منع ناتوان شود و یا هردوی آن مانعها از کار باز بماند. نخست با «خواب» آغاز کرده است. در خواب ناتوانی حواس ظاهر مسلم است و احتیاجی به استدلال ندارد؛ زیرا بدیهی است که در خواب حواس ظاهر از فعالیت باز می‌ماند و مانع عقلی باطنی یا وهمی باطنی نیز غالباً ممکن است از میان برود و از منع باز بماند؛ زیرا طبیعت در حالت خواب به تصرف و هضم غذا می‌پردازد و نفس بعدو علت به طرف این طبیعت کشیده می‌شود: اول آنکه نفس اگر به طرف آن کشیده نشود و به کارهای خود پردازد، طبیعت نیز به دنبال نفس کشیده می‌شود. لکن نفس فطرتاً مدبرین است و طبعاً به سوی طبیعت بدنی کشیده می‌شود. دوم آنکه خواب به مرض شبیه تر از صحت است و در حال مرض، نفس بیشتر به تدبیر بدن می‌پردازد و با طبیعت بدنی همکاری می‌کند و به کار ویژه خود نمی‌پردازد مگر پس از حصول صحت. بنا بر این در حالت خواب هردو شاغل و مانع از کار باز می‌ماند و قوه متخیله نیرومند می‌ماند و چون حس مشترك از قبول صور ممنوع نیست، از اینرو صوری در حس مشترك پدید می‌آید. از همین جهت است که در خواب اکثر اوقات رؤیاهایی مشاهده می‌گردند.

الفصل السادس عشر إشارة

إذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض، انجذبت النفس كل الانجذاب، إلى جهة المرض. و شغلها ذلك عن الضبط الذي لها. وضعف احد الضابطين. فلم يُستنكر أن تلوح الصور المتخیلة فی لوح الحس المشترك، لفتور احد الضابطين.

ترجمه

هرگاه براعضای اصلی مرضی مستولی و چیره شود، نفس به طور کامل بسوی مرض کشیده می شود. و مرض، نفس را از ضبط و منعی که خاص نفس و درون است باز می دارد. و یکی از دو مانع مذکور (حسی و عقلی) ضعیف می گردد (یعنی مانع عقلی درونی). در این حالت بعید نیست که صور متخیله در لوح حس مشترک پدید آیند، زیرا یکی از دو مانع ناتوان شده است.

شرح و تفسیر

ابن سینا در این اشاره یادآور شده است که هرگاه یکی از اعضای عمده بدن مریض شود، نفس به منظور تدبیر بدن به بیماری متوجه می شود. و همین امر آن مانع عقلی را از میان می برد و باعث می شود که یکی از دو مانع ضعیف شود و نیروی متخیله بتواند با آزادی نسبی صوری را به حس مشترک تأریخ کند و نقوشی را در آن پدید آورد.

الفصل السابع عشر

تنبيه

إنه كلما كانت النفس أقوى قوة، كان انفعالها عن المجاذبات اقل، وكان ضبطها للجانبين اشد. و كلما كانت بالعكس، كان ذلك بالعكس. و كذلك كلما كانت النفس أقوى قوة، كان اشتغالها، بالشواغل الحسية اقل، و كان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر. فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قوياً. ثم إذا كانت مرتاضة، كان تحفظها عن مضادات الرياضة، و تصرفها في مناسباتها، أقوى.

ترجمه

نفس هر قدر قویتر و پر قوه تر باشد، کمتر از جذب کننده ها منفعل می شود و هردو طرف (مثلاً طرف شهوت و غضب یا طرف حواس ظاهر و باطن) را شدیداً ضبط می کند و نگه می دارد. و هر قدر ضعیف باشد بیشتر منفعل می شود. همچنین هر قدر نفس قویتر باشد کمتر به شواغل حسی مشغول می شود و طرف دیگر (که شواغل می خواهند نفس را از آن مشغول و منصرف سازند) مرجح می گردد. و وقتی که نفس قویتر باشد، این معنی در آن قوی خواهد بود. و انگهی اگر نفس به ریاضت مشغول باشد، نگهداری آن از امور مخالف و مضاد ریاضت و تصرف آن در امور متناسب خود قویتر خواهد بود.

شرح و تفسیر

ابن سینا پس از فراغت از اثبات ارتسام صور در حس مشترك بر اثر حس درونی و عامل باطنی، و پس از فراغت از بیان کیفیت ارتسام آن صور در دو حالت خواب و بیداری، اینک می‌خواهد به بیان کیفیت ارتسام آن صور بر اثر علتی که در سبب باطنی مؤثر واقع می‌شود بپردازد.

نخست مقدمه‌ای را یادآور می‌شود که ضمن آن يك خاصیت و يك ویژگی را برای نفس بیان می‌کند، و آن خاصیت و ویژگی این است که نفس هر اندازه نیرومندتر باشد بهمان اندازه موانع را از میان برمی‌دارد و به کارهای نامناسب چون شهوت و غضب نمی‌پردازد و هیچ يك از این نیروهای شهوت و غضب، نفس را به خود مشغول نمی‌سازند. همچنین کار دیگری نفس را از کارهای ویژه خود و از کارهای مناسب و خاص خویش باز نمی‌دارد. و نفس می‌تواند هرسوی را کنترل کند و در ضبط و سلطه خویش در آورد. اما هر اندازه که نفس ضعیف باشد مطلب برعکس می‌گردد، یعنی شواغل و موانع نفس را از کار ویژه و مناسب خود باز می‌دارد و کارها از سلطه نفس خارج می‌شود. بنا براین اگر نفس تواناتر باشد به میزان توانایی خود سلطه و کنترل آن بیشتر می‌گردد و موانع را کنار می‌زند و به کارهای مناسب و شایسته خود می‌پردازد مخصوصاً اگر نفس به ریاضت بپردازد. زیرا با ریاضت قوت نفس بیشتر می‌شود و بهتر موانع را کنار می‌زند و از مسیر مطلوب خود منحرف نمی‌شود.

الفصل الثامن عشر

تنبيه

إذا قلت الشواغل الحسية، و بقيت شواغل اقل، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخیل، إلى جانب القدس، فانتقش فيها نقش من الغيب، فساح إلى عالم التخیل، و انتقش في الحس المشترك. و هذا في حال النوم، أو في حال مرض ما، يشغل الحس، و يوهن التخیل. فإن التخیل قد يوهنه المرض، وقد يوهنه كثرة الحركة، لتحلل الروح الذي هو ألتة فيسرع إلى سكون ما، و فراغ ما. فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة. فإذا طرا على النفس نقش، انزعج التخیل إليه، و تلقاه أيضاً، و ذلك إما لمنبه من هذا الطارئ، و حركة التخیل بعد استراحته، و وهنه، فإنه سريع إلى مثل هذا التنبيه. و إما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً؛ فإنه معاون للنفس عند امثال هذه السوانح. فإذا قبله التخیل حال تزحزح الشواغل عنه، انتقش في لوح الحس المشترك.

ترجمه

هرگاه شواغل و موانع حسی اندک باشد، شواغل و موانع در اقلیت قرار می‌گیرند، و بعید

نیست که برای نفس فرصتهایی پیش آید که از شغلها و کارهای تخیل رها شود و بهسوی عالم قدس صعود کند، و در آن نفس نقشی از غیب مرتسم شود و از نفس بهعالم تخیل جاری گردد و برسد و در حس مشترک نقش بندد. و این در حال خواب یا در حال بیماری است که حس مشغول می گردد و تخیل سست می شود. چه آنکه گاهی تخیل بهسبب بیماری سست می شود و گاهی بهسبب کثرت حرکت؛ زیرا روحی که آلت آن است تحلیل می رود و بهسوی سکون و آرامش می شتابد. و در نتیجه نفس بهراحتی بهطرف بالا کشیده می شود. و هرگاه نقشی برنفس عارض گردد، تخیل بهسوی آن نقش کشیده می شود و آن تخیل نیز نقش نفس را تلقی می کند و این یا بر اثر آگاهی حاصل از سوی این نقش عارض و تحریک تخیل پس از سکون و سستی است، چه آنکه تخیل بهسوی این تنبه و آگاهی شتاب می کند. و یا بر اثر آن است که نفس ناطقه طبعاً تخیل را به کار می گیرد؛ زیرا تخیل در این قبیل فرصتها یاور نفس است. و وقتی که تخیل نقش مذکور را در خود پذیرفت، شواغل از آن دور می شود و در لوح حس مشترک نقش می بندد.

شرح و تفسیر

وقتی که شواغل حسی کم شدند و از تعداد و اندازه آنها کاسته شد، در این حالت نفس فرصتی پیدا می کند تا با عالم قدسی، بهطور ناگهانی، اتصال و ارتباط پیدا کند. در این حالت، نفس از استخدام و بکار گرفتن تخیل دست می کشد و فراغت می یابد و آنگاه چیزی از غیب بوجه کلی در او منتقل می شود و اثر آن بهتخیل می رسد، و تخیل صور جزئی را در حس مشترک ترسیم می کند، صوری که مناسب با آن نقش عقلی نفس است. و این کار در یکی از دو حالت روی می دهد: یکی در حالت خواب که حس ظاهر از کار افتاده است. دومی در حالت بیماری که تخیل را سست می سازد، زیرا تخیل بر اثر دو امر سست می شود: یکی بر اثر بیماری دوم بر اثر تحلیل رفتن آلت آن. و آلت تخیل عبارت است از روحی که در وسط دماغ جایگزین شده است. و تحلیل رفتن این روح بر اثر کثرت حرکت فکری خواهد بود و چون تخیل سست شود، نفس از آن رها شده و بهآسانی بهسوی عالم قدس اوج می گیرد.

الفصل التاسع عشر إشارة

فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة، لم يبعد أن يقع لها، هذا الخلس و الانتهاز في حال اليقظة. فربما نزل الأثر إلى الذكر، فوقف هناك. و ربما استولى الأثر، فاشرق في الخيال إشراقاً واضحاً، و اغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته، فرسم ما انتقش فيه منه. لاسيما و النفس الناطقة مظهرة له، غير صادفة عنه، مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى و

المرورین، و هذا اولی. و إذا فعل، صار الأثر مشاهدأ مبصرأ، او هتافأ؛ او غیر ذلك. و ربما تمكن مثلاً موفور الهیة، او كلاماً محصل النظم. و ربما كان فی اجل احوال الزینة.

ترجمه

وقتی که جوهر نفس قوی بوده و بهجوانب مختلفی که کشیده می شود انعطاف پذیر و گشاده دامن باشد، بعید نیست که این نقش گیری از غیب و فرصت مذکور در حالت بیداری برای او حاصل گردد. و بسا که اثر و نقش مذکور به یاد و ذاکره فرود آید و در آنجا بایستد. و بسا که اثر مذکور غلبه می کند و اشراق واضحی را در خیال پدید می آورد، و خیال، لوح حس مشترک را به سوی خود می کشد، و آنچه در آن منقوش است در حس مشترک مرتسم می سازد. مخصوصاً که نفس ناطقه یاور آن است و از آن کار بازش نمی دارد، مانند آنچه توهم در بیماران و مبتلایان به بیماری روانی می کند، اینجا به طریق اولی است. و چون چنین کرد اثر مذکور مشهود و قابل رقابت می گردد یا به صورت بانگ و فریادی خواهد بود یا غیر اینها. و بسا به صورت يك مثال و شبیح نمایان و هیئت بارز یا سخن منظم و موزون پدید می آید. و بسا در بزرگترین احوال آرایش و زینت جلوه گر است.

شرح و تفسیر

ابن سینا می گوید: نقش غیبی و وارد غیبی به صورت گوناگون پدید می آید: گاهی به صورت اثری که به ذاکره فرود می آید جلوه می کند، مانند سخن پیامبر که گفت روح القدس در من چنین و چنان دمید. و گاهی به صورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک در می آید، مانند آنچه پیامبر نقل می کرد که صور ملائکه را دیده است و سخن فرشتگان را شنیده است. در بیماران این وارد غیبی، بر اثر توهم فاسد و تخیل منحرف آنان است. ولی در اولیا و برگزیدگان، بر اثر نفوس قدسی شریف و قوی آنان است. پس این اولیا اولی و شایسته تر از بیمارانند. این ارتسام در شدت و ضعف متفاوت است. گاهی با مشاهده حجابی امکان پیدا می کند و گاهی با شنیدن ندای هاتفی حاصل می شود. و گاهی با مشاهده چهره و شکل نمایان و هیات آشکار تحقق می یابد. گاهی با استماع سخن موزون و منظم روی می دهد و زمانی در بزرگترین احوال زینت یعنی در حالت اتصال مستقیم با وجه خداوندی و استماع کلام خدا حاصل می شود.

الفصل العشرون

تنبيه

إن القوة المتخیلة جُبِلت محاكية لكل ما یلیها، من هیة إدراكية، او هیة مزاجية سريعة التنقل من

شیء إلى شبهه أو ضده. وبالجملة، إلى ما هو منه بسبب، و للتخصيص اسباب جزئية لامحالة، و إن لم نحصلها نحن باعيانها. ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبله، لم يكن لنا مانستعين به، في انتقالات الفكر مستتجاً للحدود الوسطى، و مايجرى مجراها بوجه، و في تذكر امور منسية، و في مصالح اخرى. فهذه القوة يزعجها كل سائح إلى هذا الانتقال، او تضبط. و هذا الضبط إما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل؛ و ذلك صارف عن التلدد والتردد، ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة؛ و كما يفعل الحس ايضاً ذلك.

ترجمه

سرشت و فطرت قوه متخيله آن است كه هرچه در دسترس او قرار بگيرد مورد حكايت و گزارش قرار دهد، خواه اين چيزی كه در دسترس او قرار می گيرد هيأت ادرافی باشد يا هيأت مزاجی كه از چيزی به چيزی يا به شبه آن يا به ضد آن به سرعت انتقال حاصل می شود. و خلاصه به چيزی كه به سببی از آن تحقق يافته باشد و برای تخصيص ناگزير يك عده علل جزئی است، هرچند كه ما اعيان آنها را بدست نياوريم. و اگر قوه متخيله برچنين سرشتی نبود ما در انتقالات فكر در حالت استتاج از حدود وسطی يا از اموری كه جاری مجرای حد وسطند و در يادآوری امور فراموش شده و نيز در ساير مصالح و كارها، يآوری نمی داشتيم. پس اين قوه متخيله بر اثر هرامر عارض و در هرفرصتی به انتقال فكري يا به ضبط و كنترل دست می يابد. و اين ضبط و كنترل يا ناشی از نیروی نفس است، و يا بمخاطر جلا و درخشندگی صورت مرتسم در خيال، تا جایی كه قبول نقش متخيله بسيار واضح و متمثل می گردد؛ و اين، آن را از دو دلی و توجه به اطراف و حرکت باز می دارد و خيال را در هنگام تلويح و ترسيم با قوت ضبط و كنترل می كند؛ چنانكه حس همين كار را انجام می دهد.

شرح و تفسير

منظور ابن سينا در اين تشبيه اين است كه مقدمه ای بياورد تا علت احتياج برخی از صور مرتسم در خيال را به تعبير و تاويل بيان كند. او می گويد: سرشت قوه متخيله اين است كه هرچه در دسترس او قرار بگيرد، فوراً آن را حكايت و بيان كند. قوه متخيله گاهی هيأت ادرافی را حكايت می كند مانند محاكات و بيان خيرات و فضايل در صور زيبا، و بيان شرور و رذائل در صور قبيح، و گاهی هيأت مزاجی را بيان و حكايت می كند مانند آنكه غلبه صفرا را با رنگهای زرد و غلبه سودا را با رنگهای سياه بيان می نمايد. قوه متخيله يآور قوه تعقل ما در استنتاجها و انتقالات فكري و در استفاده از حدود و امثال آن در تفكر است. قوه متخيله باعث می شود كه ما امور فراموش شده را بمخاطر آوريم و اين قوه در انتقالات فكري از واردات بيرونی و درونی كمك می گيرد و ضبط و كنترل می كند. و اين ضبط و كنترل تخيل بر اثر دو علت است: يکی قوت نفس، دوم شدت ارتسام صور در خيال.

الفصل الحادی و العشرون

إشارة

فالأثر الروحاني السانح للنفس في حالتی النوم و اليقظة قد يكون ضعيفاً، فلا يحرك الخيال و الذكر، ولا يبقى له اثر فيهما. وقد يكون أقوى من ذلك، فيحرك الخيال. إلا ان الخيال يعمن في الانتقال، و يُخلَى عن التصريح، فلا يضبطه الذكر، و إنما يضبط انتقالات التخيل و محاكياته. و قد يكون قوياً جداً، او تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش، فترسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً. وقد تكون النفس بها معينة، فترسم في الذكر ارتساماً قوياً، ولا يتشوش بالانتقالات. وليس إنما يعرض لك ذلك، في هذه الآثار فقط، بل و فيما تباشره من افكارك يقظان. فربما انضبط فكرك في ذكرك. و ربما انتقلت عنه إلى اشياء متخيلة تنسيك مهمك، فتحتاج إلى ان تحلل بالعكس، و تصير عن السانح المضبوط، إلى السانح الذي يليه، منتقلاً عنه إليه، و كذلك إلى آخر. فربما اقتنص ما اضله من مهمه الأول. و ربما انقطع عنه. و إنما يقتنصه بضرب من التحليل، و التأويل.

ترجمه

اثر و نقش روحانی که در حالت خواب و بیداری برای نفس حاصل می‌گردد، گاهی ضعیف است و خیال و ذاکره را حرکت نمی‌دهد و اثری از آن در آنها باقی نمی‌ماند. و گاهی قوی است و خیال را به حرکت در می‌آورد. لکن خیال در انتقال امعان می‌کند و بدان مبادرت می‌نماید و از تصریح خالی است و ذاکره آن را ضبط نمی‌کند و فقط انتقالات تخیل و حکایت‌های آن را ضبط می‌کند. و گاهی بسیار قوی است و در آن حال که آن نقش در نفس پدید می‌آید، خود نفس آرام و استوار می‌باشد و صورت در خیال به گونه بسیار روشن مرتسم می‌شود. و گاهی نفس آن را مورد اراده و عنایت قرار می‌دهد و در نتیجه به‌طور بسیار قوی در ذاکره مرتسم می‌شود و با انتقالات مشوش و پریشان نمی‌گردد. این مراتب فقط در این آثار نیست بلکه در همه خواطر و افکار ذهن تو در حال بیداری است. بسا که فکر تو در ذاکره تو ضبط می‌شود. و بسا که از ذاکره به‌اشیای متخیل انتقال می‌یابد و آن امر مهم تو را به‌بوتۀ فراموشی می‌سپارد، و نیازمند آن می‌شوی که آن را برعکس تحلیل کنی، و از سانح و وارد مضبوط به‌سانح غیر مضبوط برگردی که از آن به‌این منتقل شده بودی و از آن نیز به‌دیگری به‌همین گونه. بسا که آنچه از مهم اول خود از دست داده باز یابد. و بسا که به‌کلی از آن باز ماند. و بسا که به‌نوعی از تحلیل و تأویل مهم خویش را بیرون بیاوری.

شرح و تفسیر

آثار روحانی که در خواب یا در بیداری برای نفس عارض می‌گردد، برحسب شدت و ضعف دارای مراتبی است که سه مرتبه را این‌سینا در اینجا یادآور شده است:

۱- مرتبه ضعیفی که هیچ اثری از آن برجای نمی‌ماند تا ذاکره آن را بازیابی کند.

- ۲- مرتبه متوسط که تخیل از آن منتقل می‌شود و امکان دارد که باز به‌سوی آن باز گردد.
 - ۳- مرتبه قوی که نفس در هنگام دریافت آن ثابت و استوار است و آن را مورد عنایت و ملاحظه قرار می‌دهد و آنرا نگه می‌دارد و نمی‌گذارد که زایل گردد.
- این مراتب سه‌گانه فقط برای این آثار نیست بلکه در مورد هر خاطره ذهنی نیز مصداق دارند یعنی برخی از آنها طوری است که ذهن از آنها منتقل نمی‌شود. و برخی از آنها به‌گونه‌ای است که ذهن از آنها منتقل می‌شود و فراموشش می‌کند. و برخی به‌گونه‌ای است که با نوعی تحلیل بدان باز می‌گردد و گاهی این بازگشت با تحلیل نیز ممکن نیست.

الفصل الثانی و العشرون

تذنیب

فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر، في حال يقظة، أو نوم، ضبطاً مستقراً، كان إلهاماً، أو وحياً صراحاً، أو حلماً، لا يحتاج إلى تأويل، أو تعبیر. و ما كان قد بطل هو، و بقيت محاكياته، و تواليه، احتاج إلى احدهما. و ذلك يختلف بحسب الأشخاص، و الأوقات، و العادات. الوحي إلى تأويل، و الحلم إلى تعبیر.

ترجمه

آن چیزی که از اثر مورد بحث در ذاکره کاملاً محفوظ بماند، خواه در حال بیداری یا در حال خواب، الهام یا وحی آشکار یا رؤیا بی‌نیاز از تأویل و تعبیر است. و آنچه که خودش از میان رفته ولی آثارش باقی بماند، در این صورت به‌تأویل یا تعبیر نیازمند است. و این برحسب اشخاص و برحسب اوقات و عادات مختلف است. وحی به‌تأویل و رؤیا به‌تعبیر نیاز دارد.

شرح و تفسیر

ابن‌سینا می‌گوید: اگر آن وارد غیبی و نقش روحانی عیناً محفوظ بماند و در حال خواب و یا در بیداری عین آن در ذاکره حفظ گردد، نام چنین وارد غیبی وحی یا الهام یا رؤیایی است که نیازی به‌تأویل و تعبیر ندارد، زیرا صریح و جلی است. اما اگر عین آن وارد غیبی از میان برود و فقط جای پای و آثار و حکایاتی از آن باقی بماند، در این صورت باید تأویل یا تعبیر شود. تأویل مربوط به‌وحی است و تعبیر مربوط به‌رؤیا. و این حالات برحسب اشخاص متفاوت است و برحسب اوقات و عادات مختلف يك شخص هم فرق می‌کند.

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

إنه قد يستعين بعض الطبايع بأفعال يعرض منها للحس حيرة، وللخيال وقفة. فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً. وقد وجّه الوهم إلى غرض بعينه، فيتخصص بذلك قبوله، مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم، في مقدمة معرفة. فزع هو إلى شد حثيث جداً، فلا يزال يلهث فيه، حتى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخيل إليه. والمستمعون يضبطون ما يلفظه، ضبطاً، حتى يبنوا عليه تدبيراً. و مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى، بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته، أو مدهش إياه بشقيقه، و مثل ما يشغل بتأمل لطح من سواد براق، و بأشياء تترقق، و بأشياء تمور. فإن جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير، و مما يحرك الخيال تحريكاً محيراً، كأنه إجبار، لاطبع. و في حيرتهما اهتبال فرصة الخلصة المذكورة. وأكثر ما يؤثر هذا، ففي طباع من هو بطباعه إلى الدهش اقرب، و بقبول الأحاديث المختلطة أجدر، كالبه، و الصبيان. و ربما أعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط، والايهام لمسييس الجن، و كل ما فيه تحيير، و تدهيش. فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال؛ فتارة يكون لمحان الغيب ضرباً من ظن قوى؛ و تارة يكون شبيهاً بخطاب من جنى، أو هتاف من غائب؛ و تارة يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحة، حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة.

ترجمه

گاهی بعضی از طبایع از افعالی که برای حس حیرت و برای خیال وقفه بوجود می‌آورد، یاری می‌جویند. و در نتیجه قوه گیرنده وارد غیبی با شایستگی وارد غیبی را می‌گیرد. و گاهی وهم به‌غرض معنی سوق داده می‌شود و در نتیجه قبول و پذیرش آن تخصیص می‌یابد، مانند آنچه از گروهی از ترکها نقل شده است که آنان وقتی که به کاهن خویش پناه می‌برند و به او متوسل می‌شوند تا امری را قبل از وقوع بشناسد. او سریع می‌دود و پیوسته زبان خود را از رنج بیرون می‌آورد تا آنکه به حالت غش بیفتد، آنگاه سخنی می‌گوید که در خیال او مرتسم می‌شود. و شنوندگان آن سخنان را ضبط و حفظ می‌کنند تا بر مبنای آن تدبیری بیندیشند. یا مانند آنکه از کسی که در این خصوص مطلبی می‌خواهند، و می‌خواهند او به سخن در آید، وی را به تأمل در چیز شفاف که با لرزش آن چشم را به‌ر عشه در آورد یا با شفافیت چشم را به‌سراسیمگی بکشاند، یا مانند آنچه حس را بوسیله تأمل در شيء سیاه براق یا اشیای رونده یا گردنده مشغول بدارند. همه این کارها حس را با نوعی تحیر مشغول می‌سازند و خیال را با تحیر تحریک می‌کند، به گونه‌ای که گویی اجباری است نه طبعی. و در حیرتند و فرصت دریافت وارد غیبی مذکور پیش می‌آید. و این امر در طباع کسانی که زود وحشت می‌کنند و گفته‌های مختلط و آمیخته را زود باور می‌کنند مانند ابلهان و کودکان، مؤثرتر است. بسا که زیاده‌گویی از سخنان مختلط و آمیخته و ایهام جن‌زدگی و هرچیزی که تحیر و دهشت ایجاد می‌کند، در این خصوص مؤثر است. وقتی

که توکل و خواهش و هم به‌سوی این طلب شدید گردد در این حالت اتصال مذکور حاصل می‌گردد؛ پس گاهی غیب به‌صورت گمان قوی آشکار شود؛ و گاهی شبیه خطابی است از يك جن یا آوایی از موجودی غایب و نادیده؛ و گاهی با مشاهده ظاهری چیزی مستقیماً دیده می‌شود تا جایی که صورت غیب را به‌طور مشهود مشاهده می‌کند.

شرح و تفسیر

در دست یافتن برنقش روحانی و اثر غیبی کارهایی سخت مؤثر است، از جمله ایجاد حیرت و وحشت در انسان. چنانکه می‌گویند گروهی از ترکها وقتی از کاهن خود می‌خواهند که پیشگویی کند، او آن قدر می‌دود که از عطش و رنج زبان خود را بیرون می‌آورد و به‌حالت بیهوشی می‌افتد و آنگاه حرفهایی می‌گوید که در حکم پیشگویی تلقی می‌شود. گاهی چیزهای شفاف و براق آدم را به‌بیخودی می‌کشد و در آن حال از غیب نقشی در نفس حاصل می‌شود. بدیهی است که ابلهان و کودکان زودتر حیرت‌زده و وحشت‌زده می‌شوند و همین حیرت و وحشت کمک می‌کند که آنان با عالم قدس مربوط شوند. و این اتصال و ارتباط گاهی به‌صورت گمان قوی است و گاهی به‌صورت خطاب از ناحیه جن یا هاتف غیبی است و گاهی با رؤیت مستقیم امر غیبی است.

الفصل الرابع و العشرون تنبيه

إعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها، و الشهادة لها، إنما هي ظنون إمكنية، صير إليها من امور عقلية فقط، و إن كان ذلك امراً معتمداً لو كان، ولكنها تجارب، لما ثبتت، طلبت اسبابها. و من السعادات المتفكة لمحبي الاستبصار، ان يعرض لهم هذه الأحوال في انفسهم، او يشاهدوها مراراً متوالية في غيرهم، حتى يكون ذلك تجربة في إثبات امر عجيب، له كون و صحة. و داعياً إلى طلب سببه. فإذا اتضح جسمت الفائدة، و اطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب، و خضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربا رباة منها؛ و ذلك من اجسم الفوائد، و اعظم المهمات. ثم إنى لو اقتضت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه، و فيما حكاه من صدقناه، لطال الكلام. و من لا يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق أيضاً التفصيل.

ترجمه

بدان که این مطالب را از راه سخن و شهادت و گواهی نمی‌توان مسلم داشت، فقط ظنها و گمانهایی است که امکان وقوع دارند و فقط از امور عقلی بدانها می‌رسیم و چنین امر اگر وقوع یابد قابل اعتماد است و لکن تجاربی است که چون ثابت گردید اسباب و علل آنها خواسته شده

است. و از جمله سعادتهایی که روی می آورد برای دوستداران استبصار این است که این احوال برای آنان در درون خودشان یا بارها به طور متوالی در دیگران مشاهده کنند تا تجربه ای باشد در خصوص امر عجیبی که وجود دارد. و حجت و داعی باشد برای پیدا کردن علت آن. و هرگاه واضح گردد فایده آن بزرگ خواهد بود و نفس به وجود این علل اطمینان می یابد و وهم خاضع می گردد و در اموری که عقل بدانها اطلاع حاصل می کند مزاحمت ایجاد نمی کند؛ و این سود عظیم و امری مهم است. و من اگر جزئیات این باب را بازگو کنم اعم از آنچه خود مشاهده کرده ام یا آنچه افراد قابل اطمینان نقل کرده اند سخن به درازا خواهد کشید. و هرکس خلاصه را تصدیق نکند می تواند مفصل را هم تصدیق نکند.

شرح و تفسیر

ابن سینا پس از آنکه مطالب گذشته را بیان کرد و از دسترسی به غیب سخن به میان آورد، در این تنبیه اشاره می کند که ما نمی توانیم این مطالب را با بیان لفظی قاطعانه بیان کنیم یا به گونه ای برای آنها گواه و شاهد بیاوریم. اینها مطالبی است که از حد گمان و ظن فراتر نمی رود. ولی اگر وقوع یابد و دسترسی به غیب حاصل گردد، می توان بر آن اعتماد کرد و لکن باید به دنبال علل و اسباب آنها رفت و دید که آیا چرا و به چه علت روی می دهند؟ سعادت بزرگی است که چنین اموری برای انسان روی دهد یا به طور مکرر شاهد کسی باشیم که این حالات به طور متوالی برای او رخ دهد. زیرا پس از تجارب فراوان و انس و آشنایی با این امور قوه وهم رام می شود و دیگر مزاحم عقل نمی شود و عقل به راحتی بر غیب دسترسی پیدا می کند. و این خود فایده ای بس عظیم است. ابن سینا می گوید همین اندازه که با اجمال بیان کردم کافی است، زیرا کسی که این مختصر را قبول نکند، مفصل را هم نخواهد پذیرفت. این آخرین فصل درباره بیان اسباب و علل و اخبار از غیب است.

الفصل الخامس و العشرون

تنبیه

ولعلك قد تبلغك عن العارفين اخبار، تكاد تأتي بقلب العادة، فتبادر إلى التكذيب. وذلك مثل ما يقال إن عارفاً استسقى للناس، فسقوا، أو استشفى لهم، فشقوا، أو دعا عليهم، فحسف بهم و زلزلوا، أو هلكوا بوجه آخر. و دعا لهم، فصرف عنهم الوباء، و الموتان، و السيل، و الطوفان، أو خضع لبعضهم سبع، أو لم ينفر عنهم طائر، أو مثل ذلك، مما لا تؤخذ في طريق المنع الصريح. فتوقف، ولا تعجل؛ فإن لأمثال هذه اسباباً في اسرار الطبيعة، و ربما يتأتى لي أن أقص بعضها عليك.

ترجمه

شاید اخباری درباره عارفان بشنوی که مربوط به دیگر گونی عادت باشد و شما به تکذیب آن مبادرت نمایید. مثلاً بگویند که عارفی طلب باران برای مردم نماید و باران بیارد، یا طلب شفای کسی را نماید و او شفا یابد، یا بر مردم نفرین کند و خسوف و زلزله و یا نوعی هلاکت برای مردم پیش آید. یا دعا کند و بیماری وبا و بیماری و مرگ حیوانات و سیل و طوفان باز گردد، یا درنده رامشان شود و پرنده از آنان فرار نکند، یا امثال این کارها که محال و ممتنع قطعی نیستند. پس توقف کنید و عجله نکنید؛ زیرا این کارها علل و اسبابی در اسرار طبیعت دارند، و شاید من بعضی از آنها را بازگو کنم.

شرح و تفسیر

این سینا پس از بیان آیات و نشانه‌های مشهوری که به عارفان و سایر اولیا نسبت داده می‌شود، اینک می‌خواهد علل و اسباب سایر کارهای موسوم به خوارق عادات را بیان کند. خود کارهای خارق العاده را در این فصل و علل و اسباب آن را در فصول بعدی بیان می‌کند و می‌گوید: اگر بگویند، عارفی کار خارق العاده کرد، مثلاً دعایش مستجاب شد یا نفرین کرد و خدا به نفرین او پاسخ مثبت داد، یا وبا و امثال آن را باز گردانید یا درنده‌ای برای او رام شد یا پرنده با او انس گرفت و از او فرار نکرد، اگر چنین چیزهایی شنیدی فوراً تکذیب نکن. توقف کن و عجله نکن، شاید علل آنرا بیابی؛ زیرا در اسرار طبیعت این امور علل و اسبابی دارند.

الفصل السادس والعشرون تذكرة و تنبيه

الیس قد بان لك ان النفس الناطقة لیست علاقتها مع البدن، علاقة انطباع، بل ضرباً من العلائق آخر؟ و علمت ان تمكن هيئة العقدمنها، و ما يتبعه، قد يتادی إلى بدنها، مع مباينتها له بالجواهر. حتی إن وهم الماشی على جذع معروض فوق فضاء، يفعل فی إزلاقه، ما لا يفعله و هم مثله، والجذع على قرار. ويتبع اوهام الناس تغير مزاج مدرجاً، او دفعة، او ابتداء أمراض، او إفراق منها. فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، و تكون لقوتها، كانهما نفس ما، للعالم. و كما تؤثر بكيفية مزاجية، تكون قد اثرت بمبدأ لجميع ما عدته؛ إذ مبادئها هذه الكيفيات، لاسيما فی جرم صار أولى به، لمناسبة تخصصه مع بدنه. لاسيما و قد علمت انه ليس كل مسخن بحار، ولا كل مبرد ببارد. فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة، حتى تفعل فی اجرام اخر، تنفعل عنها انفعال بدنه. ولا تستنكرن ان تتعدى من قواها الخاصة، إلى قوى نفوس اخرى تفعل فيها. لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة، او غضباً، او خوفاً من غيرها.

ترجمه

آیا برای تو روشن نشد که پیوند و تعلق نفس به بدن از نوع تعلق انطباعی نیست، بلکه نوعی دیگر از تعلق است؟ و دانستی که هیأت اعتقادی حاصل در نفس و آنچه تابع آن است (مانند ظن، وهم، ترس و شادی) با همه مابین جوهری نفس با بدن گاهی به بدن سرایت می‌کند، حتی توهم رونده بر روی شاخه واقع در فضا چنان تاثیری در لرزاندن او دارد که اگر شاخه در روی زمین باشد چنان لرزشی پدید نمی‌آورد. و اوهام مردم گاهی به تدریج یا يك دفعه مزاج را تغییر می‌دهد و در نتیجه بیماری روی می‌آورد یا از بیماری رهایی پیدا می‌کند. بنا بر این بعید ندان که برخی نفوس ملکه‌ای داشته باشند که تاثیر آن از بدن آنان تجاوز کند و آن چنان قوی باشند که گویی نفس جهان است. و همانگونه که در کیفیت مزاج اثر می‌کند در مبادی و عللی که برشمرديم اثر می‌گذارد؛ زیرا مبادی آنها همین کیفیات هستند، بخصوص در جرمی که به او اولی گشته، زیرا با بدنش مناسبتی دارد که خاص آن است با بدن آن. مخصوصاً که دانستی هر گرم‌کننده‌ای گرم نیست و هر سردکننده‌ای سرد نیست (یعنی هر میدئی لازم نیست که معلولش را در خود یا با خود داشته باشد). بنا بر این بعید ندان که برخی نفوس چنین قوه‌ای داشته باشند، حتی در اجرام دیگر اثر بگذارند و آنها نیز مانند بدن او از او متأثر شوند. و بعید ندان که از قوای خاص آنان به قوای نفوس دیگر برسد و در آنها کارگر افتد، مخصوصاً که ملکه آن حدت پیدا کند و قوای بدنی خویش در غلبه و سلطه خویش در آورد که در نتیجه شهوت و غضب و ترس از دیگری در او زبون می‌شود.

شرح و تفسیر

این فصل مرکب از تذکرة (یادآوری) و تنبيه (آگاهی) است.

تذکرة برای بیان این دو چیز است:

۱- نفس ناطقه در بدن منطبق نیست، بلکه قائم بالذات است و فقط به تدبیر و تصرف بدن می‌پردازد.

۲- اعتقادات و تصورات و تصدیقات نفس و چیزهایی که به دنبال اینها می‌آید مثل شادی و غم و غیره، در بدن نیز پیدا می‌شود یعنی حالات نفس در بدن اثر می‌گذارد؛ زیرا مثلاً راه رفتن روی شاخه‌ای که در هوا است توهم و تصویری پیش می‌آورد که بیشتر لرزش ایجاد می‌گردد و وحشت بیشتر می‌شود. ولی راه رفتن روی شاخه‌ای که روی زمین افتاده است چنین توهمی را پدید نمی‌آورد. بعلاوه گاهی توهم و تصور انسان در بیماری و صحت وی اثر می‌گذارد.

تنبيه، این است که از آنچه در تذکرة آمده است باید استفاده شود و مورد دقت قرار بگیرد و دیگر برخی کارها انکار نشود. چه آنکه برخی از نفوس دارای ملکه‌ای هستند که تاثیر آن از بدن خود آن نفوس تجاوز می‌کند و به اجسام دیگر می‌رسد، و از زیادی قوت‌گویی يك نفس، نفس همه جهان و مدبر همه جهان است. و همانگونه که نفس در کیفیت مزاج اثر می‌گذارد، در سایر اجسام نیز اثر می‌گذارد. ممکن است کسی ایراد بگیرد که نفس ناطقه نمی‌تواند چیزی را که

ندارد به دیگری بدهد، در جواب باید بگوییم که هر گرم کننده نباید خودش هم گرم باشد یا هر خنک کننده خودش هم خنک باشد. پس بعید نیست که برخی نفوس قوه‌ای داشته باشند که در اجسام دیگر اثر بگذارند.

الفصل السابع و العشرون إشارة

هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، الذي لما يفيد من هيئة نفسانية، يصير للنفس الشخصية تشخيصها. و قد تحصل لمزاج يُحصل. وقد تحصل بضرب من الكسب، يجعل النفس كالمجردة، لشدة الذكاء، كما يحصل لأولياء الله الأبرار.

ترجمه

این قوه گاهی برحسب مزاج اصلی برای نفس حاصل می‌شود، چه آنکه آن را از هیأت نفسانی افاده می‌کند و برای نفس منش و شخصیتی حاصل می‌گردد که همانا تشخص و تعین آن است. و گاهی بخاطر مزاجی است که پدید می‌آید. و گاهی با نوعی کسب و طلب که نفس را مانند امر مجرد می‌سازد بدست می‌آید، و این امر در اثر شدت ذکاوت است چنانکه برای اولیاءالله حاصل می‌گردد.

شرح و تفسیر

وقتی ثابت شد که برخی نفوس انسانی قوه‌ای دارند که منشأ افعال خارق العاده است، پس باید این قوت علتی داشته باشد؛ زیرا بدون علت نمی‌تواند باشد. این سبب می‌گوید: علت این قوت ممکن است خود نفس و مزاج اصلی آن باشد، و ممکن است علت آن قوت، غیر نفس باشد. مثلاً علت آن يك مزاج غیر اصلی و مزاج عارضی باشد و ممکن است علت آن قوت با کسب و طلب فراهم شود. مثلاً اولیای خداوند بر اثر کسب و طلب یعنی بر اثر ریاضت و عبادت و وارستگی به مقامی می‌رسند که قوت مذکور برای آنان حاصل می‌شود.

الفصل الثامن و العشرون إشارة

فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثم يكون خيراً رشيداً، مزيكاً لنفسه، فهو ذو معجزة من

الأنبياء، او کرامه من الأولياء. و تزیده تزکیته لنفسه فی هذا المعنى زیادة على مقتضى جبلته، فیبلغ المبلغ الأقصى. والذي يقع له هذا ثم يكون شریراً، و يستعمله فی الشر، فهو الساحر الخبیث، و قد یکسر قدر نفسه من غلوائه فی هذا المعنى، فلا یلحق شیئاً، والأزکیاء فیہ.

ترجمه

کسی که این حالت در فطرت نفس او پدید آید و او شخص نیکخواه و راسترو باشد که نفس خود را پاک ساخته است، پس او پیامبری خواهد بود که دارای معجزه است. و یا ولی صاحب کرامت است. و تزکیه نفس این حالت را به گونه‌ای در او می‌افزاید که زاید بر فطرت او است تا به حد نهایی برسد. و کسی که این حالت برایش روی می‌دهد و شریر است او را به شر و می‌دارد، پس او ساحر است و گاهی قدر نفس خود را می‌شکند و در سحر پیش می‌رود و به هدف اولیا نمی‌رسد.

شرح و تفسیر

این سینا می‌گوید: آنچه برای نفوس پر قوت حاصل می‌شود گاهی آدم را به خیر و خوبی و تزکیه و می‌دارد، در این صورت معجزه انبیا و کرامت اولیا است، و او را به هدف عالی و مقام بالا می‌رساند. و گاهی آنچه برای نفوس پر قوت روی می‌دهد آدم را به شر و بدی و می‌دارد، در این صورت سحر است که از قدرت خود سوء استفاده می‌کند و در بدی و شر فرو می‌رود و هیچگاه به مقام اولیا نمی‌رسد.

الفصل التاسع و العشرون إشارة

الإصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل. و المبدأ فيه حالة نفسانية معجبة، تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها. و إنما يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً، او مرسل جزء، او منفذ كیفیته فی واسطة. و من تأمل ما اصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.

ترجمه

موضوع چشم‌زخم ممکن است از این قبیل باشد. و مبدأ آن يك حالت نفسانی اعجاب‌آور است که در شیء یا شخص مورد تعجب تأثیر بد می‌گذارد و این بر اثر خاصیت آن است. و فقط کسی این مطلب را بعید می‌داند که فرض می‌کند فقط تماس باعث تأثیر در اجسام است، یا جزئی (از

علت به سویی معلول) فرستاده شود، یا کیفیتی را در واسطه ایجاد کند. و هر کس که اصول ما را مورد تأمل قرار دهد این شرط را از درجه اعتبار ساقط می‌داند.

شرح و تفسیر

این سینا مثالی برای قوت نفس می‌آورد و می‌گوید چشم زدن و نظر کردن از این قبیل است و علت آن حالت نفسانی است که تعجب نامیده می‌شود و در شخص یا شیء مورد تعجب اثر بد می‌گذارد، زیرا خاصیت نفس قوی چنین است. و اگر کسی بگوید که باید جسمی با جسم دیگر ملاقات کند و تماس پیدا کند، آنگاه در یکدیگر اثر بگذارند چنین سخنی نادرست است. این سینا می‌گوید اگر گفته‌های ما را مورد دقت قرار بدهی خواهی دانست که در تأثیر اجسام چنین شرطی از درجه اعتبار ساقط است.

الفصل الثلاثون

تنبيه

إن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة:

أحدها: الهياة النفسانية المذكورة.

و ثانيها: خواص الأجسام العنصرية، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه.

و ثالثها: قوى سماوية، بينها و بين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيات وضعية. أو بينها و

بين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة.

والسحر من قبيل القسم الأول، بل المعجزات، و الكرامات. و النيرانجات من قبيل القسم الثاني.

و الطلسمات من قبيل القسم الثالث.

ترجمه

پدیده‌های غیرعادی در جهان طبیعت از سه منشأ سرچشمه می‌گیرند:

۱- هیات نفسانی مذکور.

۲- خواص اجسام عنصری مثل آنکه مغناطیس آهن را با قوه خاص خود جذب می‌کند.

۳- قوای آسمانی بین آنها و بین مزاجهای اجسام زمینی مخصوص به هیاتها و اوضاع خاص.

یا میان آنها و میان قوای نفوس زمینی مخصوص به احوال فعلی یا انفعالی مناسبی هست که

حدوث آثار عجیب را در پی خود دارد.

سحر و معجزات و کرامات از نوع اول است. نیرنگها از نوع دوم است. و طلسمات از نوع

سوم است.

شرح و تفسیر

ابن سینا پس از فراغت از ذکر علت همه افعال عجیب که به اشخاص و افراد انسانی منسوب است، اینک می‌خواهد علت سایر حوادث عجیب را بیان کند. و حوادث عجیب این جهان را از لحاظ علل و اسباب آنها به سه قسم تقسیم کرده است:

- ۱- حوادث عجیبی که علت آنها خود نفوس قوی هستند، مانند سحر و معجزات.
- ۲- حوادث عجیبی که علت آنها اجسام سفلی و پست است، مانند نیرنگات.
- ۳- حوادث عجیبی که علت آنها اجرام سماوی است. این اجرام سماوی به تنهایی نمی‌توانند علت حوادث زمینی باشند مگر آنکه يك قابل آماده زمینی بدان منضم گردد.

الفصل الحادی والثلاثون نصيحة

إياك أن يكون تكيسك و تبرؤك عن العامة، هو أن تبرى منكراً لكل شيء. فذلك طيش، و عجز. و ليس الخرق في تكذيبك ما لم يستين لك، بعد جليته، دون الخرق في تصديقك به ما لم تقم بين يديك بينته. بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، و إن ازعجك استنكار ما يראה سمعك، ما لم تبرهن استحالتك لك. فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الامكان، ما لم يذك عنه قوائم البرهان. واعلم أن في الطبيعة عجائب، وللقوى العالية الفعالة، والقوى السافلة المنفعلة، اجتماعات على غرائب.

ترجمه

دوری کن از این که ذکاوت و کیاست و تبری تو از عامه مردم این باشد که اعتراض کنی و هرچیز را انکار کنی. این سبکی و ناتوانی است. و تندروی تو در تکذیب آنچه هنوز برای تو روشن نشده کمتر از تندروی تو در تصدیق امر بی‌دلیل نیست. تو باید به‌رشته توقف چنگ بزنی، هرچند که استنکار و بعید شمردن آنچه شنیده‌ای تو را تحریک می‌کند مگر آنکه دلیل بر محال بودن آن داشته باشی. پس بهتر است که امثال این سخنان را در حوزه امکان قرار دهی تا آنکه برهان آن را مردود سازد. و بدان که در طبیعت پدیده‌های شگفت‌انگیزی است، و از ارتباط میان قوای عالی فعال و قوای سافل منفعل عجایبی پدید می‌آید.

شرح و تفسیر

ابن سینا نصیحت می‌کند که هوش خود را در انکار بکار مبر و چنین مباش که هرچه شنیدی انکار کنی. انکار چیزی که دلیلی بر محال بودن آن نیست همچون تصدیق امر بی‌دلیل نادرست

است. آدمی نباید زود انکار کند و زود تصدیق کند. باید انکار و تصدیق هردو مبتنی بر دلیل باشد. و اگر چیزی شنیدی که دلیل برای اثبات آن نداری نه تصدیق کن و نه انکار، بلکه توقف کن تا برای يك طرف دلیل پیدا کنی. دنیا پر از عجایب است و قوای آسمانی با قوای زمینی گرد هم می‌آیند و غرایبی را پدید می‌آورند.

الفصل الثانی و الثلاثون خاتمة و وصية

ایها الأخ، إني قد مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق. والقمك قفي الحكم، في لطائف الكلم. فصنه عن الجاهلين، و المبتدلين، و من لم يرزق الفطنة الوقادة، و الدربة والعادة، و كان صفاه مع الغافة أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفه، و من همجهم. فإن وجدت من تثق بنقاء سريره، و استقامة سيرته، و بتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس، و بنظره إلى الحق، بعين الرضا و الصدق، فاته ما يسالك منه مدرجاً، مجزاً، مفزاً، تستفرس مما تسلفه، لما تستقبله. و عاهده بالله، و بايمان لامخارج لها، ليحجرى فيما ناتييه مجراك، متاسياً بك. فإن اذعت هذا العلم، أو اضعته، فالله بيني و بينك. وكفى بالله وكيلاً.

ترجمه

ای برادر، من در این اشارات حقیقت ناب را برای تو آماده ساختم. و لقمه‌های لذیذ حکمت را با سخن دلپذیر غذای جانانت کردم. پس آن را از جاهلان و آدمهای پست و کم‌هوش و کم‌استعداد و کم‌جرات که میل او با افکار عامه باشد یا از فیلسوفان بیدین که مگسان ناتوان این میدانند پاس دار. اگر کسی یافتی که پاک‌طینت و آدم درستی باشد و زود به‌طرف وسواس نمی‌شتابد و با چشم رضا و خوشنودی و صدق به‌حق می‌نگرد، پس هرچه خواست به‌تدریج و جزء جزء و تکه‌تکه در اختیار او بگذار تا آنچه قبلاً گرفته باعث کنجکاوی وی در آنچه که خواهد گرفت، بشود. و او را در عهد و پیمان خدا و ایمان قرار ده تا نتواند عهد خود را بشکند تا مسیر تو را بیماید و به‌تو تاسی کند. اگر این علم را شایع یا ضایع کنی خدا میان من و تو حاکم خواهد بود و واگذاری کار به‌خدا کافی است.

شرح و تفسیر

ابن سینا می‌گوید: در این اشارات مطالب فلسفی و حکمی را گلچین کرده‌ام. آن را در اختیار هرکس قرار مده. در اینجا شش گروه را ذکر می‌کنیم تا نظر ابن‌سینا روشنتر شود:

۱- طالبانی که قدر حکمت را نمی‌دانند. ابن‌سینا آنان را افراد مبتذل می‌خواند.

- ۲- معتقدین به اضداد معارف حقیقی، و اینان جاهلان هستند.
 - ۳- آدمهای خالی از میل و گرایش، و اینها کسانی هستند که هوش و فطانت کافی ندارند.
 - ۴- مقلدان و دنباله روان اضداد حقایق الهی و اینها کسانی هستند که تابع افکار عامه‌اند.
 - ۵- مقلدان و دنباله‌روهایی که به‌علوم یقینی جزم ندارند، اینان منتسبین به فلسفه و بی‌ایمان به‌علوم یقینی و فرومایگانند.
 - ۶- طالبانی که قدر معارف را می‌دانند.
- ابن‌سینا فقط دسته ششم را لایق آموختن حکمت می‌داند و برای آنان چهار شرط قید می‌کند:
 اول آنکه پاک‌طینت باشند. دوم آنکه درستکار باشند. سوم آنکه از گمراهی و لغزش احتراز کنند و
 بطرف وسواس نشتابند. چهارم آنکه با رضایت و صدق به‌سوی حقیقت بروند.

تفسیر معانی لغات و بیان اصطلاحات فلسفی

آثار ذاتی یا لوازم ماهیت: هستیها دارای دو نوع آثارند: یکی اثری که از ذات اشیاست، مانند حرارت برای آتش و حس و حرکت برای حیوان؛ و دیگر آثار غیر ذاتی که قابل زوال است و پس از زوال خللی در ذات پدید نمی‌آید، مانند بلندی و کوتاهی، سفیدی و سیاهی، پیری و جوانی در انسان. ابن‌سینا در بیان آثار ذاتی اشیا در *دانشنامه‌ی علایی*، قسمت منطق، ص ۱۳۴، گوید: «و آن خاصیت‌هایی بود که اندر موضوع علم افتد که بیرون وی نیفتد، چنان که مثلث و مربع مر بعضی اندازه‌ها را، و چنان که راستی و کژی مر بعضی را، و این اثرها ذاتی بود مر موضوع هندسه را.» ابن‌سینا در *اشارات و تنبیهات*، در نمط سوم آثار غیر ذاتی را به «لواحق غریبه» و «عوارض غیر لازم»، و آثار ذاتی را به «لوازم ماهیت» تعبیر کرده است. فصل هشتم از نمط سوم، *اشارات و تنبیهات*، چاپ دانشگاه، ص ۹۲.

آثار علویه: حوادث جوی مانند باران، ابر، باد، قوس قزح، هاله، و تغییرات هوا و تأثیرات اجرام آسمانی را «آثار علویه» نامند که در جهت بالا انجام می‌شود. شفا، ج ۱، ص ۲۶.

الت: واسطه میان صانع و مصنوع و فاعل و منفعل را الت گویند و این الت برای انتقال اثر فاعل بر منفعل است، مانند تیشه برای نجار، مراد از الت قانونی در کلام فلاسفه منطق است که وسیله‌ی شناختن و شناساندن و انتقال علوم است از معلم به متعلم. حکما در تعریف نفس کلمه‌ی الت به کار برده‌اند و گفته‌اند که نفس، کمال اول برای جسم طبیعی الی (منسوب به الت) است. ابن‌سینا در «رسالة نفس» در مقام تعریف نفس گوید: «پس کمال اولی که در حد آوریم، پس گوئیم نفس کمال اول است مرجسم را و نه کمال هر جسمی باشد چون جسم تخت و در، که از صنعت به وجود آید، پس کمال جسم طبیعی باشد، و نه هر جسم طبیعی که باشد شاید که نفس بدان پیوندد چون آتش و آب و دیگر عناصر. پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم الت نفس باشد در افعال کردن. پس حد نفس آن است که: او کمال اول است مرجسم طبیعی الی را. اعنی که آن جسم طبیعی الت باشد در افعال خاص که از او پدید آید.» «رسالة نفس»، ص ۵-۹.

آن: در عرف، حد فاصل میان زمان گذشته و آینده را «آن» گویند و در فلسفه به دو معنی آمده است: یکی طرف زمان متصل که وجودش به زمان وابسته است، و دیگر «آن سیال» که راسم زمان است و هستی زمان به آن بستگی دارد و همان گونه که بر اثر سیلان نقطه خط پدید می‌آید، با سیلان «آن»

زمان محقق می‌شود، چنان که با حرکتِ توسطیه حرکتِ قطعییه تحقق می‌پذیرد. **آیند:** در لغت به معنای همیشگی و در اصطلاح به زمان نامتناهی در طرف آینده، یا به هستی پیوسته در زمان نامتناهی آینده گویند، و مقابلِ ازل است. **آبدی:** منسوب به ابد و هستی فناپذیر و به چیزی گویند که در ابد یافت شود و به همین سبب حکما گفته‌اند که هستی بر سه نوع است: ۱- ازلی ابدی، و آن هستی حق و صفات او است. ۲- نه ازلی نه ابدی که هستی جهان ماده است. ۳- ابدی غیر ازلی که هستی آخرت است. به همین مناسبت عقول و نفوس مجرد از ماده را که پذیرای کون و فساد نیستند «ابدیات» گویند. *دستور العلماء*، ج ۱، ص ۲۷-۲۸.

ابداع: ایجاد و هستی بخشیدن چیزی است بدون پیشی گرفتن ماده و زمان؛ مانند ایجاد عقول که بدون سبق مادت و زمان آفریده شده‌اند. *دستور العلماء*، ج ۱، ص ۱۷؛ *التعریفات*، ص ۳؛ *اشارات و تنبیها*، چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۱۵ «الابداع هو ان یکون من الشیء وجود لثیره متعلق به فقط دون متوسط من ماده او آله او زمان...» این سینا در جلد دوم *شفا* گوید: ابداع هستی بخشیدن چیزی است از نیستی مطلق و شایسته‌ترین موجودی که شایسته است به آن «مُبْدِع» گفته شود موجودی است که وجودش بدون واسطه به علت نخستین تعلق گیرد. *شفا*، چاپ تهران، ج ۲، ص ۵۲۶-۵۲۷. بابا افضل در *مصنفات*، رساله ۵، ص ۱۳۷، گوید: و خاصیت ابداع آن است که ابداع را به وجود محلی موجود پیش از ابداع حاجت نبود که ابداع به وی رسد.

ابصار: مصدر باب افعال و به معنای دیدن است. در چگونگی تحقق دیدن چند مذهب است:

۱. مذهب ارسطو و ابن سینا و اکثر حکما آن است که گویند تحقق ابصار به واسطه انطباع و نقش بستن صورتی از مَبْصَر در بصر است.

۲. مذهب ریاضیان که عقیده دارند تحقق ابصار به واسطه خروج شعاع از چشم به شکل مخروطی است که سر آن در مرکز بصر و قاعده آن بر سطح مَبْصَر قرار دارد.

۳. جمعی را عقیده بر آن است که تحقق ابصار در اثر تکلیف هوای شفاف میان بصر و مَبْصَر به کیفیت شعاعی در بصر است.

۴. شیخ شهاب‌الدین سهروردی را عقیده بر آن است که تحقق ابصار به واسطه اشراق حضوری نفس بر جسم مستتیر است به شرط مقابله مستتیر با متیر.

۵. ملاصدرای شیرازی عقیده دارد که ابصار در حقیقت يك قسم اضافۀ اشراقی است. به این معنی که ابصار به واسطه اشراق نفس بعد از حصول شرایط مخصوص، صور مثالی در نفس ایجاد می‌گردد. بنابراین مَبْصَر مخلوق و ساخته و پرداخته نفس است. برای آگاهی بیشتر به مآخذ زیر مراجعه شود: *دستور العلماء*، ج ۱، ص ۱۹-۲۳؛ *مصنفات بابا افضل*، جزء دوم، ص ۳۴؛ *اسفار*، ج ۳، ص ۵۴ و ۹۷. **اتحاد:** در لغت به معنای یکی شدن است و در اصطلاح فلاسفه یکی شدن دو یا چند ذات متغایر در خارج را گویند. اتحاد افراد و مصادیق در نوع را «مماثلت» و در جنس را «مجانست» و در خواص را «مشاکلت» و در کیف را «مشابهت» و در کم را «مساوات» و در اطراف را «مطابقت» و در نسبت (اضافه) را «مناسبت» و در وضع را «موازات» گویند. *التعریفات*، ص ۳-۲.

اتحاد عاقل و معقول: این سینا در *نمط سوم و هفتم اشارات و تنبیها* و در سایر تالیفات خود به دو نوع اتحاد عاقل و معقول اشاره کرده است. يك قسم اتحاد مُدْرِك و مُدْرَك که مورد قبول ابن سیناست و آن در وقتی است که دریافت شده با دریافت کننده يك چیز باشند. او در آغاز *نمط سوم اشارات* گفته است: «نفس در دریافت خویشتن حاجت به میانجی ندارد و طبق فرضیه انسان معلق در فضا عاقل و

معقول در نفس انسان يك چیز است.» همین مطلب را در پایان نمط سوم به صورت دو قاعده زیر درآورده است: الف. هر عاقلی معقول است، ب. هر معقول قائم به ذاتی عاقل است. قسم دوم آن که دریافت شده مغایر با دریافت کننده باشد. به عقیده ابن سینا یکی شدن عاقل با معقول در این فرض بی معنی است. او دلایلی چند در *اشارات* و سایر کتب فلسفی بر بطلان اتحاد عاقل با معقول به این معنی آورده است (به فصلهای ۱۲-۷ نمط هفتم مراجعه شود). مسئله اتحاد عاقل و معقول نخست درباره علم خدا به اشیا و علوم مجردات از عقول و نفوس مورد بحث واقع شده است. فارابی و ابن سینا و پیروان آنان عقیده داشته اند که علم واجب تعالی به ماسوای خود به صورتی است که در ذات او مرتسم است. به این معنی که در حقیقت علم واجب تعالی به ماسوای خود به وسیله صور مرتسمه در ذات اوست. ابن سینا در نمط هفتم پس از اثبات بطلان اتحاد عاقل و معقول در ضمن چند فصل علم واجب تعالی را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است. او در آغاز علم را به دو قسم فعلی و انفعالی و سپس هر يك را به ذاتی و غیرتی تقسیم کرده است. علم فعلی آن است که در خارج علم سبب وجود معلوم شود چنان که مهندس نخست صورت ساختمان را در ذهن تحقق می دهد و سپس آن علم سبب وجود ساختمان در خارج می گردد. پیداست که در علم فعلی موجود ذهنی اصل و معلوم خارجی وابسته به علم است. به عکس در علم انفعالی معلوم خارجی سبب وجود علم می شود چنان که صور اشیای موجود در خارج در ذهن مرتسم می گردد. بدیهی است که در این ادراک معلوم خارجی علت و اصل و صور موجود در ذهن فرع و وابسته به هستیهای خارجی است. علم غیرتی خواه فعلی یا انفعالی آن است که تحقق آن وابسته به غیر و برای وجود آن علتی باشد، مانند دریافت نفوس و عقول که علم آنها به موجودات مجرد از ماده متعلق به غیر و وابسته به آن است. به عکس علم ذاتی آن است که هستی آن معلول علتی نباشد، مانند علم واجب تعالی.

ابن سینا در *اشارات*، نمط هفتم، پس از تفسیر علم فعلی و انفعالی و علم ذاتی و غیرتی به این نتیجه می رسد که واجب تعالی خود را بی واسطه درمی یابد، ولی علم او به ماسوی، دارای دو صفت بارز فعلی و ذاتی است. بنابراین خداوند صورتی را که در ذات او مرتسم و موجود بودند به همان نحو هستی خارجی داده است و به این ترتیب هستیهای عینی وجود یافته اند، و علم واجب علت و موجب وجود موجودات در خارج شده است. ابن سینا در همین نمط پس از آن که عقیده فلاسفه مشاء را درباره علم واجب بیان کرده فصلی در ذیل «وهم و تنبیه» گشوده است و انتقاد بر مذهب فلاسفه مشاء را درباره علم واجب به این صورت آورده است، وی گوید: «شما که اتحاد عاقل و معقول را در صورتی که معقول مغایر با عاقل باشد انکار کرده اید و از طرف دیگر عقیده دارید که واجب الوجود تمام معقولات را به صور مرتسم در ذات ادراک می کند، کثرت معلوم در ذات واجب موجب کثرت ذات واجب خواهد شد و این عقیده با یکتایی واجب الوجود سازگار نیست.» خلاصه پاسخ ابن سینا به انتقاد قائلین به اتحاد عاقل و معقول آن است که واجب تعالی ذات خود را بی واسطه درمی یابد و در مقام ذات واحد و حق است و دریافت کثرت که معلول حق تعالی است، در مرتبه متاخر از ذات است. بنابراین کثرت متاخر ضرری به وحدت ذات که مرحله متقدم است ندارد و کثرت معلوم مقوم ذات واجب نخواهد بود.

محقق طوسی، شارح *اشارات* با تمهید و شرطی که در موارد مختلف از حل مشکلات *الاشارات* نموده است که عقیده خاص خود را در این کتاب بازگو نکند و فقط به تفسیر عبارت ابن سینا و پاسخ انتقادات امام فخر رازی قناعت کند، با این همه به پیروی از شیخ اشراق سهروردی و امام فخرالدین رازی، پس از بیان و تقریر عقیده فلاسفه مشاء، پاسخ ابن سینا را به اعتراض مذکور کافی ندانسته و عقیده فلاسفه مشاء را (که علم واجب تعالی به ماسوا به صور مرتسمه در ذات باشد) به شدت مورد انتقاد قرار

داده است که اهم آن به شرح زیر است:

۱. بنابر عقیده فلاسفه مشاء لازم می‌آید که ذات واجب هم فاعل و هم قابل باشد. توضیح آن که واجب تعالی از جهت آن که محل آن صور مرتسمه است قابل خواهد بود، و این اجتماع فاعل و قابل موجب ترکیب و کثرت در ذات خواهد شد. به این انتقاد می‌توان پاسخ داد و گفت که قبول به دو معنی است. الف - معنای انفعال تجدیدی چنان که آب تدریجاً گرما را قبول می‌کند. این نوع انفعال با فعل جمع نمی‌شود. بد قبول به معنای مطلق اتصاف و موصوفیت، و این نوع انفعال با فعل اجتماع می‌کند، چنان که ماهیات بسیطه به لوازمشان هم فاعل و هم قابلند، چنان که عدد هشت هم متصف به زوجیت است و هم علت آن.

۲. انتقاد دیگر محقق طوسی آن است که بنابر این قول، لازم می‌آید که واجب‌الوجود محل معلولات متکثر باشد که همه ممکن‌اند؛ مثلاً صورت انسان و گوسفند و سایر انواع کثرت در ذات واجب حلول خواهند کرد و نتیجه کثرت حال کثرت محل آن است. به این انتقاد هم می‌توان پاسخ داد و گفت بنابر عقیده فلاسفه مشاء لازم نمی‌آید که واجب تعالی دارای دو جهت وجوب و امکان باشد بلکه این صور به وجوب ذات واجب‌اند و از جهت آن که صور مرتسمه در ذات به ترتیب علت و معلولی مرتب می‌باشد موجب کثرت در ذات واجب نخواهد شد.

۳. اشکال دیگری که بر این عقیده بیان داشته است، این است که لازم می‌آید معلول اول مباین با ذات واجب تعالی نباشد؛ زیرا بنابر این فرض، صادر اول صورت علمیه و قائم به ذات واجب است و خداوند چیزی مباین با ذات خویش نیافریده است، و عدم تباین میان علت و معلول خلاف عقیده حکمای مشاء است. به این انتقاد هم می‌توان پاسخ داد و گفت که آن معلولی که مباین با ذات علت است، وجود عینی معلول است نه وجود علمی آن.

۴. بنابر عقیده مشاء لازم می‌آید که واجب تعالی به صفات زائد غیر اضافی و غیر سلبی متصف گردد، در حالی که بطلان زیادی صفات حقیقیه بر ذات واجب، عقیده فلاسفه مشاء است. پاسخ انتقاد چهارم همان پاسخ انتقاد سوم است.

محقق طوسی در شرح اشارات بعد از تفسیر عقیده ابن‌سینا و انتقاد بر آن، عقیده مخصوص به خود را در این باره بیان کرده است و مانند شیخ شهاب‌الدین سهروردی می‌گوید: همان طوری که ما، در دریافت خود حاجت و نیازی به واسطه نداریم و خویشتن را به مثال درک نمی‌کنیم، همچنین ذات واجب‌الوجود در دریافت ماسوای خود جز به همان صوری که در خارج تحقق دارند به صور دیگری محتاج نیست. بنابر این هستیهای عینی ممکنات علم واجب تعالی است. خواجه نصیر طوسی. شرح اشارات. تهران، چاپ سنگی (۱۳۰۵ هـ ق)، ص ۱۲ و ۱۳ از نمط هفتم.

عقیده ملاصدرا درباره علم واجب: ملاصدرا بر طبق این قاعده که ذات واجب‌الوجود بسیطة الحقیقه است و بسیطة الحقیقه کل اشیاء است (چه اگر آن ذات بسیط فاقد مرتبه‌ای از وجود کمال باشد، از وجود و عدم مرکب خواهد شد و هر مرتبه‌ای محتاج و هر محتاجی ممکن خواهد بود، بنابر این واجب تعالی در مقام ذات به نحو اشرف و اکمل باید دارای تمام مراتب و درجات حقایق هستی باشد) عقیده دارد که ذات واجب‌الوجود علم اجمالی به ماسوای خود در عین کشف تفصیلی است. توضیح آن که برای تفسیر مذهب ملاصدرا می‌توانیم علم حق تعالی را که امری غیر محسوس است به محسوس تشبیه کنیم و بگوییم هرگاه کسی بخواهد حروف الفبا را بیان کند، تمام حروف در ذهن او حاضر و موجود است و در موقع ادای حروف لازم نیست به هر يك فکر کند و اگر می‌توانست یکباره بگوید بدون اندیشه همه را یکباره ادا می‌کرد، ولی چون تلفظ تمام حروف یکباره ممکن نیست حروف را به

تدریج و يك يك بیان می‌کند. همچنین ذات واجب‌الوجود علم اجمالی است به اجمالی که عین تفصیل است و این عقیده با مذهب بعضی از عرفا و صوفیه مطابقت و هماهنگی دارد. به همین سبب ملاصدراى شیرازی علاوه بر این که اتحاد عاقل و معقول را در مراتب موجودات مفارق از ماده ثابت می‌پندارد، این نظریه را در حس با محسوس جریان می‌دهد. برای آگاهی بیشتر درباره اتحاد عاقل با معقول و علم حق تعالی به ماخذ زیر مراجعه شود: *اشارات و تنبیهات* و *شروح آن*. نمط هفتم، ص ۱۹۲-۱۹۳، چاپ دانشگاه تهران؛ *درةالتاج*. بخش پنجم، ص ۶۸؛ *مصنعات باباافضل*، جزء دوم، ص ۶۰؛ *اسفار*. ج ۲، ص ۱۷۵ و ج ۱، ص ۲۹۸-۳۱۴؛ *مبدأ و معاد*. ص ۶۳؛ *مشاعر*. ص ۱۲۲؛ *مقولات ارسطو*، ص ۵۲.

اتصاف: قیام امری به امر دیگر یا بودن چیزی متصف به چیز دیگر یا نسبت میان دو چیز متغایر را اتصاف گویند. ناچار در ظرف اتصاف باید دو امر موجود باشد تا نسبت میان آن دو تحقق یابد. ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان به کلیت و جزئیت که متصف و صفت و اتصاف هر سه ذهنی است و گاهی ظرف هر سه در خارج است مانند اتصاف جسم به بیاض که صفت و موصوف و اتصاف هر سه در خارج از ذهن است و زمانی ظرف اتصاف ذهن است و صفت امر خارجی است مانند اتصاف ماهیت به وجود بنابر عقیده به اصالت وجود یا عکس آن بنابر عقیده شیخ اشراق سهروردی و پیروان او که به اصالت ماهیت عقیده دارند. به عبارت دیگر عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض بر عارض سه صورت دارد به شرح زیر:

۱. عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض به عارض هر دو در ظرف خارج باشد مانند عروض سیاهی به جسم و اتصاف جسم به سیاهی، که هر دو در خارج از ذهن است.
۲. عروض عارض بر معروض و اتصاف معروض به عارض هر دو در ظرف ذهن باشد، مانند عروض کلیت بر انسان و اتصاف انسان به کلیت که هر دو در ذهن است.
۳. عروض عارض بر معروض در ذهن ولی اتصاف معروض به عارض در خارج باشد مانند ایوت و فوقیت که در خارج مابازایی ندارد و لکن اتصاف پدر به پدري در ظرف خارج است، و عکس این صورت امکان‌پذیر نیست. مراجعه شود به *اسفار*. ج ۱، ص ۱۵۴؛ *دستور العلماء*. ج ۱، ص ۳۲-۳۳؛ *رسائل ملاصدرا*. ص ۱۱۴-۱۱۵.

اتصال: در لغت به معنای پیوستن است و از نظر فلسفی عبارت از نحوه وجود چیزی است که بتوان اجزای مشترك در حدود برای آن فرض کرد و حد مشترك میان دو جزء آن به قسمی است که در عین آن که نهایت يك طرف است بدایت طرف دیگر باشد. ابن‌سینا در آغاز نمط اول از کتاب *اشارات* از طریق برهان اتصال و انفصال اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت (که دو جزء معنوی جسم‌اند) کرده است. *اشارات و تنبیهات*. چاپ دانشگاه، ص ۶۹.

اتفاق: در لغت به معنای اتحاد در مقابل اختلاف آمده است و معنای دیگر آن وقوع امری بدون انتظار و مقدمه است. در اصطلاح فلسفه تحقق چیزی را بدون استناد به علت اتفاق گویند و این کلمه با بخت و صدقه مترادف است. آنان که به صدقه و بخت عقیده دارند گویند حوادث جهان به علتی وابسته نیست، کون و فساد و تحولات و دگرگونیهای جهان امری است تصادفی و اتفاقی. حکیم یونانی دیمقراطیس در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث جهان مادی به اتفاق عقیده داشت. ارسطو و ابن‌سینا و پیروان مکتب مشاء می‌گویند آنچه را که مردم اتفاق می‌دانند دارای علل و اسباب نهانی است که از نظرها پنهان است و همه هستیهای این جهان تابع علل و غایت و غرض خاص است که بر ما پوشیده است و کم‌کم با پیشرفت علوم بشری و کشفیات دانشمندان علل ناشناخته هویدا

می‌شود.

اثیر: در لغت به معنای خالص است. اثیری منسوب به اثیر است. در اصطلاح فلاسفه افلاک و اجرام سماوی را اجسام اثیری خوانند. بدان جهت که خالص‌اند یا آن که در اجسام ارضی اثر می‌گذارند. اجسام ارضی، اجسام عنصری نامیده شده است. دستور العلماء. ج ۱، ص ۳۷؛ شرح منظومه سبزواری. ص ۲۶۲؛ رسائل اخوان الصفا. ج ۲، ص ۱۱۲. ابن‌سینا در نمط اول و دوم و ششم از کتاب اشارات درباره اجسام عنصری و اثیری بحث کرده است.

اجرام: جمع جرم. به افلاک و ستارگان آسمانی اجرام گویند، چنان که اجسام بر موجودات ارضی و عنصریات اطلاق می‌گردد. دستور العلماء. ج ۱، ص ۴۰.

اجرام بسیط: در اصطلاح فلاسفه قدیم به عناصر اربعه که آب و خاک و آتش و هواست گفته می‌شد و به عقیده آنان این عناصر بی‌جزء و نامنقسم‌اند.

اجرام صغائر: همان اجزاء نامنقسم یا اجزاء لایتجزای مشهور است که به ذیمقراطیس حکیم یونانی و پیروان او نسبت داده‌اند و ابن‌سینا در آغاز نمط اول آن را باطل کرده است.

اجزاء: جمع جزء، یعنی پاره و قسمت. پیداست از به هم پیوستن اجزاء مرکب پدید می‌آید. گاهی در فلسفه اجزاء به مفاهیمی گفته می‌شود که از به هم پیوستن آنها در ذهن مفهوم دیگری پدید می‌آید، چنین اجزائی را اجزاء ماهیتی و اجزاء حسی یا اجزاء محمولی یا عقلی نامند؛ مانند ترکیب انسان از حیوان ناطق، یا آنکه در تعریف نقطه گفته شود نقطه طرف خط است، چنین اجزائی بر مرکب قابل حمل است و می‌توان گفت انسان حیوان ناطق و نقطه طرف خط است. زمانی اجزاء به پاره‌هایی از مرکب اطلاق می‌شود که نمی‌توان آن اجزاء را بر مرکب حمل نمود و این خود بردو گونه است: ۱. گاهی هر يك از اجزاء به تنهایی به واسطه اختلاف در وضع قابل نشان دادن است. چنین اجزائی را اجزاء مقداری گویند؛ مانند سر و دست و پای انسان که هر يك جداگانه قابل اشاره است ولی بر مرکب حمل نمی‌شود. ۲. گاهی اجزاء به گونه‌ای است که نمی‌توان آنها را جداگانه در خارج نشان داد ولی دلایل عقلی حکم می‌کند که در خارج دارای اجزائی است؛ مانند ترکیب جسم از هیولی و صورت، چنین اجزائی را اجزاء معنوی خوانند. دریاورقی نمط اول اشارات، فرق میان اجزاء وهمی و فرضی بیان شده است و ابن‌سینا در نمط چهارم درباره نفی ترکیب مقداری و معنوی و ماهیتی از ذات واجب الوجود به تفصیل بحث کرده است.

اجسام اولی: یا اجسام نخستین که ابن‌سینا در نمط دوم تعبیر کرده است، اجسامی است که جهات و حدود امتدادات به آن وابسته بوده و علت پیدایش جهات و موجب تحدید آنهاست، و همان محدّد جهات است و اجسام دومین اجسامی است که در هستی جهات و حدود امتدادات مدخلیت ندارد و باعث به وجود آمدن آنها نیست و در وجود هم بر جهات پیشی ندارد و با آنها هستی می‌یابد؛ مانند اجسام کائنات.

اجسام سیفی: مراد فلاسفه موجودات مادون فلك قمر است، چنان که موجودات مافوق فلك قمر را موجودات یا اجسام علوی گویند.

احتیاج ممکن به علت: این موضوع یکی از موارد اختلاف میان حکما و متکلمین است. منشاء این اختلاف این است که آیا نیاز ممکن به علت از جهت حدوث آنهاست چنان که متکلمین عقیده دارند، یا سبب احتیاج ممکن به علت امکان ذاتی است و این عقیده حکماست. ابن‌سینا این مطلب را در آغاز نمط پنجم که «صنع و ابداع» است مورد بررسی قرار داده و عقیده متکلمین را باطل کرده است. احداث: عبارت از هستی بخشیدن چیزی است با سبق مدت. معنای احداث اخص از تکوین است، چه

تکوین عبارت از ایجاد مسبوق به ماده است و هر چه مسبوق به مدت و زمان باشد به ماده هم مسبوق است. ولی ممکن است چیزی مسبوق به مدت باشد ولی به مدت و زمان مسبوق نباشد و قدیم باشد؛ مانند افلاك که آفرینش آنها تکوینی است و از جهت زمان قدیم‌اند و مسبوق به زمان نیستند، چه زمان از لوازم وجود افلاك است؛ ولی آفرینش موالید ایجاد احدثی است. پس آنچه از ذات واجب‌الوجود صادر گردد و مسبوق به مدت و مدت باشد آن را احدث خوانند، مانند موالید؛ و آنچه مسبوق به مدت باشد نه مدت و زمان آن را تکوین گویند، مانند آفرینش افلاك؛ و آنچه به هیچ یک از مدت و مدت مسبوق نباشد آن را ابداع گویند، مانند عقل اول که از ذات حق تعالی صادر شده است. ابن‌سینا در نمط پنجم فصل نهم درباره احدث و تکوین و ابداع بحث کرده است.

احساس: دریافتن چیزی را به یکی از حواس ظاهری احساس گویند. در احساس سه شرط معتبر است: ۱. دریافته جزئی باشد. ۲. حضور معلوم و به عبارت دیگر میان حس و محسوس رابطه مخصوص برقرار گردد. ۳. محسوس دارای عوارض دور باشد؛ چنان که ابن‌سینا در بیان معنای احساس در نمط سوم گوید: «والحس یناله من حیث هو مغمور فی هذه العوارض... و لایناله الا بعلاقة وضعیة بین حسه و مادته...»/اشارات. چاپ دانشگاه تهران، ص ۹۲.

قطب‌الدین شیرازی در کتاب *درة التاج*، جزء سوم، ص ۸۵، در تعریف احساس گوید: «احساس اخذ صورت باشد از مدت و لکن با لواحق مادی و با وقوع نسبتین میان لواحق و مدت که چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار توزید را چه حس او را در نمی‌یابد الا مغمور به غواشی غریب از ماهیت او.»

ادراك: مبحث علم و ادراك از مباحث مهم و یکی از مسائل مشکل فلسفی است که دانشمندان درباره ماهیت آن به تفصیل سخن گفته‌اند. جمع کثیری آن را از مقوله کیف نفسانی دانسته و در تعریف آن گفته‌اند: ادراك حصول صورت چیزی در ذهن است. گروهی آن را از مقوله انفعال پنداشته و در تفسیر آن گفته‌اند: علم عبارت از انفعال ذهن از صورت اشیای خارجی است. و عده‌ای آن را از مقوله اضافه گمان کرده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: علم رابطه میان عالم و معلوم است. جمعی از متأخران علم را بیرون از مقولات دهگانه معرفی نموده و گفته‌اند: علم و ادراك نوعی از وجود اشیاء است در ذهن؛ و وجود چون مقابل ماهیت است پس داخل در مقوله‌ای نیست؛ و این، نظریه ملاصدر است. به عقیده ابن‌سینا علم و ادراك از مقوله کیف و شامل احساس و تخیل و توهم و تعقل است و هر یک از این مفاهیم را در فصل هشتم از نمط سوم کتاب *اشارات* مورد بررسی قرار داده است.

اذعان: اعتقاد و عزم قلب و جزم اراده را گویند که بعد از تردد و تحیر و دودلی حاصل می‌شود. آن را مرائی است که ادنی مراتب آن ظن و اعلای آن یقین است. کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۱، ص ۵۱۶.

تفتازانی در کتاب *تهذیب المنطق* در تعریف تصدیق گفته است: «والعلم ان كان اذعاناً للنسبة تصدیق و الا فتصور.»

ارادة: در لغت به معنای خواستن و قصد کردن و توجه کردن آمده است، و در اصطلاح عزم راسخی را که بعد از مقدمات فعل که تصور و میل و عشق و شوق باشد به وجود آید، اراده گویند که مقدمه قریب فعل است. ابن‌سینا در آخر نمط سوم در تکملة مبادی چهارگانه حرکت ارادی را بیان کرده است. ارتباط حادث به قدیم: یا ربط حادث به قدیم، یکی از مسائل مهم فلسفی است که مورد توجه فلاسفه متافیزیک قرار گرفته است. توضیح آن که برای کسانی که جهان نامحسوس و واجب‌الوجود را علت جهان ماده و محسوس می‌دانند این اشکال پیش می‌آید که اولاً به مقتضای لزوم سنخیت میان علت و

معلول چگونه ممکن است حوادث متغیر جهان ماده که در معرض زوال و فنا هستند معلول ذات قدیمی باشند که هیچ گونه تغییر و دگرگونی در آن راه ندارد؛ ثانیاً به حکم «قاعده الواحد لا یصدر عنه الا واحد» که از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌شود، چگونه صدور کثیر و موجودات متعدد جهان ماده از واحد جمیع جهات تحقق یافته است؟ در پاسخ انتقاد اول جمعی به حرکت دوریه محذ جهات متوسل شدند به این که حرکت فلک دارای دو نسبت است: یکی نسبت به ذات حرکت که مستمر و ثابت است و از این جهت به علت ثابت بستگی دارد، و یکی نسبت به حدود فرضی که حرکت در آن واقع می‌شود و از این جهت به متغیرات جهان ماده متعلق می‌باشد. این سینا در نمط پنجم و ششم درباره ربط حادث به قدیم و چگونگی صدور کثرت از واحد بحث کرده است.

ازل: در فرهنگ به معنای بدون اول است. ازلی یعنی آنچه اولی ندارد یا آنچه وجودش دائم و مستمر است در طرف گذشته و در زمانهای مقدر غیر متناهی. دستور العلماء، ج ۱، ص ۷۹.

باب افضل در مصنفات، ج ۱، رساله ۳، ص ۸۰، گوید: و بی‌آغازش را ازل خوانند.

ناصرخسرو در کتاب زادالمسافرین، ص ۱۹۵، گوید: «و ازل اثبات وحدت خدای است و ازلی آن است که وجود او را علت نیست بلکه موجود است بی‌علتی، و برضد این، علت محدث است و محدث آن است که مر وجود او را علت است.»

استحاله: دگرگونی در کیف را استحاله گویند؛ چنان که آب گرم شود. به عبارت دیگر هر تغییری که موجب زوال صورت نوعیه نوع نگردد استحاله است و همین که صورت نوعیه نوع دگرگون شود فساد است. شفا، ج ۱، ص ۳۷.

استدلال: واسطه و میانجی قراردادن چیزی برای اثبات مطلوب است. استدلال نسبت به برهان عام است و شامل جدل، مغالطه، خطابه و شعر هم می‌شود؛ ولی برهان در اصطلاح فلاسفه بر دو نوع است: برهان لم و برهان ان.

در هر قیاس حد اوسط واسطه برای حصول علم به مطلوب و ثبوت اکبر برای اصغر است. پس اگر حد اوسط، علاوه بر حصول علم، در خارج، در واقع هم علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد چنین برهانی «برهان لمی» است که واسطه در اثبات و ثبوت يك چیز است؛ مانند این قیاس: هذا متعفن الاخلاط و کل متعفن الاخلاط محموم، که نتیجه می‌دهد هذا محموم. چنان که ملاحظه می‌شود همان طوری که در اثبات و تصدیق تعفن اخلاط واسطه برای علم به نتیجه است، در ثبوت و خارج نیز تعفن اخلاط علت تب است.

اگر حد اوسط فقط علت تصدیق به ثبوت اکبر برای اصغر باشد ولی در حقیقت علت ثبوت اکبر برای اصغر نباشد چنین برهانی «برهان ان» است. «برهان ان» بر دو قسم است: یکی آن که حد اوسط معلول وجود اکبر باشد و قسم دیگر آن که حد اوسط معلول علت سومی قرار گیرد. اولی در اصطلاح حکما و منطقیین به نام «دلیل» نامیده می‌شود، و قسم دوم نام معینی ندارد. به ماخذ زیر مراجعه شود. ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی. چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۹۶-۱۹۷. شفا. فصل هفتم از مقاله اول برهان، ص ۷۸-۷۹.

اسطقس: این کلمه یونانی است و معادل عنصر در زبان عربی است به معنای اصل و امر نامنقسم و غیر قابل تجزیه، و بر اصول ترکیب کننده هر موجودی گفته می‌شود. به هر حال در اصطلاح حکما به معنای عناصر چهارگانه و اصول کائنات است. عناصر چهارگانه به اعتبارات مختلف در فلسفه دارای اسامی گوناگون است. یکی از نامهای آن «ارکان نخستین» است. نام دیگر آن «اصول کون و فساد» است. نام دیگر آن «ارکان این عالم» و نام دیگرش «اسطقسات» است که مرکبات از آنها

فراهم می‌شود. بالاخره عناصری است که بازگشت مرکبات به آنها است. ابن سینا در فصل بیست و دوم از کتاب *اشارات*، نمط دوم، درباره این اصول گوید: «هذه هي اصول الكون والفساد في عالما هذا، و هي الاركان الاول...» در متن فوق چنان که ملاحظه می‌شود به دو نام «ارکان نخستین» و «اصول کون و فساد» تصریح شده است. برای آگاهی بیشتر به مآخذ زیر مراجعه شود: *اشارات*. چاپ دانشگاه، ص ۸۶؛ شفا. ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۸۷؛ *اسفار*. ج ۲، ص ۶؛ *اسفار*. ج ۳، ص ۱۹؛ شفا. ج ۲، ص ۵۳۶؛ *کشف المراد*. ص ۸۴.

اشتراك: کلمه اشتراك (مصدر باب افتعال) و مشترك (اسم مفعول) به دو معنی آمده است: ۱. «اشتراك لفظی» و آن عبارت است از این که يك لفظ برای چند معنی وضع شود؛ مانند کلمه عین در عربی و شیر در فارسی که هر يك برای معانی مختلفی وضع شده است. پس می‌توان گفت کلمه عین و شیر «مشترك لفظی» است. یعنی يك لفظ دارای چند معنی است. ۲. «اشتراك معنوی» و آن عبارت است از این که يك لفظ برای يك معنی وضع شود و آن معنی دارای افراد باشد و لفظ به همان يك معنی بر همه افراد صدق کند؛ مانند کلمه آب و انسان که هر يك برای يك معنی وضع شده است و بر تمام افراد خود صدق می‌کند. پس می‌توان گفت مفهوم آب و انسان مشترك معنوی است. یعنی يك لفظ به يك معنی و آن معنی دارای افراد بسیار است. فلاسفه و متکلمین درباره مفهوم وجود اختلاف کرده‌اند. حکما عقیده دارند که مفهوم وجود، «مشترك معنوی» و دارای يك معنی است؛ ولی بعضی از متکلمین مانند ابوالحسن بصری معتزلی و ابوالحسن اشعری به «اشتراك لفظی» وجود عقیده داشته‌اند و هر يك از دو گروه برای اثبات مدعای خود در کتب فلسفی و کلامی دلایلی ذکر کرده‌اند.

اصل: در فرهنگ به معنای ریشه، بیخ، بن، بنیاد، تبار، نژاد و گوهر و در اصطلاح فلاسفه به دو معنی آمده است: ۱. بسیط و قسمت نداشتن. ابن سینا کلمه اصل را به همین معنی در نمط هفتم، فصل ششم، از کتاب *اشارات* استعمال کرده است. چنان که گوید: «فان اخذت لا علی انها اصل، بل کالمرکب من شیء کالهیولی، و شیء کالصورة عمدنا بالکلام نحو الاصل من جزئیه.» همچنین در پایان نمط دوم، فصل بیست و هفتم، کلمه اصل را به همین معنی به کار برده است. چنان که گوید: «أنظر الی حکمة الصانع. بدء فخلق اصولاً...» ۲. اصل و اصالت به معنای منشأ اثر بودن در خارج از ذهن است؛ چنان که فلاسفه درباره اصالت وجود یا ماهیت در ممکنات بیان داشته‌اند. توضیح این که موجود در نظر آنان بر دو قسم است: یکی واجب‌الوجود که موجودی قائم به خود و علت سایر موجودات است و کمالات و فعلیتهای آن نامتناهی و نامحدود است. دیگر ممکن‌الوجود که موجودی معلول و وابسته به واجب‌الوجود است و کمالات آن، بر خلاف کمالات واجب‌الوجود، محدود و متناهی است. نام این نوع موجود را بدان سبب ممکن‌الوجود گفته‌اند که هیچ يك از «وجود» و «عدم» برای ذات ممکنات لازم و ضروری نیست. چون کمالات ممکنات اندازه و مرزی دارد به همین سبب می‌توان برای ممکنات، جز کمال و فعلیت، ماهیت و حدی تصور کرد. بنابراین می‌توان گفت هر ممکنی از دو جزء ذهنی مرکب است: اول کمالات و فعلیتهای، دوم حدود و نهایتهای کمالات. جزء اول، در اصطلاح حکما، «وجود» و جزء دوم «ماهیت» است. به اتفاق حکما، آنچه در خارج تحقق دارد و منشأ اثر است یکی از این دو جزء ذهنی است. جمعی عقیده دارند که آنچه از موجود ممکن منشأ اثر است «وجود» است. بنابراین ماهیت ممکنات امر اعتباری و ذهنی است. گروه دیگر برآنند که آنچه منشأ اثر و باعث تحقق است «ماهیت» است؛ بنابراین، نظریه وجود امر ساختگی و مخلوق ذهن است. در میان فلاسفه، ارسطو و ابن سینا و پیروان آنان به اصالت وجود، و شیخ شهاب‌الدین سهروردی و میرداماد و عبدالرزاق لاهیجی و جمعی از متکلمان به اصالت ماهیت عقیده داشته‌اند. از عبارات فصل پنجم و ششم از نمط

چهارم کتاب *اشارات* چنین مستفاد است که این سینا به اصالت وجود عقیده داشته است. **اصحاب کمون:** جمعی از حکما عقیده دارند تمام هستیهایی که در جهان پدید می آیند، پیش از ظهور، موجود بوده اند و از کمون یعنی مرتبت نهانی به مرحله ظهور و بروز درآمده اند - نه آن که از عدم محض به وجود آمده باشند. بنابراین همه چیز در همه وقت موجود است؛ با این تفاوت که بعضی در مرتبه ظهور و برخی در مرتبه نهانی اند که در شرایط معینی ظاهر می شود. این سینا، در فصل بیست و پنجم از *نمط دوم اشارات*، عقیده این جماعت را باطل کرده است.

اضافه: در فرهنگ نسبت امری به امر دیگر است و در اصطلاح فلاسفه یکی از مقولات نه گانه عرضی است و نسبت مکرر میان دو چیز است که تعقل هر يك مستلزم تعقل دیگری است؛ مانند ابوت و بنوت که همواره متلازم یکدیگرند - در خارج یا در ذهن. این اضافه را، که به دو طرف وابسته است، اضافه مقولی گویند - در مقابل اضافه اشراقی که يك طرف طرف دیگر را هستی می بخشد؛ مانند اشراق هستی از طرف واجب الوجود که طرف دیگر اضافه (ممکنات) به اشراق او تحقق می یابند.

اعاده معدوم: یکی از مباحث مهم در فلسفه است. مورد بحث این است که آیا ممکن است موجودی به کلی نیست و معدوم شود یا نه و معنای فنا و عدم چیست. اغلب فلاسفه عقیده دارند که هستیها تغییر صورت می دهند و معدوم صرف نمی شوند و به همین سبب اعاده معدوم را ناممکن می دانند. برخلاف اینان، جمع کثیری از متکلمان به اعاده معدوم اعتقاد دارند.

اعتباری: مفاهیمی که در خارج از ذهن، مابازایی ندارند، در اصطلاح حکما، امور اعتباری نامیده می شوند. اعتباری و انتزاعی هر دو به يك معنی است. به عقیده قائلین به اصالت وجود، در ممکنات، «ماهیت»

امر اعتباری و ساخته ذهن است و به عقیده قائلین به اصالت ماهیت، برعکس، «وجود» امر اعتباری و مخلوق ذهن است و در خارج از ذهن تحقق و واقعیتی ندارد.

اعتدال مزاج: مقصود تعادل اخلاط اربعه (دم، صفرا، سودا، بلغم) ترکیب کننده مزاج بدن حیوانات است. این سینا در پایان *نمط دوم*، فصل بیست و هفتم، درباره حکمت آفرینش انسان، که در آن اعتدال مزاج کاملتر است کلمه فوق را به همین معنی به کار برده است. می گوید: «انظر الى حکمة الصانع. بدأ فخلق اصولاً ... و جعل اقربها من الاعتدال الممكن، مزاج الانسان لتستوکره نفسه الناطقة».

افلاك: فلاسفه عالم جسمانی را مرکب از نه فلك تو در تو مانند پوست پیاز می دانستند و عقیده داشتند که فلك بالا محیط فلك زیرین است. آخرین فلك که بر همه محیط است به نامهای فلك الافلاك و محدد جهات و فلك اطلس و فلك اقصى نامیده شده است. فلك دوم، بعد از فلك الافلاك، فلك ثوابت است از جهت آن که جای کواکب ثابت در آن قرار گرفته است. هفت فلك دیگر هر يك حامل سیاره خاصی است و محاط فلك دیگر. بعد از افلاك عناصر چهارگانه است که هر يك را مکان خاصی است. از ترکیب عناصر چهارگانه عالم کون و فساد که محل موالید سه گانه (معن، نبات، حیوان) است به وجود آمد. به همین سبب افلاك سبعة سیاره را ابناء سبعة و عناصر اربعة را امهات اربعة گویند - که نتیجه ازدواج آنها موالید سه گانه است. عنصر فلکی، به عقیده آنان، با عناصر ارضی کاملاً متفاوت است و قابل خرق و التیام نیست و حرکت افلاك وضعی دوری است و آنها دارای دو نفس اند، یکی نفس منطبع در ماده و دیگر نفس ناطقه و حرکت افلاك ارادی است. این سینا در *نمط دوم* و پایان *نمط سوم* و در *نمط ششم* راجع به افلاك و تعداد آنها و کیفیت حرکت آنان و اثبات محدد جهات بحث کرده است.

الهی: اموری که به اله منسوب اند. فلسفه الهی بر دو قسم است: یکی قسمی که در آن از الهیات به معنای اعم بحث می شود و موضوع آن وجود از حیث وجود است و دیگر الهی اخص که درباره ذات و صفات

خدا و علت نخستین گفت‌وگو می‌کند. علم به احوال و حقایق موجوداتی که در وجود خارجی و ذهنی نیاز به ماده نداشته باشند مانند وجود خدا و عقول و سایر مجردات محض را علم الهی و علم اعلی نامیده‌اند - از باب نامگذاری چیزی به نام شریفترین جزء آن که از «اله» است. به آن فلسفه اولی هم گفته‌اند؛ زیرا از مبدا و علت اولی بحث می‌کند. گاهی به جای الهیات به معنای اعم امور عامه به کار می‌رود که موضوع آن موجود مطلق است و از حالات و عوارض موجود مطلق بحث می‌شود - در مقابل الهیات به معنای اخص که درباره ذات واجب‌الوجود و صفات آن بحث می‌شود. دستورالعلماء. ج ۱، ص ۱۵۴. این سینا در اشارات، از نمط چهارم تا هشتم، درباره الهیات گفت‌وگو کرده است. الم: لذت و الم از کیفیات نفسانی‌اند. گفته شده است لذت عبارت از ادراک و رسیدن به امر ملایم با طبع است از آن جهت که ملایم با طبع است، و الم دریافتن و رسیدن به امر منافر با طبع است از آن جهت که منافر با طبع است. قید حیثیت برای آن است که ممکن است امر منافری از جهتی یا در زمانی ملایم با طبع باشد، همچنین امکان دارد امر ملایمی از جهتی یا در زمانی منافر با طبع باشد. ابن سینا در نمط هشتم، از فصل سوم تا هجدهم، درباره تعریف لذت و الم و قیود و انواع و اقسام آن بحث کرده است. چنان که در فصل سوم از همین نمط درباره تعریف آن گوید: «ان اللذة هی ادراک و نیل لوصول ماهو عندالمدرک کمال و خیر من حیث هو کذاک، و الالم هو ادراک و نیل لوصول ماهو عند الممرک آفة و شر...» اشارات و تنبیهات. چاپ دانشگاه تهران، ص ۱۴۵.

الهام: در فرهنگ به معنای اعلام است و در اصطلاح عبارت از کشف معنوی است و در حقیقت افاضه حقایق است از عالم مفارقات بر نفوس شریف. به عبارت دیگر القای معنای خاص است در قلب به طریق فیض بدون اکتساب و فکر، بلکه وارد غیبی است که در قلب تجلی می‌نماید. دستورالعلماء. ج ۱، ص ۱۵۶.

امتداد جسمانی: همان صورت جسمیه است که آن را امتداد جوهری نیز گویند و مقوم جسم است بر خلاف امتداد عرضی که با زوال آن جسمیت زایل نمی‌شود.

امکان: یکی از جهات سه‌گانه قضیه است و به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است. توضیح آن که رابطه میان محمول و موضوع در هر قضیه‌ای به کیفیتی مقرون است، به این معنی که ثبوت محمول برای موضوع یا به ضرورت یا به امکان یا به امتناع است؛ مثلاً در این سه حکم: ۱. خدا موجود است، ۲. شریک باری موجود است. ۳. جهان موجود است؛ چنان که ملاحظه می‌شود در هر سه قضیه محمول وجود است ولی کیفیت حمل محمول بر موضوع تفاوت دارد. چه، در قضیه اول، هستی برای واجب‌الوجود ضرورت دارد، یعنی محتاج به علتی نیست. به همین جهت گوییم کیفیت ثبوت محمول برای موضوع ضروری است و عقلاً محال است جدایی محمول از موضوع اما در قضیه دوم با این که موجود بر شریک باری حمل شده است ولی به دلایل توحید ثبوت وجود برای شریک باری ممتنع است و عقلاً محال است که شریک باری تحقق یابد. ولی در قضیه سوم که موجود بر جهان حمل شده است ثبوت وجود برای عالم ممکن است. به این معنی که نه وجود جهان ضرورت دارد نه عدم آن؛ و امکان به معنای سلب ضرورت وجود و عدم است. کلمه امکان در فلسفه دارای معانی مختلف و گوناگونی است که هر یک به نامهای مخصوصی نامیده شده است - به شرح زیر: ۱. امکان عام ۲. امکان خاص ۳. امکان اخص ۴. امکان استقبالی ۵. امکان استعدادی ۶. امکان وقوعی ۷. امکان به معنای احتمال و تردید ذهنی ۸. امکان به معنای فقر ۹. امکان بالقیاس ۱۰. امکان اشرف ۱۱. امکان آخس ۱۲. امکان ذاتی.

برای آگاهی از معانی امکان به مآخذ زیر مراجعه شود: اساس القیاس، ص ۱۳۶-۱۳۸؛ اسفار.

ج ۱، ص ۱۹-۳۵، ۱۱۹-۱۲۳: اسفار. ج ۲، ص ۱۶۱: دستور العلماء. ج ۱، ص ۱۸۹: کشف اصطلاحات الفنون شرح منظومه سبزواری. ص ۶۲-۷۰.

امور عامه: امور عامه یا الهی به معنای اعم در فلسفه بحث درباره مسائل می‌کند که به يك قسم از موجود اختصاص نداشته باشد؛ مانند علیت، کلیت، ماهیت و نظایر آن که همه هستیها را فراگیر و واجب و ممکن و عقول و نفوس و اجرام اثیری و عنصری را شامل است و چنان که ملاحظه می‌شود مقابل الهیات به معنای اخص است که فقط از ذات و صفات حق بحث می‌کند. دستور العلماء. ج ۱، ص ۱۷۳.

انطباع: انطباع در اصطلاح فلاسفه به معنای حلول اجزای چیزی در چیز دیگر است و نفس منطبع در نزد فلاسفه نفسی است که در جسم حلول کرده و با از بین رفتن جسم نفس منطبع هم معدوم می‌شود، برخلاف نفس مجرد از ماده که با زوال تن باقی است.

انفصال: انفصال مقابل اتصال و به معنای گسسته بودن چیزی است که از شأن آن اتصال و پیوسته بودن است. به همین جهت ابن‌سینا در نمط اول در مقام اثبات ترکب جسم از هیولی و صورت گوید: «ان للجسم مقداراً ثخیناً متصلاً و انه قد يعرض له انفصال و انفكاك و تعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال و الانفصال....» اشارات. چاپ دانشگاه تهران، ص ۶۹.

انفعال: انفعال یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و آن اثری است که از فاعل در منفعل به وجود می‌آید؛ مانند گرمای آب که از آتش حاصل گردد.

انقلاب: انقلاب در عناصر به معنای تبدیل و دگرگون شدن صورتی به صورت دیگر است چنان که صورت آب به صورت هوا تغییر یابد. انقلاب در این معنی در حقیقت همان کون و فساد است؛ یعنی تباه شدن صورتی و تحقق یافتن صورت دیگر با باقی ماندن قدر مشترکی که بتوان گفت صورت دوم همان صورت اول است.

اولیات: صور ذهنی پیدا و بدیهی خواه تصوّر یا تصدیق که آدمی در دریافت آن نیازی به فکر و تأمل نداشته باشد در اصطلاح اولیات خوانند. به عبارت دیگر درك کلی و معقول که سبب امتیاز انسان از سایر جانداران است. از جهت اکتسابی و غیر اکتسابی بودن بردو نوع است: ۱- معقولات نخستین یا اولیات ۲- معقولات دومین یا معقولات اکتسابی.

به عقیده فلاسفه متافیزیک معقولات نخستین مفاهیمی هستند بدیهی و کلی که انسان در دریافت آنها حاجتی به تحصیل ندارد، و ذهن بشر طوری آفریده شده است که خود به خود این معانی را ادراک می‌کند، مانند تصوّر هستی و یکتایی و بسیاری و نظایر آن، و تصدیق بدیهی و پیدا مانند اعتقاد به اینکه اجتماع نقیضین (هستی و نیستی) محال، و کل از جزء خود بزرگتر است، این قبیل معانی به عقیده آنان مبادی نخستین علم‌اند و تا ذهن، این مفاهیم را نپذیرد قادر به دریافت علوم اکتسابی نخواهد بود.

معقولات دومین مفاهیمی هستند اکتسابی و نظری که در زمان ما در جاهای معینی به نامهای کودکستان، دبستان، دبیرستان، و دانشگاه و نظایر آن تدریس می‌شود، و معلمان به کمک معقولات نخستین تدریجاً معقولات دوم و علوم را از راه فکر و اندیشه به محصلان تعلیم می‌دهند، و در نتیجه تعلیم و تعلم دانش پژوهان در هر رشته‌ای که علاقه‌مند باشند کم‌کم به مرتبه کمال می‌رسند. دانشمندان اسلامی مانند فارابی و ابن‌سینا و دیگران، مراحل تکامل نفس را به حسب دریافت‌های عقلی و داشتن معقولات نخستین و فرا گرفتن معقولات دومین به چهار درجه و مرتبه تقسیم کردند و هر يك را به نامی معین نامگذاری کرده‌اند. ۱- عقل هیولانی ۲- عقل بالملکه ۳- عقل بالفعل، ۴- عقل بالمستفاد. برای آگاهی بیشتر به فصل دهم از نمط سوم همین کتاب مراجعه شود.

اهرمن: حکمای فرس به دو اصل عقیده داشتند: یکی فاعل خیر که نور است و دیگر فاعل شر که ظلمت است. نور را اهورمزدا و ظلمت را اهرمن می‌نامیدند.

این: یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است و آن عبارت از بودن چیزی است در مکان معین. بخت: مترادف اتفاق است، بدانجا مراجعه گردد.

بدیهی: صورت ذهنی خواه تصور یا تصدیق که در دریافت و حکم به آن به فکر و اندیشه نیازی نباشد و به آسانی معنای آن به ذهن آید، مانند تصور هستی و تصدیق به اینکه (کل از جزء بزرگتر است) چنین مفاهیم ذهنی را تصور و تصدیق بدیهی و آشکار خوانند، مواد صناعت برهان یقینات است که خود بر دو گونه است: ۱- بدیهیات ۲- نظریاتی که به بدیهیات منتهی می‌شوند. بدیهیات در صناعت برهان بر شش قسم است: ۱- اولیات ۲- مشاهدات ۳- فطریات ۴- حدسیات ۵- متواترات ۶- تجربیات. برای آگاهی و شناخت هر یک از اقسام شش‌گانه بالا به ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق. چاپ دانشگاه، ص ۱۹۶-۱۹۵ مراجعه گردد.

برهان: إقامة دلیل بر اثبات مطلوب را برهان یا صناعت برهان خوانند و معنای آن اخص از استدلال است، چه لازم است مقدمات آن از یقینات فراهم گردد؛ و یقینات بر دو گونه است: ۱- بدیهیات ۲- نظریاتی که به بدیهیات منتهی شوند. بدیهیات چنانکه بیان گردید بر شش قسم است ۱- اولیات ۲- مشاهدات ۳- فطریات ۴- حدسیات ۵- متواترات ۶- تجربیات. اساس/الاقباس. ص ۳۴۲-۳۶۰؛ دستورالعلماء. ص ۲۳۶؛ ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق. ص ۱۹۶-۱۹۵.

برهان اسد و اخصر: یکی از براهین ابطال تسلسل است که آن را فارابی بیان کرده است، یعنی برهان محکم و مختصرتر از همه براهین. تقریر آن این است که اگر هر یک از احاد سلسله مترتب از علل و معلومات ممکن موجود نشود مگر آنکه یکی دیگر پیش از آن موجود باشد، پس باید تمام احاد هم موجود نشود مگر آنکه چیز دیگر پیش از آن موجود باشد (چه هر یک از احاد با تمام احاد در ممکن بودن و نیاز به علت به حکم عقل برابرند) بنابراین موجود سابق بر وجود ممکنات همان واجب‌الوجود است، و این مطلوب است.

برهان (ان): مقابل برهان (لم) است یعنی از معلول به علت رسیدن. معنای آن در ماده استدلال با تفصیل بیشتری بیان گردید بدانجا مراجعه گردد.

برهان انضمام: برهانی است که برای بطلان جزء لایتجزا و جوهر فرد مورد استفاده قرار گرفته است؛ بدین طریق، آنانکه به جوهر فرد عقیده دارند، برای آن اجزا احکامی ذکر کرده‌اند که با عقیده آنها درباره اثبات جزء لایتجزا و جوهر فرد سازگار نیست، و آن احکام که مورد قبول و تأیید این جماعت است این است: ۱- اجزای تشکیل دهنده جسم، خود، جسم نیستند. ۲- با اینکه آن اجزا خود جسم نیستند، اجسام از آنها هستی می‌یابند. ۳- اجزای تشکیل دهنده جسم به هیچ وجه قبول قسمت نمی‌کنند، نه به شکستن (کسر) و نه به جدا شدن (قطع) و نه به انقسام در وهم (مانند انقسام و همی فلك) و نه به تقسیمات در فرض. ۴- آن جزء که در میان دو طرف واقع شود مانع برخورد آن دو به یکدیگر خواهد بود. با توجه به مطالب بالا، در تقریر برهان انضمام گوییم: هرگاه چند جزء را به یک جزء ضمیمه کنیم دو فرض می‌توان کرد: الف- به حجم جزء اول چیزی افزوده شود. ب- به حجم جزء اول چیزی افزوده نشود. این دو فرض را بر پیروان اثبات وجود جزء؛ عرضه می‌داریم و از آنان می‌پرسیم که آیا به حجم جزء اول چیزی افزوده می‌شود یا نه، در صورتی که جواب منفی باشد، تداخل اجسام لازم می‌آید و نتیجه‌اش آن است که تمام جهان جسمانی یک جزء باشد و آنهم که به عقیده آنان جسم نیست. و اگر به حجم جسم چیزی افزوده گردد و حجم جزء با کل متفاوت باشد در آن صورت هر

يك از اجزا حجمی خواهند داشت و پذیرای قسمت و تجزیه خواهند بود، این سینا در فصل اول و دوم از نمط اول کتاب *اشارات*، این برهان را آورده است.

برهان ترتیب: یکی از دلایل بر بطلان تسلسل است.

برهان تضایف: برهان تضایف آن است که اگر سلسله‌ای از علل و معلولات تحقق پیدا کند، و به چیزی که فقط علت باشد و معلول نباشد منتهی نگردد، معلول اخیر معلول است و علت نیست، و مافوق معلول اخیر هم علت است و هم معلول، بنابراین فرض، لازم می‌آید که عدد معلول از عدد علت زیاده‌تر باشد، در صورتی که علت و معلول متضایف‌اند و متضایفان در عدد باید برابر باشند، پس با برهان تضایف سلسله ممکنات به علتی منتهی می‌شود که علت است و معلول نیست و آن ذات واجب‌الوجود است.

برهان تطبیق: تقریر این برهان چنان است که گوییم: هرگاه سلسله‌ای از علل و معلولات تحقق داشته باشد که هر يك از افراد آن علت برای لاحق و معلول برای سابق بود، و این سلسله به بی‌نهایت ادامه یابد و به جایی نرسد، بنابراین فرض دو سلسله پدید می‌آید: یکی تمام علت، و دیگری تمام معلول است، و سلسله معلولات از سلسله علل به یکی افزون است، چه جزء اخیر معلول است و علت نیست، با این فرض چون سلسله علل را بر سلسله معلولات تطبیق کنیم بدین نحو که مقابل هر جزئی از سلسله معلولات جزئی از سلسله علل قرار دهیم و سلسله معلولات به جزئی نرسد که فقط معلول باشد و علت نباشد تساوی زائد (سلسله معلول) و ناقص (سلسله علت) لازم می‌آید، و بطلان تساوی زائد و ناقص بدیهی است، پس سلسله معلولات متناهی است، بنابراین سلسله علل هم متناهی خواهد بود، چه زائد بر متناهی به قدر متناهی، متناهی است. پس سلسله علل به جزئی پایان می‌یابد که فقط علت است و معلول نیست، و آن ذات واجب‌الوجود است. این سینا در نمط اول از همین کتاب، فصل یازدهم به این برهان اشاره کرده است.

برهان جهات: یکی از دلایلی است که برای ابطال جزء لایتجزا آورده می‌شود، و تقریر آن چنانست که گوییم: هر يك از اجزای مفروض ناچار در مکانی خاص و دارای جهاتی از قبیل بالا، پایین، راست، چپ، پیش و پس خواهد بود پیداست که هر يك از جهات نامبرده غیر از دیگری است، و این خود نوعی از تقسیم‌پذیری جزء را بیان می‌کند.

برهان سَلَم: این برهان برای اثبات تناهی ابعاد است، این سینا آن را در فصل یازدهم از نمط اول به تفصیل آورده است، به ترجمه و تفسیر این فصل مراجعه کنید.

برهان صدیقین: یکی از براهین برای اثبات ذات واجب‌الوجود است که حکمای الهی از بررسی در احوال هستی به وجود واجب و علت نخستین می‌رسند، و این سینا در پایان نمط چهارم در فصل بیست‌ونهم از کتاب *اشارات* آن را آورده است، چنانکه گوید، *ثُمَّ يَقُولُ: «أَوَلَمْ يَكْفِ بَرَكْ أِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.»* اقول: انْ هَذَا حَكْمٌ لِلصَّادِقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ.

برهان فصل و وصل: یا برهان اتصال و انفصال یکی از دلایل بر ترکیب جسم از هیولی و صورت است که این سینا در فصل ششم از نمط اول آن را بیان کرده است بدانجا مراجعه گردد.

برهان قوه و فعل: دلیل دیگری بر اثبات هیولی و ترکیب جسم از دو جزء معنوی (هیولی و صورت) است و این استدلال نیز در فصل ششم از نمط اول *اشارات* آمده است، و تقریر آن چنانست که گوییم: جسم از جهت جسمیت صورت اتصالی دارد و از آن جهت بالفعل است، و از جهت دیگر استعداد انفصال و جدایی اجزا بالقوه در آن موجود است و این دو جهت که یکی بالفعل و دیگری بالقوه است با یکدیگر متفاوت‌اند، پس باید جسم مرکب باشد از چیزی که به آن بالفعل است و آن صورت می‌باشد، و از

چیزی که به آن بالقوه است و آن هیولی است چنانکه هسته خرما بالفعل هسته است، ولی قوه دارد که درخت شود و این قوه هیولی است. و بالفعل هسته است، پس هسته قوه و صورت دارد. **برهان مسامته و موازات:** این برهان یکی از دلایل بر اثبات تناهی ابعاد است که در فصل یازدهم از نمط اول آن را بیان داشته‌ایم به آن فصل مراجعه شود.

برهان وسط و طرف: این برهان را این‌سینا در فصل چهارم و پنجم از نمط چهارم دربارهٔ اثبات واجب و تناهی سلسلهٔ علل و معلول به کار برده است و تقریر استدلال چنان است که گفته شود هر چیزی که هم علت و هم معلول است در حقیقت واسطه است میان دو طرف که يك طرف فقط علت است و طرف دیگر فقط معلول، بنابراین اگر سلسله‌ای از موجودات ممکن نامتناهی؛ تحقق پیدا کند، این سلسله هم علت و هم معلول است، پیدا است که این سلسله نسبت به معلول اخیر فقط علت است، ولی از جهت آنکه این سلسله به هر يك از آحاد وابسته و محتاج است، و هر محتاجی معلول است، بنابراین سلسلهٔ مفروض هم علت و هم معلول خواهد بود، و هر چه علت و معلول باشد وسط است پس اگر مجموع سلسله به چیزی منتهی نشود که علت باشد و معلول نباشد لازم می‌آید که وسط بدون طرف تحقق یابد، و این محال است.

بعد مقطوع: آنان که به وجود خلأ عقیده دارند دو گروهند: جماعتی می‌گویند که خلأ لاشیء و عدم محض است، و دستهٔ دیگر گمان می‌کنند که خلأ بعد ممتد در تمام جهات است که اجسام در آن قرار می‌گیرند، و خلأ مکان و محل آنهاست و خلأ بدین معنی همان بعد مقطوع و فواصل میان اجسام است که این‌سینا در فصل سی‌ویکم از نمط اول کتاب/اشارات آن را باطل کرده است.

تأثیر: به معنای اثر گذاردن است، و اثر فاعل در منفعّل نتیجهٔ آن است و تأثیر از مقولهٔ فعل است، چنان که تأثر قبول اثر منفعّل از فاعل و از مقولهٔ انفعال است.

تاخر: این کلمه مقابل تقدم است که دارای اقسامی است، بدانجا مراجعه شود.

تباین: یکی از نسبت‌های چهارگانه میان کلیات است، و در اصطلاح اهل منطق بر دو گونه است: یکی تباین کلی، و آن در وقتی است که هیچ يك از دو مفهوم کلی بر هیچ فردی از افراد کلی دیگر صدق نکند، مانند دو مفهوم کلی درخت و سنگ. می‌توان نسبت میان دو کلی متباین را به دو قضیهٔ سالبهٔ کلیه بیان کرد؛ و دیگر تباین جزئی یعنی جدایی اجمالی و صدق هر يك از دو کلی بدون دیگری فی‌الجمله، و این لفظ فی‌الجمله یا اجمالاً دارای دو فرض است: یکی عموم و خصوص من‌وجه، و دیگر تباین کلی، توضیح این که دانشمندان منطق برای این که قاعدهٔ کلی برای نقیض‌های دو کلی متباین و اعم و اخص من وجه بیان کنند، يك معنای جامعی را نقیض دو کلی متباین و اعم و اخص من وجه ذکر کرده‌اند و آن تباین جزئی است.

تجريد: در فرهنگ مصدر باب تفعیل است، و به معنای جدا کردن و انتزاع است. به عقیدهٔ این‌سینا چنانکه در شفا و نجات و اشارات بیان داشته است، قوای دریافت‌کننده‌ها وسایل و آلات تجریداند، مثلاً حس‌ذائقه از قند شیرینی را جدا می‌کند، و حس باصره سفیدی از آن انتزاع می‌کند، به همین جهت تجرید مانند ادراك و علم، دارای مراتب گوناگون است: ۱- احساس ۲- تخیل ۳- توهم ۴- تعقل که کامل‌ترین مرتبهٔ تجرید است. برای تفسیر هر يك از این انواع به فصل هشتم از نمط سوم/اشارات شرح و تفسیر نگارنده و ترجمه و تفسیر تهذیب‌المنطق ص ۶۴-۶۵ مراجعه گردد.

تجرد: به معنای برکنار بودن از ماده و لوازم آن است، به همین جهت حکما میان عقل و نفس فرق گذاشته‌اند، و می‌گویند عقل موجودی است که ذاتاً و فعلاً از ماده و عوارض آن برکنار است، در صورتی که نفس به حسب ذات مجرد از ماده، ولی از جهت فعل چون سر و کار آن با بدن است مادی

است؛ و به این مناسبت در تعریف نفس کلمه (الی) به کار برده شده، به این منظور که بدن به منزله الت نفس و روان مجرد از ماده است.

تخلخل: در فرهنگ، جدا شدن اجزای چیزی از یکدیگر است، و در نزد حکمای مشاء زیاد شدن حجم جسم است بدون آن که چیزی از خارج بدان اضافه شود، مانند انبساط آب در اثر حرارت، و این کلمه درست مقابل تکائف است؛ تکائف در لغت بر هم نشستن و بهتر شدن را گویند، و در اصطلاح فلاسفه کم شدن حجم جسم است بدون خارج شدن اجزایی از آن، مانند انقباض جسم در اثر برودت. تخلخل و تکائف مذکور حقیقی بودند، و تخلخل و تکائف غیر حقیقی جزء اقسام حرکت اینی است، ابن سینا در فصل دهم از نمط اول اشارات از راه تخلخل و تکائف حقیقی اثبات ترکیب جسم از هیولی و صورت کرده است؛ برای آگاهی کاملتر بدانجا مراجعه شود.

تخیل: در اصطلاح فلاسفه، تخیل کار و فعل حس مشترک است که در نزد آنان یکی از قوای باطنی است و عبارت از دریافت صور جزئی محسوس است، خواه آنکه پیش دریا بنده حاضر باشد یا غایب؛ بنابراین تجرید در تخیل از احساس بیشتر است، چه در احساس سه شرط برای تحقق آن لازم است (۱- حضور ماده ۲- در برداشتن هیئت غریب ۳- جزئی بودن معلوم) در صورتی که در تخیل شرط اول لازم نیست، و با دو شرط اخیر تحقق می‌یابد.

تداخل: به معنای در یکدیگر در آمدن و یکی شدن است، و در اصطلاح حکما داخل شدن چیزی در چیز دیگر است بدون آن که به حجم و مقدار جسم دوم چیزی افزوده گردد، و در نزد فلاسفه تداخل در جواهر محال است چه بنابر تحقق آن لازم می‌آید که تمام جهان جسمانی در یک جزء جای گیرند و به حجم و مقدار آن افزایشی پدید نیاید.

ترجیح بلامرجح: هستی یافتن امر ممکن بدون علت فاعلی ترجیح بلامرجح و تحقق پیدا کردن همان امر بدون علت غایی ترجیح بلامرجح است. مفهوم اول به اتفاق حکما و متکلمان محال و ناممکن است، ولی در تحقق معنای دوم اختلاف نظر است.

ترکیب: به معنای به هم آمدن و به هم پیوستن در مقابل تحلیل به معنای گسستن و تجزیه کردن است. در فلسفه هر موجودی که از لحاظ ماهوی از چند جزء خواه عقلی یا خارجی فراهم شده باشد، آن را مرکب گویند. ترکیب در نزد اهل نظر بر دو نوع است: گاهی یک امر مرکب از اجزایی به وجود می‌آید که جملگی پیش از مرکب‌اند، مانند عناصر اشیای مرکب، که قبل از مرکب تحقق دارند و سپس مرکب پدید می‌آید. و زمانی یک امر مرکب از یک جزء که اصل و مقدم بر مرکب است به وجود می‌آید و جزء دیگر به آن جزء اول می‌پیوندد که در حقیقت وجود جزء دوم مقدم بر وجود مرکب نیست بلکه با مرکب همزمان است؛ چنانکه وجود تخت از دو جزء ماده و صورت پدید می‌آید، اما ماده همان چوبی است که قبل از تخت است ولی جزء دوم یعنی صورت با خود تخت یکی است و همین که صورت به ماده ملحق شود تخت موجود می‌شود.

انواع انقسام: انقسام پذیری مرکب گاهی به حسب کمیت و چندی است، چنان که کمیت متصل به اجزای متشابه قسمت می‌شود و در این وقت هر یک از اجزا مستقلاً قابل اشاره حسی است، و زمانی انقسام امر مرکب در معنی است چنانکه جسم به هیولی و صورت تقسیم می‌گردد؛ در این مورد نمی‌توان به هر یک از اجزا مستقلاً اشاره کرد، و گاهی تجزیه شدن یک چیز به حسب ماهیت است، مثل تقسیم نوع به جنس و فصل، ابن سینا در فصل بیست و یک تا بیست و پنج از نمط چهارم کتاب اشارات درباره ترکیب و شرح نفی انواع آن از واجب‌الوجود بحث کرده است.

تسلسل: تسلسل آن است که هر علتی داشته باشد و به علتی منتهی نشود که دیگر علتی نداشته

باشد. حکما تسلسل را در اموری که موجود و مترتب و مجتمع باشد محال می‌دانند، بنابراین به عقیده آنان تسلسل در امر اعتباری و معدوم جایز است، مانند اعداد نامتناهی که تحقیقی برای آنها نیست، و در حرکات دوری مثل حرکت افلاك و زمین تسلسل رواست، چه این حرکات مجتمع نیستند و متعاقب‌اند، و به عقیده بعضی از حکما که جهان را قدیم زمانی می‌دانند، تسلسل در ارواح و نفوس آدمی (که به طور نامتناهی و مجتمع پس از مفارقت از بدن در عالم هستی دارند) جایز است، زیرا هستی نفوس مترتب نیست؛ متکلمان فقط در امور اعتباری تسلسل را امکان‌پذیر می‌دانند، و به عقیده آنان در غیر این صورت تسلسل باطل و ناممکن است.

تشخیص: نحوه وجود خاص هر موجودی را تشخیص آن موجود گویند، و عوارضی که موجب امتیاز افراد از یکدیگر است، اوصافی خارج از ماهیت و حقیقت است که در ذات آن افراد مدخلیتی ندارد، ولی موجب امتیاز آن موجود از سایر هستیها است؛ مانند کوتاهی و بلندی و سنگینی و سبکی و سفیدی و سیاهی و پیری و جوانی و نظایر آن در انسان که هیچ یک از این عوارض در ماهیت آدمی مدخلیت ندارد و جنس و فصل او نیست، بلکه جزء عوارض بعید انسان است.

تشکیک: در لغت به معنای شك انداختن و ایجاد تردید کردن است، و در اصطلاح هرگاه مفهوم کلی به طور یکسان بر افراد حمل نشود بلکه صدق آن معنی بر افراد به تفاوت باشد کلی مشکک است مانند معنای سفیدی که بر سفیدی برف و سفیدی کاغذ و سفیدی دیوار به تفاوت گفته می‌شود؛ چنین مفهومی وقتی به ذهن آید شخص را به شك و تردید وامی‌دارد که آیا این مفهوم به تفاوت بر افراد گفته شده است و مشترك لفظی است، یا به واسطه این که تمام افراد در برداشتن اصل معنی شریک هستند کلی متواطی است؟ به این جهت دانشمندان آن را کلی مشکک نامیده‌اند. انواع تفاوت که در معنای کلی مشکک معتبر است چهار قسم است برای آگاهی از آن به ترجمه و تفسیر تهذیب‌المنطق، ص ۵۹-۵۷ مراجعه شود.

تضاد: نسبت میان دو امر وجودی است که بر یک موضوع توارد کنند و میان آنها نهایت خلاف باشد که با پیدا شدن یکی دیگری برود، و به عبارت دیگر اجتماعشان ناممکن ولیکن ارتفاعشان ممکن باشد، مانند سفیدی و سیاهی. ابن‌سینا در فصل بیست‌وششم از نمط چهارم در اشارات دو معنی برای آن؛ ذکر کرده است، چنانکه گوید: (و يقال عند الجمهور علی مساوی القوه مانع.... و يقال عندالخاصه، لمشارك فی الموضوع معاقب غیر مجامع اذا كان فی غایة البعد طباعاً). بدانجا مراجعه گردد.

تضایف: در فلسفه نسبت میان دو امر وجودی را که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف؛ و آن دو امر را متضایقان خوانند، مانند نسبت میان آب و ابن که ابوت و نبوت است.

تعقل: عبارت از دریافت کلی و مفاهیم مجرد از ماده است، بنابراین هیچ یک از شرایط سه‌گانه‌ای که در احساس موجود بود در آن معتبر نیست، ابن‌سینا در فصل هشتم از نمط سوم اشارات و تنبیهات آن را تعریف کرده و اقسام آن را بیان داشته است. بدانجا مراجعه گردد.

تقابل: نسبت میان دو چیز است که با یکدیگر اختلاف و تباین دارند و تحقق آن دو در یک زمان از یک جهت در یک محل ناممکن باشد؛ و آن بر چهار قسم است: ۱- تقابل ایجاب و سلب ۲- تقابل عدم و ملکه ۳- تقابل تضاد ۴- تقابل تضایف.

تقابل ایجاب و سلب: دو امری که نسبت میانشان تقابل و اختلاف است هرگاه مفهوم یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و در مفهوم عدم استعداد قبول ملکه در موضوع آن یافت نشود آن را تقابل سلب و ایجاب گویند مانند هستی و نیستی که اجتماع و ارتفاع هر دو ناممکن و محال است.

تقابل عدم و ملکه: دو امری که نسبت میان آنها تقابل است هرگاه مفهوم یکی وجودی و دیگری عدمی

باشد و در مفهوم عدم استعداد قبول ملکه در موضوع آن یافت شود، آن را تقابل عدم و ملکه خوانند مانند تقابل اعمی (کور) و بصر، که در مفهوم عمی (کور) شایستگی و استعداد بینایی یافت می‌شود. **تقدم:** در فرهنگ مصدر باب تغل به معنای پیشی گرفتن، و جلو قرار گرفتن چیزی است. و در اصطلاح بنا بر مشهور بر پنج قسم است به شرح زیر:

۱- تقدم و تاخر به زمان: هرگاه اجتماع متقدم و متأخر در زمان ممکن نباشد چنین تقدم و تاخری را تقدم و تاخر به زمان گویند، مانند تاخر ابن سینا از ارسطو.

۲- تقدم و تاخر به رتبه: هرگاه متقدم و متأخر در وجود با هم مجتمع باشند، ولیکن ملاحظه ترتیب میان آنها در وضع یا در مکان بشود چنین تقدم و تاخری را تقدم و تاخر به رتبه گویند، مانند تاخر مامون نسبت به امام، و تاخر نوع نسبت به جنس.

۳- تقدم و تاخر به شرف: هرگاه ملاحظه ترتیب میان متقدم و متأخر شود، و متأخر به متقدم محتاج نباشد، چنین تقدم و تاخری را به شرف گویند، مانند تقدم عالم بر جاهل.

۴- تقدم و تاخر به طبع: هرگاه متأخر در وجود به متقدم محتاج باشد، ولی متقدم علت تام برای ایجاد متأخر نباشد، آن را تقدم و تاخر به طبع گویند، مانند تقدم علت ناقص بر معلول خود.

۵- تقدم و تاخر به علیت: هرگاه متأخر در وجود به متقدم محتاج باشد ولی متقدم علت تام برای تحقق و ایجاد متأخر قرار گیرد، آن را تقدم و تاخر به علیت گویند، مانند تقدم علت تام بر معلول خود. برای آگاهی از سایر اقسام تقدم و تاخر غیر مشهور به فصل هفتم از نمط پنجم/اشارات مراجعه گردد.

تکاثف: در تداخل معنای تکاثف بیان گردید بدانجا مراجعه گردد.

تکوین: هستی بخشیدن و ایجاد چیزی مسبوق به زمان و ماده است مانند موالید و مرکبات عناصر. **تمائل:** در فرهنگ به معنای همانند بودن است و در اصطلاح، یکی بودن دو چیز در جنس و فصل و ماهیت نوعی را تمائل خوانند، مانند علی و احمد که ماهیت نوعی آنها حیوان ناطق است.

تناسخ: مصدر باب تفاعل است و در اصطلاح به معنای تعلق روح و نفس آدمی بعد از مفارقت از بدن به بدن دیگر بدون فاصله زمانی میان آن دو است، ظاهراً نخستین کسی که به تناسخ عقیده داشت فیثاغورس حکیم و پیروان او بودند، ابن سینا در فصل هفدهم از نمط هشتم/اشارات به دو دلیل تناسخ را باطل کرده است، بدانجا مراجعه شود.

تناهی: در مقابل عدم تناهی است و تقابل میان این دو مفهوم تقابل عدم و ملکه است. امور متناهی امور محدود به حدوداند، و امور غیر متناهی اموری هستند که محدود به حدودی نباشند، ابن سینا در فصل یازدهم از نمط اول/اشارات به دلایلی تناهی ابعاد را که یکی از مسائل مهم حکمت طبیعی است ثابت کرده است، بدانجا مراجعه گردد.

توحید: در فرهنگ به معنای یگانه کردن، و توصیف نمودن به یکتایی است؛ و در اصطلاح حکم کردن بر یکتایی ذات پروردگار در ذات و صفات و افعال است؛ ابن سینا در فصلهای ۲-۱۶ از نمط چهارم/اشارات به دو دلیل یکتایی واجب الوجود را ثابت کرده است.

ثقل: به کسر حرف اول و فتح حرف دوم مصدر، به معنای سنگین بودن و به سکون حرف دوم به معنای سنگینی، اسم مصدر مقابل خفت به معنای سبکی است؛ و ثقیل یعنی سنگین چنانکه خفیف یعنی سبک، ثقل و خفت از کیفیات محسوس و ملموس اند، ثقل میل طبیعی جسم به طرف مرکز و خفت میل طبیعی جسم به جانب محیط است.

ثنویت: یعنی دوگانه پرستی. کسانی را که در جهان هستی به دو مبدأ فاعل خیر و فاعل شر، عقیده داشتند، ثنوی خوانند، به عقیده آنان، نور مبدأ خیرات و ظلمت سبب پیدایش شرور در جهان مادی

است، چنان که فاعل خیر در دین زردشت به نام اهورمزدا، و فاعل شر، اهرمن معرفی شده است، و زردشت عقیده داشت که بشر، در اعمال و کارها مختار و آزاد است و به همین جهت باید در اثر کار و کوشش به فاعل خیر کمک کند تا کم کم فاعل شر، ناتوان و فانی گردد، و دوگانگی در آفرینش از میان برخیزد، ورزش در دین زردشت جنبه مذهبی داشت و همگانی بود، و آن را وسیله بیرون راندن اهرمن از بدن می‌پنداشتند، این سینا در فصل دوازدهم از نمط پنجم اشارات به این مذهب اشاره کرده است، آنجا که گوید: «و منهم من جعل وجوب الوجود لصدین....»

جاهدین: و آنان کسانی هستند که باشناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن از جهت آنکه ضد آن کمالات را تحصیل کرده‌اند دسترسی به کمالات برایشان میسر نیست. این دسته در عذاب دایم خواهند بود. این سینا در فصل سیزدهم از نمط هشتم آن را تفسیر کرده است.

جبر: در فرهنگ شکسته را بریستن و نیکو کردن است، و در اصطلاح علم کلام، جبر و اختیار یا جبر و تفویض یا جبر و قدر، عنوان مسئله معروف فلسفی است در بیان حدود اختیار انسان. جبر عبارت است از اسناد دادن فعل بنده به خدا، در مقابل قدر که انتساب فعل بنده است به خود او. پیروان مذهب جبر یعنی جبریه یا مجزیه در مقابل اهل تفویض یا قدریه قرار دارند. پیروان افراطی مذهب جبر عقیده دارند که بنده در افعال خود هیچ گونه اراده و اختیاری ندارد و او را با جماد برابر می‌دانند، بر خلاف قدریه که بنده را در تمام افعال آزاد و مختار، و تنها خالق آن می‌پندارند؛ هر دو مذهب خالی از اشکال نیست، اگر بنده در اعمال خود اراده و اختیاری نداشته باشد، تکلیف بر او و فرستادن پیغمبران عملی بیهوده خواهد بود، و موضوع ثواب و عقاب که اساس مذاهب و ادیان است از بین می‌رود، از طرف دیگر، چون خدا پیش از وجود بندگان بر اعمال آنها علم داشته است ممکن نیست که از بنده عملی بر خلاف علم خدا صادر شود، و لهذا، بنده را در اعمال خود اختیاری نیست. چنانکه این رباعی خیام حکایت از آن دارد: [من می‌خورم و هر که چو من اهل بود - می‌خوردن من به نزد وی سهل بود] [می‌خوردن من حق ز ازل می‌دانست - گر می‌نخورم علم خدا جهل بود] مسئله جبر و اختیار یا جبر و قدر به مناسبت بعضی از آیات قرآن کریم که دلالت بر جبر دارد، و بعضی دیگر که حاکی از اختیار است از اسباب اختلاف میان متفکران اسلامی، و تحت عناوین یاد شده مورد بحث بوده است. اصطلاح قدریه گرچه پیش از پیدایش معتزله وجود داشته است، و به هر حال از غیلان دمشقی و مفید جُهَنی نقل شده است معمولاً در اصطلاح اشاعره به این فرقه گفته می‌شود، در صورتی که معتزله، برای آنکه به استناد حدیث (القدریه مجوس هذه الامه) مشمول عنوان مجوس امت تشوّد از قبول این عنوان وحشت دارند، از نخستین پیروان جبر محض جهنم‌صفتان است که اتباعش به جهیمه معروف‌اند. معتزله فرقه اشاعره را که با عقیده آنها به قدر مخالفت می‌ورزیدند مجبره می‌خواندند، ولی اشاعره جبری محض نبودند، بلکه برای رهایی از مشکلات جبر مطلق، متوسل به نظریه کسب شدند، بدین معنی که امام محمد غزالی پیشوای دوم فرقه اشاعره می‌گوید، وقتی که بنده عزم خود را بر فعلی مصمم کند، خدا آن فعل را خلق می‌کند و بنابراین اراده فعل از انسان است، اما خلق از آن خداست، و این مقارنه فعل را با اراده انسان «کسب» می‌نامند، بسیاری از فرق شیعه برای رهایی از مشکلات یاد شده درباره جبر و اختیار، به نظریه (امر بین الامرین) متوسل شدند یعنی حد وسطی میان جبر و اختیار.

در مسئله جبر و اختیار نگارنده را عقیده بر آن است که افعال آدمی دارای دو نوع علل و اسباب است: ۱- علل دور که فراهم کردن آن در اختیار انجام دهنده فعل نیست ۲- علل نزدیک که در اختیار انجام دهنده فعل است؛ ولی علت تام برای انجام دادن فعل نیست. پس فرد به استقلال در انجام دادن فعل مختار نخواهد بود، بنابراین می‌توان گفت: هر فعلی که از فرد پدید می‌آید معلول اراده است به ملاحظه علل قریب و معلول جبر است به ملاحظه علل دوری که در اختیار انجام دهنده فعل نیست.

جدل: یکی از صناعات خمس در منطق است که مقدمات آن از قضایای مشهور و مسلم فراهم گشته است. به ترجمه و تفسیر تهذیب المنطق، ص ۱۹۸-۱۹۷ مراجعه شود.

جزء لایتجزا: جزء تقسیم ناشدنی؛ ترجمه عربی کلمه یونانی اتوموس، به همین معنی که لفظ اتم از آن گرفته شده است. در اصطلاح فلسفه و کلام هر يك از اجزای تقسیم‌ناپذیر به تعداد متناهی یا نامتناهی که ماده را مرکب از آنها و یا قابل تقسیم به آنها می‌دانستند. دیمقراطیس که فرضیه جزء لایتجزا را اساس فلسفه خویش قرار داد، عقیده داشت که همه اجسام مرکب‌اند از ذرات کوچک بی‌شمار و دارای ابعاد ولی تقسیم‌ناپذیر، که همه يك جنس‌اند، و نوع اجسام معلول اختلاف شکل و اندازه و وضع این اجزای لایتجزا، نسبت به یکدیگر است؛ و نیز معتقد بود که وجود این ذرات ابدی است و دارای حرکت دوری ذاتی هستند. ارسطو وجود جزء لایتجزا را انکار کرد، و فلاسفه اسلامی نظر او را به ارث بردند، به همین جهت ابن‌سینا در فصل يك و دو از نمط اول اشارات به دلایلی جزء لایتجزا را باطل دانست، در صورتی که بعضی از متکلمان اسلامی به وجود آن معتقد بودند، ولی نظریه‌ای فلسفی بیش نبود و جنبه علمی نداشت، بسط این نظریه به صورت علمی در قرن ۱۹ به وسیله جان دالتن صورت گرفت. جزاف: معرب گزاف؛ و در اصطلاح هر فعلی که مبدا نخستین آن تخیل بدون فکر و بدون انضمام چیز دیگر باشد جزاف است.

جزئی: و آن بر دو قسم است: ۱- جزئی حقیقی: هرگاه معنای لفظ خود به خود طوری باشد که تنها در ذهن يك فرد را شامل شود آن را جزئی حقیقی گویند، مانند این کتاب و آن انسان و حسن و نظایر آن. ۲- جزئی اضافی: هر مفهوم خاص که با مفهوم عامی مقایسه شود مفهوم خاص را نسبت به مفهوم عام جزئی اضافی خوانند، مانند مفهوم علی نسبت به انسان و مفهوم انسان نسبت به جاندار.

جسم: جوهری است که سه بعد (طول و عرض و عمق) را پذیراست.

جسم بسیط: جسم بردو گونه است: بسیط و مرکب، جسم مرکب آن است که از اجسامی فراهم گردد که دارای طبیعت‌های مختلف و گوناگون باشند، مانند جسم انسان که اگر تجزیه شود یکی از اجزای آن آب و دیگری مثلاً حرارت است، پیدا است خواصی که از لوازم آب است برای حرارت نیست و حرارت هم از لوازم آتش است، پس میتوان گفت که انسان از طبیعت‌های گوناگون تشکیل یافته است. جسم بسیط بر خلاف جسم مرکب دارای يك طبیعت است و به همین جهت در تعریف آن آمده است: طبیعت جسم بسیط یکی است و در آن ترکیب قوا و طبایع نیست، ابن‌سینا در فصل پنجم از نمط دوم اشارات جسم بسیط را تفسیر نموده و در فصول بعدی احکام جسم بسیط و مرکب را شرح داده است.

جسم تعلیمی: عرضی است که به جسم طبیعی وابسته است، به عبارت دیگر ابعاد سه‌گانه است بدون توجه به مواد آن.

جسم طبیعی: جسم طبیعی جوهری است پذیرای قسمت در سه جهت و به عقیده حکمای مشاء مرکب از دو جزء هیولا و صورت است، و در نزد حکمای اشراق جوهری بسیط و بی‌جزء و به خود وابسته است. جمع: اصطلاح عرفانی است و مقابل فرق است، فرق، احتجاب از حق و توجه به خلق است، در صورتی که جمع مشاهده حق است بی‌خلق و آن مرتبت قنای سالک است، و ابن‌سینا آن را به نیکوترین وجه در فصل نوزدهم از نمط نهم اشارات بیان کرده است.

جود: یعنی بخشش و در اصطلاح فایده رساندن است به چیزی که دریافت‌کننده آن سزاوار دریافت آن باشد، بدون فایده و غرضی که عاید بخشنده گردد، پس در تحقق معنای جود سه چیز معتبر است، یکی فایده رساندن و بهره‌دادن به دیگری، و دیگر آن که لازم است کسی که بخشش را دریافت می‌کند

شایسته و درخور آن باشد. امر سومی که در بخشش معتبر است این است که بخشش برای دریافت عوض و یا پاداشی نباشد. ابن سینا در فصل پنجم از نمط ششم معنای جود را شرح داده است.

جوهر: ماهیتی است که هرگاه در خارج تحقق یابد به موضوع محتاج نباشد اگرچه در محلی قرار گیرد، چنانکه صورت جسمیه جوهر است و نیازی به موضوع ندارد، ولی در محلی واقع شده است که هیولی است، در فلسفه جوهر بر پنج قسم است: عقل، نفس، هیولی، صورت، و جسم که از هیولی و صورت مرکب است.

جهت: طرف امتداد نامنقسم را در فلسفه جهت گویند، ابن سینا در فصل سی و چهارم از نمط اول اشارات آن را تعریف کرده و در فصل قبل، وجود آن را اثبات کرده است. بدانجا مراجعه کنید. در منطق، لفظی که چگونگی نسبت محمول را به موضوع بیان کند جهت قضیه نامیده می شود مانند امکان، ضرورت و نظایر آن چنانکه معنای آن لفظ (مادت) قضیه است.

حادث: برای شناختن معنای حادث و اقسام آن لازم است معنای (واجب بالغیر) در فلسفه تفسیر گردد، آنگاه معنای حادث و دو قسم آن خود به خود هویدا خواهد بود، بنابراین گوییم: هستی بر دو نوع است: یکی واجب الوجود بالذات، و آن موجودی قائم و متکی به خود و علت وجود ممکنات و غیر معلول است؛ دیگر واجب بالغیر یا ممکن الوجود، و آن موجودی معلول و وابسته به علت و متکی به واجب الوجود است. معنای واجب بالغیر از لحاظ معنی وسیعتر از موجود مسبوق به عدم است، چه معنای اول شامل حوادث و مجردات است در صورتی که معنای دوم به موجودات مادی و حوادث زمانی اختصاص دارد. در نزد فلاسفه سبب نیاز معلول به علت و مفعول به فاعل وصف امکان است آنکه به عدم زمانی مسبوق باشد یا آنکه پیوسته بدون سبق زمان واجب بالغیر بر او صدق کند؛ بنابراین حادث ذاتی مترادف با واجب بالغیر است و شامل جهان مجرد و مادی است، در صورتی که حادث زمانی به جهان مادی که به عدم زمانی مسبوق است اختصاص دارد، پس، هر موجود واجب بالغیری نخست باید ممکن الوجود باشد و همین عنوان برای مجردات کافی است ولی در جهان مادی و حوادث زمانی اگر جوهر باشد به تقدم محل، و اگر عرض باشد به تقدم موضوع نیازمند است. خلاصه آنکه هر موجودی که به عدم زمانی مسبوق باشد حادث زمانی است، مانند عناصر چهارگانه و موالید سه گانه و مقابل آن قدیم زمانی است مانند مجردات و افلاک به عقیده حکما و هر موجودی که وجودش به عدم ذاتی مسبوق باشد به حدوث ذاتی موصوف است، و این معنی تمام هستیهای ممکن را (از جهان مجردات و جهان مادی) فراگیر است، و مقابل آن قدیم ذاتی است که وصف واجب الوجود است. ابن سینا در نمط پنجم از فصل اول تا هفتم کتاب اشارات درباره سبب احتیاج معلول به علت و اقسام حادث بحث کرده است.

حال: در فرهنگ به معنای عارض، و در فلسفه کیفیت نفسانی زودگذر را حال و کیفیت نفسانی راسخ و ثابت را ملکه خوانند، چنانکه خواجه طوسی در *اساس الاقتباس*، ص ۴۴ گوید: «حال یکی از کیفیات نفسانی است و هیاتی بود که عارض شود و هنوز راسخ نشده باشد و چون راسخ گردد ملکه باشد و بالجمله کیفیات نفسانی را حال و ملکه خوانند، مانند علوم و اعتقادات و ظنون و عدالت و عفت و شجاعت و سخاوت و اصداد آنها که آنچه سریع الزوال بود حال خوانند و آنچه بطئی الزوال بود ملکه خوانند.»

خواجه طوسی در جای دیگر از کتاب *اساس الاقتباس*، ص ۳۵ لفظ حال را به دو معنی یکی صورت و دیگری عرض اطلاق کرده است، چنانکه گوید: «حال دو گونه بود، یا حالی بود که سبب قوام محل باشد و محل بی او متقوم و موجود بالفعل نتواند بود، مانند امتداد جسمانی آن چیز را که قابل امتداد است، چه قابل امتداد بی امتداد موجود نتواند بود و چنین حال را صورت خوانند و محل او را ماده؛ و یا

حالی بود که محل بی او متقوم و موجود بالفعل باشد مانند سیاهی و جسم چه جسم بی سیاهی جسم باشد و موجود بالفعل بود و چنین حال را عرض خوانند و محل او را موضوع.»

حرکت: حرکت بر وزن عظمت بفتح حرفهای اول و دوم و سوم کلمه تازی و اسم مصدر است که هیچ صیغه از باب ثلاثی مجرد از او مشتق نیست، حرکت در نزد اهل لغت به معنای جنبش و انتقال جسم از جایی به جای دیگر است، و فلاسفه حرکت را به طرق مختلف که بعضی عام و برخی خاص است تعریف کرده‌اند، قدما آن را به (بیرون آمدن تدریجی اشیاء از قوه به فعل) تفسیر کرده، و ارسطو در تعریف آن گفته است: حرکت کمال اول است برای آنچه بالقوه است از جهت اینکه بالقوه است، افلاطون حرکت را به بیرون آمدن از یکسانی تعریف نموده و یکسانی آن است که موصوف در زمانهای مختلف بر يك حال باقی باشند؛ پیدا است که معنای بیرون آمدن از یکسانی نسبت به تعریف قدما و ارسطو، عام است و تمام مقولات را شامل می‌گردد، در صورتی که تعریف ارسطو و قدما که در معنای حرکت دگرگونی تدریجی را معتبر دانستند فقط شامل چهار مقوله (این، وضع، کیف، کم) است. توجه به این نکته لازم است که جمع کثیری از دانشمندان اسلامی مانند ابویوسف یعقوب بن اسحاق کندی، و ابونصر فارابی و نویسندگان رسایل اخوان الصفا و ناصر خسرو با افلاطون در تفسیر معنای حرکت هم عقیده هستند و حرکت را به معنای وسیع به مطلق دگرگونی و تبدل تعریف کردند، شیخ شهاب‌الدین سهروردی با پذیرفتن تعریف قدما حرکت را مقوله‌ای مستقل قرار داده و در تعریف آن گفته است: «حرکت هیاتی است که ثبات آن تصور نگردد، و در نزد عرفا حرکت به سه معنی آمده است: ۱- سیر نزولی ۲- سیر صعودی ۳- تجدد ماهیات و تقلب جواهر. برای آگاهی از تفاسیر حرکت و بیان احکام و اقسام آن به کتاب حرکت و استیفای اقسام آن تألیف نگارنده، چاپ دانشگاه تهران، سال ۱۳۴۴ مراجعه شود.

حرکت توسطیه: حالت بودن جسم است میان مبدأ و منتهی، توضیح آنکه حرکت در نزد ارسطو به دو معنی آمده است، اول حرکت توسطیه، دوم حرکت قطعی. حرکت توسطیه که به نام حرکت سزاوار است و اغلب تعاریفی که ذکر شد بر آن منطبق است، عبارت از حالت بودن جسم میان مبدأ و منتهی است و حرکت به این معنی امر بسیط و قسمت‌ناپذیری است که برای او گذشته و آینده‌ای نیست و ظرف وجود آن فقط زمان حال است و در دو آن در يك مکان نیست، و این حالت در تمام حدود وسط به نحو استمرار برای متحرکی که میان مبدأ و منتهی است و هنوز به مقصد نرسیده ثابت است. جسم متحرك در هر آنی که فرض شود در حد متوسطی است که قبل از آن و هم چنین بعد از آن در آن حد نبوده است و وصف مذکور بدون هیچ گونه تغییری برای متحرك ثابت است، چرا ممکن است حدود وسط تغییر کند و لیکن این تغییر ضرری به ثبات حرکت توسطیه نخواهد داشت و در هر حدی که جسم قرار بگیرد حالت وسط بودن جسم میان مبدأ و منتهی بر او صادق است.

حرکت طبیعی: حرکت طبیعی آن است که با عدم شعور متحرك مبدأ حرکت طبیعی در آن موجود باشد، مانند حرکت آتش سوی بالا و حرکت آب سوی پایین، در حرکت طبیعی بودن حرکت بر يك جهت معتبر نیست، بنابراین حرکت نبض و نمو نباتات از اقسام حرکت طبیعی است، به کتاب درة التاج، جمله دوم، ص ۱۰۲؛ و ترجمه فن سماع طبیعی، ص ۳۸۱ مراجعه کنید. ابن سینا در کتاب اشارات، نمط سوم، فصل بیست و ششم درباره طبیعی نبودن حرکت فلك چنین استدلال کرده است: «جسمی که در طبع آن میل دوری است، پس جنبشهای آن جنبشهای نفسانی است نه طبیعی، چه در غیر این صورت به يك حرکت از چیزی که به سوی آن به طبع روی آورده است، اعراض می‌کرد، و به جنبش خود يك وضعی را در محل خود به مقتضای طبع خواهان است، و حال آنکه او گریزان و ترك‌کننده آن به حسب

طبع است، و محال است چیزی که به مقتضای طبع مطلوب است، همان چیز به حسب طبع متروک باشد، و یا آنچه از آن به طبع گریخته شده است، به طبع مقصود باشد، این عمل در حرکت ارادی گاهی ممکن است، به جهت تصور غرضی که باعث اختلاف هیات است؛ پس آشکار گشت که حرکت جسم مستدیر نفسانی و ارادی است. «اشارات، نمط سوم، فصل بیست و ششم.

حرکت قسری: قسر در لغت به معنای جبر و ستم و در اصطلاح حکما بر خلاف طبع است، مبدأ حرکت قسری در طبیعت مقسور است و ذات قاسر مُعَدِّ تحریک است نه علت تامه برای حرکت؛ پس حرکت قسری با حرکت طبیعی از جهت وجود مبدأ حرکت در متحرک فرقی ندارد، و تفاوتشان در این است که حرکت قسری بر خلاف حرکت طبیعی مستفاد از خارج به اعداد قاسر محتاج است. برای اطلاع کاملتر به کتاب حرکت و استیفای اقسام آن، ص ۳۱۴-۳۰۹ مراجعه شود.

حرکت قطعی: برای حرکت توسط دو جهت است؛ به اعتبار ذات حالت ثابت و مستمری دارد که بدون تغییر در تمام حدود مسافت به يك معنى موجود است؛ و اما به اعتبار حدود مسافت پیوسته در حال سریان و جریان است، و چنانکه گفته شد در دو آن در يك حد باقی نیست و الاً حرکت به سکون مبدل خواهد شد؛ بنابراین متحرک در هر آنی که از قوه به فعل آید، از حدی اعراض کرده و به سوی حدی دیگر روان است، و به سبب این دگرگونی و تبدل حدود که همان حالت بودن جسم میان مبدأ و منتهی است، امر هست و پیوسته‌ای از آغاز حرکت تا انتهای آن در ذهن مرتسم می‌شود، ارسطو این امر پیوسته و معقول را که از ابتدا تا انتهای حرکت امتداد دارد و تابع و معلول حرکت توسطه است حرکت قطعی نامیده است. به کتاب حرکت و استیفای آن، ص ۲۰۸-۱۸۳ مراجعه شود.

حرکت نفسانی: حرکت نفسانی یا حرکت ارادی عبارت است از تغییر تدریجی که بعد از تأمل و ادراک برای غرض معین به اختیار از فاعل صادر می‌گردد. ابن‌سینا در فصل بیست و پنجم از نمط سوم اشارات و تنبیهات درباره حرکت ارادی و نفسانی گوید: «اما جنبشهای اختیاری و ارادی، نفسانی بودن آن شدیدتر است، و برای آن مبدأ عزم کننده و اجماع کننده و اذعان کننده‌ای است که از خیال یا وهم یا عقل حاصل می‌شود، و از آن مبادی نیروی خشم که ضررها را دفع می‌کند، یا نیروی شهوت که ضروری و فایده‌دار جانداران را طلب می‌نماید، برانگیخته می‌شود، سپس آن نیروی حرکت دهنده که در اندام گسترده شده است خدمتگزار این فرمانده خواهد بود و از آن اطاعت می‌نماید.»

حس مشترك: حس مشترك یا قوه بنطالسیا نخستین قوه باطنی است که در تجویف اول مغز جای دارد و همه صورتهایی که در حواس پنجگانه نقش می‌بندد درمی‌یابد و به این جهت حس مشترك مانند حوضی است که از پنج نهر مختلف به آن آب برسد. به فصل نهم از نمط سوم اشارات مراجعه شود.

حق: حق در فلسفه دارای معانی زیر است:

الف - هستی خارجی در مقابل ذهنی که اولی حق و دومی باطل است.

ب - هستی پیوسته و نامتغیر در مقابل هستی‌های گسسته و تغییرپذیر.

ج - حال نسبت وقتی واقع با آن مطابقت نماید.

د - هستی قدیم و واجب در مقابل هستی ممکن و حادث. بدیهی است که ذات واجب‌الوجود به تمامی معانی حق است، چه حق تعالی موجود پیوسته ازلی و ابدی خارجی است که هیچ گونه شائبه نیستی در او نیست، بر خلاف سایر هستیها که هر يك به نوبه خود و در برابر وجود او فناپذیر و نابود شدنی و باطل‌اند، ابن‌سینا در فصل چهارم از نمط چهارم کتاب اشارات معنای حقیقی حق را به کار برده است به شرح و تفسیر آن مراجعه گردد.

حکمت: در لغت به کسر حرف اوّل و فتح حرف سوم به معنای عدل و علم و حلم و نبوت و قرآن و انجیل و

زبور و دانش و دریافت حقیقت هر چیز است. در بهار عجم آمده است که حکمت به معنای راست گفتاری و راست کرداری است. در قاموس کتاب مقدس در شرح معانی حکمت چنین آمده است: «حکمت دانش در کتاب مقدس افاده معانی مختلف نماید که از قبل و بعد مطالب مفهوم می‌گردد، من جمله به معنای زیرکی است، و یا قصد از مهارت است، و یا مقصود از دانش در افعال و اعمال است، و یا اشاره به تعمق و هوشیاری همچون سلیمان است که مطالبی که نسبت به ترقی و پیشرفت شخصی دارد مهارت تام و تمامی داشت، یا قصد از علم و تنجیم است، و یا مقصود از فلاسفه و سفسطه است، و قتی مقصود از دانش درباره راستی است، اما حکمت حقیقی عبارت از آن است که خدای تعالی را در عقل و زندگی خود به اعلی درجه کمال توصیف نمایی.» ص ۲۳۶-۲۳۷.

حکمت در اصطلاح دانشمندان اسلامی مترادف با کلمه فلسفه، و به طرق مختلفی تفسیر شده است. ۱- خواجه نصیر طوسی در کتاب اخلاق ناصری درباره حکمت نظری و عملی چنین گوید: «گوییم که حکمت در عرف اهل معرفت عبارت است از دانستن چیزها چنان که باشد، و قیام نمودن به کارها چنان که باید به قدر استطاعت، تا نفس به کمالی که متوجه آن است برسد... اخلاق ناصری. بمبئی: ۱۲۶۷ق، ص ۲۰۶-۲۰۷. جمعی در تعریف حکمت گفته‌اند: حکمت دانستن احوال موجودات خارجی است بدان گونه که هستند به اندازه توانایی بشر. و عبارت عربی چنین است: الحکمة هی العلم باحوال اعیان الموجودات علی ماهی علیها بقدر الطاقة البشرية. پیداست که این تعریف بر خلاف تعریف اول، فقط شامل حکمت نظری است و اگر بعد از کلمه (اعیان الموجودات) این عبارت (والعمل بمقتضاه) اضافه می‌شد، تعریف مذکور شامل حکمت عملی هم می‌شد؛ و فرق دیگری که با تعریف اول دارد آن است که در این تعریف به جای (چیزها) در تعریف اول، احوال موجودات خارجی آمده است، بدیهی است که معنای (چیزها) عمومیت بیشتری دارد، و موجودات ذهنی را هم شامل می‌شود، در صورتی که بنابراین تعریف، چون دانستن احوال موجودات ذهنی جزء حکمت نیست، می‌توان گفت منطق اگر علم باشد خارج از معنای حکمت و مقدمه این علم است، چه موضوع علم منطق معرف و حجت است، و معرف و حجت هم دو مفهوم ذهنی‌اند، در صورتی که بنابر تعریف اول ممکن است علم منطق داخل در علم حکمت باشد. برای آن که دانستن چیزها چنان که باشد، شامل موجودات ذهنی و خارجی است، به همین جهت بعضی از حکمای اسلامی در تعریف دوم تصرّف کرده و قید «اعیان» را از تعریف حذف کرده‌اند، تا تعریف حکمت عمومیت پیدا کند و شامل علم منطق شود؛ قید (به اندازه توانایی بشر) از آن جهت به تعریف حکمت اضافه شده است که قوای مدرکه انسانی محدود است، و دانستن احوال موجودات خارجی چنانکه هستند به طور کامل برای بشر امکان‌پذیر نیست، ولیکن حکیم کسی است که تمام قوای مدرکه خود را برای دریافت حقایق تجهیز می‌کند، و به اندازه توانایی خود سعی می‌کند تا از احوال موجودات خارجی مطلع گردد؛ از این تعاریف چنین مستفاد است که حکما در شناخت احوال موجودات چنان که هستند به عجز و ناتوانی اعتراف کرده‌اند و معتقدند تنها ذات واجب‌الوجود است که به علم حضوری بر موجودات و احوال آنها چنان که هستند واقف است.

۳- بعضی در تعریف حکمت چنین گفته‌اند: «الحکمة خروج النفس الی کمالها الممكن فی جانبی العلم و العمل.» یعنی حکمت بیرون آمدن نفس است از قوه و نقص به سوی کمال و فعلیت خود، این تعریف علاوه بر این که حکمت نظری و عملی و علم منطق را شامل است، امتیاز دیگری دارد که از علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی، غایی) سه علت در آن موجود است:

علت مادی در این تعریف همان نفس آدمی است که استعداد رسیدن به کمال را دارد؛ علت صوری که همان کمال علم و عمل است که به وسیله تحصیل حکمت برای نفس حاصل می‌گردد؛ علت غایی

و آن ثمرهٔ تحصیل حکمت است که در این تعریف همان کمال علم و عمل را می‌توان علت غایی حکمت دانست؛ بنای تعریف سوم بر این اصل استوار است که حکما عقیده دارند کمالات ممکن علمی و عملی در نفس آدمی بالقوه موجود است.

۴- برخی از حکمای اسلامی در تعریف حکمت گفته‌اند: «الحكمة صيرورة العالم العقلي مضاهياً للعالم العيني». یعنی حکمت، همانند شدن جهان ذهنی با جهان خارجی است، گروهی بعد از کلمهٔ «صيرورة» لفظ انسان را اضافه کرده و گفته‌اند: «الحكمة صيرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» یعنی حکمت، همانند شدن جهان ذهنی انسان با جهان خارجی است. همان طور که از این تعریف استفاده می‌شود غرض کسانی که حکمت را چنین تعریف کرده‌اند آن است که به دو جهان عقیده دارند: یکی جهان خارجی که دارای وجود عینی است، و دیگر جهان علمی و ذهنی است؛ بنابراین کسی که حکمت را فرا می‌گیرد و نفس او در یاد گرفتن مقاصد علم حکمت و حقایق هستیها تکامل یافته است و تدریجاً به نهایت درجهٔ کمال انسانی یعنی عقل بالمستفاد می‌رسد، در حقیقت همهٔ حقایق هستی جهان خارجی در نفس او مرتسم می‌شود؛ گویا خود جهانی است عقلانی همانند جهان خارجی. در این مرحله به ذات خود از هر چه در عالم است بی‌نیاز می‌گردد و در حق چنین انسانی گفته‌اند:

ای نسخه نامہ الہی وی آینہ جمال شاہی

بیرون ز تو نیست هر چه هستی است از خود بطلب هر آنچه خواهی

شاید به همین جهت است که انسان کامل را عالم صغیر و مجموعهٔ آفرینش را عالم کبیر گویند، و شعری در این خصوص به حضرت امیر(ع) منسوب است.

أَنْزَعُمْ أَنْكَ جَرْمِ صَغِيرٍ وَ فَيْكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْاَكْبَرِ

در تعریف چهارم توجه بیشتری به علت غایی حکمت شده است و این همانند شدن جهان ذهنی با جهان خارجی نتیجه و فایدهٔ علم حکمت است.

۵- جرجانی در التعریقات در تفسیر فلسفه و حکمت گوید: «الفلسفة التشبه بالاله بحسب الطاقة البشرية لتحصيل السعادة الابدية كما امر الصادق صلى الله عليه وسلم تَخَلَّقُوا بِاخلاق الله ای تشبھوا به فی الاحاطه بالمعلومات و التجرد عن الجسمانيات». یعنی حکمت و فلسفه همانند شدن به حق است به اندازهٔ توانایی بشر برای به دست آوردن سعادت همیشگی چنان که حضرت صادق فرموده است به صفات و اخلاق الهی خو بگیرید یعنی در احاطه پیدا کردن به معلومات و برهنه شدن از جسمانیات. این تعریف همچنان که ملاحظه می‌شود تعریف به علت غایی است.

۶- ابن عباس حکمت در قرآن را به یاد گرفتن حلال و حرام تفسیر کرده است. به التعریقات مراجعه شود.

در پایان تعریف حکمت و فلسفه یادآوری این نکته لازم است که بدانیم چرا دانشمندان و متفکران اسلامی به جای کلمهٔ فلسفه و فیلسوف کلمهٔ حکمت و حکیم را به کار برده‌اند؟ در پاسخ این پرسش می‌توان گفت: با بررسی در تاریخ علوم عقلی و تمدن فرهنگ اسلامی این حقیقت جلوه گر است که میان متفکران اسلامی به خصوص طرفداران علوم نقلی با عقلی کشمکشها و برخوردهایی وجود داشته است که قابل انکار نیست؛ آنان که به علوم نقلی گرایش و توجه خاصی داشته‌اند مانند محدثان و فقها و متکلمان و علمای اخبار در مقام ردّ بر طرفداران علوم عقلی و حکما می‌گفتند: شما پیرو ارسطو و تابع فلاسفهٔ یونان هستید نه حامی قرآن و پیرو دستورهایی پیغمبر گرامی(ص)؛ و بر این مدعای خود چنین استدلال می‌کردند که در هیچ سوره و آیه‌ای از قرآن کلمهٔ فلسفه و یا فیلسوف که

شما به آن می‌خواهید اسلام و قرآن را توجیه کنید یافت نمی‌شود؛ بنابراین اطلاق مسلمان به کسی که تابع ارسطو و فلاسفه یونان است درست نیست، و آنان را به الحاد و زندقه متهم می‌کردند. به همین جهت طرفداران فلسفه و حکمت اسلامی در پاسخ به این انتقاد و رفع اتهام گفته‌اند: اگرچه لفظ فلسفه یا فیلسوف که دو واژه یونانی است در قرآن موجود نیست ولی معنای آن که حکمت و حکیم است در قرآن کریم موجود است و از آن به بعد مصلحت چنان دیدند که به جای فلسفه و فیلسوف دو کلمه حکیم و حکمت را به کار ببرند تا از اتهام علمای نقلی در امان باشند. به کتاب طرایق الحقایق، تالیف نایب‌الصدر، ص ۳۲۶-۳۲۵ مراجعه شود.

حکمت عملی و نظری: حکما حکمت را به اعتبار اقسام موجود، بر دو قسم نظری و عملی تقسیم کرده‌اند، و همان طور که در تعریف حکمت آمده است، حکمت دانستن احوال موجودات است. موجودات، از جهت آن که هستی آنها به اختیار بشر باشد یا نباشد، بر دو قسمند: یکی آن که هستی آنها به اراده و اختیار انسان است که علم به احوال این دسته از موجودات حکمت عملی است؛ و دیگر آن که هستی آنها به اختیار و حرکت ارادی انسان نیست، علم به احوال این دسته از موجودات حکمت نظری است، و هر یک از این دو قسم (عملی و نظری) دارای اقسامی است. حکمت عملی بر سه قسم است: ۱- علم اخلاق و فقه ۲- تدبیر منزل ۳- سیاست مدن؛ چگونگی تقسیم مذکور را این طور توجیه می‌کنند، که هرگاه انسان اراده عملی را برای به دست آوردن نتیجه‌ای انجام دهد، یا در انجام دادن آن به همراهی و مشارکت دیگران محتاج نیست و چنین علمی را علم اخلاق و به قولی علم فقه گویند؛ و یا در انجام دادن آن عمل، به همراهی و مشارکت دیگران نیازمند است، در صورتی که آن عمل مربوط و محدود به اراده یک خانواده باشد، چنین علمی، تدبیر منزل است، و اگر انجام دادن آن عمل به مملکتی بستگی داشته باشد سیاست مدن است.

حکمت نظری هم، بنابراین که علم منطق را شامل شود بر چهار قسم است: منطقی، طبیعی، ریاضی، و الهی. سبب پیدایش این اقسام آن است که، دانستن احوال موجودی که به اختیار ما نیست، یا دانستن آن احوال برای دانش دیگری است یا برای خود آن احوال است، قسم اول را اصطلاحاً مقصود للغير (یعنی وسیله شناخت علوم) و قسم دوم را مقصود للذات (یعنی خود به خود هدف است) خوانند. هرگاه دانستن احوال موجود برای علم دیگری باشد، آن علم منطقی است که صرفاً جنبه‌ای و مقدماتی دارد و برای تحصیل علوم دیگر به کار می‌رود؛ قسم دوم که دانستن احوال موجود برای خود آن احوال باشد بر سه قسم است، زیرا موجوداتی که ما می‌خواهیم احوال آنها را بدانیم اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج باشند حکمت طبیعی است؛ و اگر در ذهن و خارج به ماده محتاج نباشند حکمت الهی به معنای عام است؛ و اگر فقط در خارج به ماده محتاج باشند حکمت ریاضی است که شامل علم هندسه و حساب است. به عقیده جمعی علم حساب به الهیات نزدیک‌تر و علم هندسه به طبیعیات شبیه‌تر است. اشارات و تنبیهات این‌سینا مشتمل بر منطق و طبیعیات و الهیات و عرفان و تصوف است.

حیز: کلمه حیز به عقیده متکلمان با معنای مکان و موضع مترادف است. مکان و موضع عبارت است از سطح باطن جسم محیط که مماس با ظاهر جسم محاط صاحب مکان است، ولی به عقیده ابن‌سینا حیز اعم از مکان به این معنی است، چه فلك الافلاك و محدّد جهات مکان برای اجسام و افلاك زیرین خود است، ولی چون پیش از آن جسمی نیست که بر او احاطه کند، بنابراین محدّد جهات دارای مکان به این معنی نیست، ولی دارای وضع و حیز است به سبب آن که بعضی از اجزای فرضی آن نسبت به بعض دیگر نسبتی خواهند داشت، و همچنین میان اجزای فرضی فلك محیط با اشیایی که در داخل آن

می‌باشند نسبتی موجود است؛ ولی میان اجزای فلك محیط با اجزای خارج از آن نسبتی نخواهد بود، زیرا که خارج از فلك محیط چیزی نیست تا بتوان نسبتی را فرض نمود. به فصل چهارم از نمط دوم اشارات مراجعه شود.

خرق و التیام: خرق به معنای نفوذ چیزی در چیز دیگر و برهم‌زدن و پاره شدن است؛ و التیام به معنای بهم پیوستن است، میان فلاسفه قدیم در این مسئله که آیا افلاك و عناصر اثری پذیرای خرق و التیام‌اند اختلاف است، بعضی عقیده داشته‌اند که نفوذ در افلاك مانند سایر اجسام عنصری بلا مانع است، و خرق و التیام در آنها رواست، ولی اکثر بر این عقیده بودند که عنصر افلاك عنصر پنجمی و برخلاف عناصر ارضی پذیرای خرق و التیام نیست چه حرکت آنها مستدیر است و هر جسمی که دارای حرکت مستدیر باشد قابل خرق و التیام نیست، و دیگر آن که خرق و التیام بواسطه کیفیات ربطیه یا یابسه عنصری است و افلاك به کیفیات عنصری متکلف نمی‌باشند. ابن سینا در فصل هفدهم از نمط دوم کتاب اشارات از نبودن میل مستقیم در فلك محیط و محدد جهات، پنج حکم برای افلاك ذکر کرده است: ۱- کون و فساد در افلاك روا نیست ۲- از تباهی فلك چیزی پدید نمی‌آید ۳- جسم فلك پذیرای خرق و التیام نیست ۴- حرکت در کم و همچنین پذیرفتن تخلخل و تکاثف حقیقی در جسم فلك روا نیست ۵- حرکت در کیف نیز در فلك محال است به سبب آن که پذیرای حرکت مستقیم نیست.

خط: نهایت و پایان سطح را خط گویند و آن بر سه قسم است: مستقیم، منحنی، مستدیر. **خفت:** سبکی مقابل ثقل به معنای سنگینی. به ماده ثقل مراجعه شود.

خلأ: یعنی خالی بودن در مقابل ملاء به معنای پر بودن است، این مسئله که آیا ممکن است در جهان مکانی باشد که شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها و فضاها پر از اشیا و موجودات‌اند، میان فلاسفه اختلاف است. محققان دانشمندان اسلامی وجود خلأ را انکار کرده‌اند؛ ابن سینا در فصل سی‌ام و سی‌ویکم از نمط اول اشارات خلأ را به دو معنی تفسیر کرده و در دو فصل یاد شده عقیده هر دو گروه را باطل کرده است. آنان که به وجود خلأ عقیده دارند دو گروه‌اند: جماعتی می‌گویند که خلأ لاشی و عدم محض است، و دسته دیگر گمان می‌کنند که خلأ بعد ممتد در تمام جهات است که اجسام در آن قرار می‌گیرند، و خلأ مکان و محل آنهاست و خلأ به این معنی همان بُعد مقطور است.

خلف: مشهور به ضم حرف اول است در لغت به معنای دروغ و وعده خلافی است؛ در اصطلاح هرگاه برای اثبات مطلوب، نقیض آن گرفته شود و به یکی از مقدمات ضمیمه شود تا نتیجه محال بر آن مترتب گردد، و از این جا کشف شود که نقیض باطل است، و از ابطال نقیض اصل مطلوب ثابت گردد، چنین قیاسی قیاس خلف نامیده می‌شود. بعضی به فتح حرف اول خلف (بشت سر) احتمال داده‌اند که میان معنای لغوی و منطقی آن مناسبتی باشد که استدلال کننده از خلف (بشت سر) مطلوب وارد می‌شود و آن را اثبات می‌کند برخلاف قیاس مستقیم که از جلو بر اثبات مطلوب اقدام می‌شود. **خیال یا قوه مصوره:** خیال یا قوه مصوره یکی از قوای حس باطن است، آن قوه‌ای است که در آخر تجویف مقدم اول دماغ قرار گرفته و صورتهایی که حس مشترك از حواس پنجگانه گرفته است نگهداری می‌کند، و بعد از پنهان شدن محسوسات، باز آن صور در این قوه محفوظ می‌ماند. ابن سینا در فصل نهم از نمط سوم اشارات آن را تعریف کرده است.

ذات: حقیقت هر چیز، و ترکیبی از جنس و فصل را در اصطلاح ذات و هر يك از اجزای آن را یعنی (جنس و فصل) ذاتی یعنی منسوب به ذات خوانند.

ذاتی: مقدمات و ارکان وجودی هر چیز را ذاتیات آن نامند که داخل در ذات‌اند و این معنی مقابل عرضیات

است که امور خارج از ذات هستند و مقوم ذات نیستند.

ذاکرة: یا قوه ذاکره، و آن نیرویی است که در تجویف آخر دماغ قرار گرفته و معانی جزئی نامحسوس را نگهداری می‌کند و نام دیگر آن حافظه است.

ذبول: به معنای پژمردن و مقابل نمو است و در اصطلاح عبارت است از کم شدن اجزای اصلی جسم است به واسطه جدا شدن چیزی از آن در تمام اقطار بر تناسی که جسم اقتضا دارد.

ذوق: در لغت به معنای چشیدن، و آن قوتی است که در عصب مفروش بر جرم زبان مترتب است و به واسطه آن مزه‌ها ادراک می‌شود؛ در اصطلاح عرفا نوری است که به فرمان خدا بر قلوب اولیا می‌تابد و از اوایل شرب است و از وجد پایدارتر است.

ذهول: حالت ذهول انصراف نفس است از صور موجود در قوای حافظه؛ به عبارت دیگر ذهول آن است که صورت معقول به کلی از نفس انسانی زایل نشود و در هر وقت وجودش در نفس ممکن باشد، و نفس در این حالت برای تحصیل آن صورت به ادراک جدید و کسب تازه نیاز ندارد، برخلاف نسیان. ابن‌سینا آن را در فصل سیزدهم از نمط سوم به همین معنی به کار برده است.

رطوبت: یکی از کیفیات محسوس و ملموس رطوبت است، و رطب به چیزی گویند که برای طبیعت او مانعی برای پذیرش شکلهای، و ترك آن نباشد؛ در مقابل ییوست و یابس چیزی است که در طبیعت آن مانعی برای قبول و ترك شکلهایست.

رعد: صوت شدیدی است که در اثر برخورد و کشمکش ابرها پدید می‌آید و موجب برق و صاعقه و صوت شدید است.

ریاضت: عبارت از تهذیب اخلاق نفسانی است و در لغت به معنای رام کردن ستوران است. سالک باید در طلب مقصود از تحمل سختیهای نفسانی دریغ نکند و نفس خود را هر قدر تواند به زجر آورد، و آنچه را که موافق با طبع است ترك کند، و نفس را بر تحمل کارهای سخت تمرین دهد تا به مطلوب و معشوق واصل گردد.

زاهد: نام خاص کسی است که از متاع و خوشیهای زندگی دوری کند. ابن‌سینا در فصل دوم از نمط نهم *اشارات* در تعریف آن گفته است: *المعرض عن متاع الدنيا و طیباتها یخصّ باسم الزاهد.* زمان: مقدار حرکت قطعی است، و به تعبیر دیگر نسبت متغیر به متغیر را زمان گویند. فلاسفه درباره وجود و عدم آن اختلاف کرده‌اند. ابن‌سینا در فصل پنجم و ششم از نمط پنجم *اشارات* درباره وجود و ماهیت آن بحث کرده است. برای آگاهی بیشتر در مورد زمان به فصل پنجم از گفتار دوم حرکت و استیفای *اقسام آن* مراجعه شود.

سحر: پدیده‌های غیر عادی در جهان طبیعت که منشأ آن از هیئت نفس بدکار - که در اثر اکتساب و تحصیل حاصل شده باشد - سحر است. ابن‌سینا در فصل سی‌ام از نمط دهم *اشارات* به آن اشاره کرده است.

سر: سر به دو معنی آمده است یکی مقابل علانیت و دیگری به معنای قلب.

سطح: سطح کمیت متصلی است که از جهت درازا و پهنا پذیرای قسمت باشد. سطح محدب یعنی سطح روئین و سطح مقعر یعنی سطح زیرین جسم.

سعادت: سعادت رسیدن به مطلوب است و مقابل آن شقاوت است، چنانکه مقابل سعد نحس است. ابن‌سینا در نمط هشتم از *اشارات* درباره سعادت بحث کرده است.

سلوک: اصطلاح عرفا است و به معنای طی مدارج خاصی است که همواره سالک باید طی کند تا به مقام وصل و فنا برسد. ابن‌سینا در نمط نهم از کتاب *اشارات* آن مدارج را به نیکوترین وجهی بیان کرده

است.

سَماع: در اصطلاح عرفا آوازی است که حال شنونده را منقلب گرداند و همان صوت با ترجیع است.

شُرَب: اصطلاح عرفانی است. عرفا حلاوت طاعت و لذت کرامت و راحت انس را شُرَب خوانند.

شُرُوق: تابش انوار بالا بر نفوس سافل است.

شُفاف: بی‌رنگ؛ جسم شُفاف به جسمی گویند که مانع نفوذ نور نباشد.

شوق: میل مفرط را شوق گویند؛ شوق تصور نمی‌شود مگر آن که معشوق از جهتی بالفعل و نمایان، و از جهت دیگر پنهان و بالقوه باشد؛ بنابراین میان شوق و عشق فرق است، چنانکه واجب‌تعالی عاشق است ولی شایق نیست، چه تمام صفات کمالی که برای واجب‌تعالی ممکن است جملگی بالفعل برای او حاصل است، و به هیچ وجه در آن حالت منتظره‌ای نیست، و هیچ کمالی از آن فوت نشده است تا طالب و شایق آن کمال باشد. این‌سینا فرق میان عشق و شوق را در فصل هیجدهم از نمط هشتم اشارات بیان کرده است.

صدر: روح انسانی را از جهت آن که از آن انوار بر بدن صادر می‌شود (صدر) گویند.

صفات: این‌سینا در فصل نوزدهم از نمط هفتم اشارات صفات را به چهار قسم تقسیم نموده است:

۱- صفات حقیقیه محض: مانند سیاه شدن چیزی که سفید بود و این دگرگونی در احوالی است که در موصوف جایگزینند، و به هیچ وجه مقتضی اضافه به غیر نیست.

۲- صفات اضافه محض: به این معنی که صفت در ذات موصوف تقرر ندارد و فقط مقتضی اضافه به غیر است، مانند بودن به طرف راست یا به طرف چپ.

۳- صفات حقیقیه صاحب اضافه: به این معنی که صفات هم در ذات موصوف تقرر دارند و هم مقتضی اضافه به غیر است، و این خود بر دو قسم است: یکی صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای که با دگرگون شدن مضاف‌الیه دگرگونی در ذات و صفت مضاف پدید نمی‌آید، مانند توانایی شخص بر حرکت دادن جسم که با دگرگون شدن مضاف‌الیه تغییر و دگرگونی در ذات و صفات موصوف پدید نمی‌آید؛ قسم دیگر صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای که با دگرگون شدن مضاف‌الیه دگرگونی در ذات مضاف هویدا می‌گردد، مانند دانستن شخص که چیزی معدوم است و سپس همان چیز موجود گردد، در این صورت هم اضافه و هم صفت مضاف هر دو با هم تغییر یافته‌اند، و دگرگونی مضاف‌الیه موجب دگرگونی در ذات و صفات مضاف شده است، بنابراین موجودی که در آن تغییر و دگرگونی راه ندارد یعنی واجب‌تعالی تنها به صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای موصوف است که به دگرگونی مضاف‌الیه دگرگونی و تغییر در ذات و صفات او به وجود نیاید؛ پس ذات واجب‌الوجود که از هرگونه تغییر برکنار است، به صفات حقیقی محض و صفات حقیقی صاحب اضافه‌ای که با تغییر مضاف‌الیه تغییر در ذات و صفات آن پدید آید موصوف نخواهد بود، و همچنین به صفاتی که اضافات محض باشند متصف نمی‌شود.

ضد: به تضاد مراجعه شود.

ضرورت: در لغت به معنای ناچاری و الزام و اضطرار است و در اصطلاح به معنای وجوب، و بیان امتناع جدایی چیزی از چیز دیگر به حکم عقل است و دارای انواعی است. به کتب منطق مراجعه شود.

طبایع: به کسر حرف اول، مبدأ نخستین برای حرکت است، و بر صورت نوعیه نیز گفته می‌شود، و سعت معنای طبایع از صورت بیشتر است.

طبیع: به فتح طا و سکون با، صفتی است مرکوز در اجسام و حال در آنها، گاه مرادف طبایع است و گاه مرادف طبیعت.

طبیعت: این سینا در تعریف طبیعت گوید: قوتی که مبدأ افعال و آثار خاصی است بر و تیره واحده بدون شعور و اراده، آن را طبیعت گویند، و بر معانی دیگر نیز گفته شده است از جمله بر مبدأ حرکت و سکون، آنچه مقوم جوهر است، ذات هر چیزی، و مزاج. شفا، ج ۱، ص ۱۶ و ۱۷.

طبیعت خامسه: فلاسفه گویند طبیعت افلاک غیر از طبیعت هر یک از عناصر چهارگانه آب و خاک و آتش و هواست و طبیعت پنجمی است که کون و فساد و خرق و التیام قبول نمی‌کند.

عابد: نام خاص کسی است که به انجام دادن عبادت مانند قیام و صیام و امثال آنها مواظبت نماید. این سینا در فصل دوم از نمط نهم اشارات آن را تعریف کرده است.

عارض: چیزی که خارج از ذات اشیاء باشد و بر آنها حمل گردد.

عارف: نام خاص کسی است که فکر خود را به قدس جبروت متوجه سازد، و پیوسته از پرتوهای نور حق، در سیر خود، برخوردار باشد. این کلمه در فصل دوم از نمط نهم اشارات تفسیر شده است.

عبادت: عبادت در نزد غیر عارف نوعی معامله است، گویی به خاطر اجر و ثوابی که در آخرت خواهد گرفت در دنیا عمل می‌کند. اما عبادت نزد عارف ریاضتی است برای همتها و قوای متوهمه و متخیله نفس او تا با تعوید و خودادن آنها را از [دام] غرور به سوی حق بکشاند، این سینا این کلمه را در فصل سوم از نمط نهم اشارات تعریف کرده است.

عرض: این سینا در دانشنامه گوید: «عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی دیگر ایستاده بود که آن چیز بی‌وی هستیش خود تمام بود.» الهیات ص ۹. به عبارت دیگر عرض موجودی است که هرگاه در خارج تحقق یابد ناچار وجودش در موضوعی خواهد بود و مقولات عرضی نه مقوله‌اند: فعل، انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع، ملک، و اضافه.

عرضی: عرضی اخص از عرض است چه بیاض عرض است، ولی عرضی نیست برای این که محمول واقع نمی‌شود، ولی ایض هم عرض و هم عرضی است.

عرفان: علمی است که موضوع آن شناخت حق و اسمها و صفات اوست و راه و روشی خاص دارد که عرفا برای شناسایی حق انتخاب کرده‌اند؛ و این سینا در فصل نوزدهم از نمط نهم اشارات به نیکوترین وجهی آن را توصیف کرده است، بدانجا مراجعه شود.

عشق: میل مفرط به هر چیزی را عشق بدان چیز گویند، و معنای آن وسیعتر از شوق است، همان گونه که در شوق بیان گردید، بدانجا مراجعه گردد.

عقل: یکی از جواهر پنجگانه است، و موجودی است مجرد از ماده هم به حسب ذات و هم به حسب فعل.

عقل بالفعل: مرتبه سوم از مراتب نفس آدمی را عقل بالفعل گویند، و آن زمانی است که عقل به کمک معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را که اکتسابی هستند به دست آورد، و آن معلومات در نفس انسان ذخیره شود و او خود آگاه است که آنها را دریافته است، و هر وقت که بخواهد می‌تواند آنها را در ذهن خود حاضر کند، و به مطالعه آنها بپردازد؛ این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیده‌اند که معقولات دوم بالفعل در آن موجودند، و حاجتی به اکتساب جدید آنها نیست، این مرحله همان کمال قوه است، و در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل استعداد حاضر کردن معقولات دوم پس از حصول آن است، مانند شخصی که می‌تواند بنویسد و در این کار توانایی یافته است او هر وقت بخواهد آن را انجام می‌دهد، این سینا در فصل دهم از نمط سوم اشارات عقل بالفعل را همین گونه که بیان شد تعریف کرده است.

عقل بالملکه: مرتبه دوم یا عقل بالملکه و آن در وقتی است که نفس ناطقه از مرتبه عقل هیولانی گذشته، و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد؛ و با دریافت معقولات نخستین آماده است که معقولات

دوم را از راه فکر یا حدس تحصیل نماید؛ مانند استعداد آدمی برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را عقل بالملکه گویند؛ به این سبب که معقولات نخستین حاصل گشته و استعداد انتقال از آنها به معقولات دوم در نفس، ملکه شده است. پیداست این مرتبه تمام مراحل را که انسان درصدد فراگرفتن علوم است دربر می‌گیرد. این سینا در فصل دهم از نمط سوم و سایر تالیفات فلسفی عقل بالملکه را به گونه‌ای که ذکر شد تفسیر کرده است.

عقل فعال: و آن قوه‌ای خارج از وجود آدمی است که نفس انسان را از مراحل چهارگانه عقل نظری یعنی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل، عقل بالمستفاد گذر می‌دهد، و از مرتبه نقص به کمال می‌رساند. این سینا این موجود مرموز شگفت‌انگیز را در فصل سیزدهم از نمط سوم/اشارات با دلایلی اثبات کرده است، به آنجا مراجعه کنید.

عقل مستفاد: مرتبه چهارم یا عقل بالمستفاد، و آن در وقتی است که نفس آدمی از مرحله قوه گذشته است و خود، کمال و حصول معقولات دوم است، و آن هنگامی است که نفس به مشاهده معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند که بالفعل آنها را دریافته است؛ عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود چنانکه در مرتبه عقل هیولانی «قوه مطلق» است. علت این که در این مرتبه نفس را عقل بالمستفاد می‌گویند آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود کسب می‌کند، و به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانه خود را ببیند و به مرحله کمال برسد. فارابی نسبت این عقل را به نفس آدمی مانند نسبت خورشید به قوه باصره دانسته است. این سینا در فصل دهم از نمط سوم/اشارات و سایر تالیفات فلسفی به همین گونه تفسیر کرده است.

عقل هیولانی: مرتبه اول یا هیولانی یعنی مرحله‌ای که هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نگشته است ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد، و در حقیقت می‌توان گفت: عقل هیولانی، استعداد دریافت معقولات نخستین است، و از این جهت آن را عقل هیولانی می‌گویند که به هیولای نخستین که به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست، و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود تشبیه شده است؛ و مانند استعداد کودک به نویسندگی است. این سینا در فصل دهم از نمط سوم/اشارات و سایر آثار فلسفی خود عقل هیولانی را به همین گونه تعریف کرده است.

علت و انواع آن: به کسر حرف اول در لغت به معنای مرض است که عارض شدن آن در بدن باعث برهم خوردن مزاج معتدل و دگرگونی بدن می‌گردد، و نتیجه آن برای بدن از قوت به ضعف و از حیات به مرگ است. علت در اصطلاح به چیزی گویند که هستی چیزی به آن وابسته باشد، در صورتی که چنین علتی در هستی بخشیدن معلول به چیز دیگر محتاج نباشد آن را «علت تامه» نامند، و اگر به امر دیگری محتاج باشد آن را «علت ناقصه» گویند، در بیان اقسام علت ناقصه می‌توان گفت که علت ناقصه از دو حال بیرون نیست، یا داخل در معلول است یا خارج از آن؛ قسم اول که داخل در معلول باشد یا معلول به آن بالفعل است و آن «علت صوری» است، و یا معلول به آن بالقوه است و آن علت مادی است. قسم دوم که علت خارج از معلول باشد، اگر آن علت ظرف و محل برای وجود معلول واقع شود آن موضوع است، و اگر معلول از آن صادر گردد و به وجود آید، «علت فاعلی» است، و اگر برای آن معلول هستی گرفته و تحقق یافته باشد آن «علت غایی» است و اگر چنین نباشد ولیکن در هستی یافتن معلول بی‌اثر نباشد وجود شرایط و عدم مانع است؛ و اگر علت مادی و موضوع به واسطه اشتراك در معنای قوه و استعداد یکی به حساب آید، علت شش قسم، و در غیر این صورت هفت نوع علت ناقصه است. در میان علل ناقصه، موضوع و ماده به جهت آنکه متاثرند و مؤثر واقع نمی‌شوند،

جزء علت موجه به حساب نمی‌آیند.

علت اولی: علت فاعلی را علت اولی گویند چنان که در فصل هشتم از نمط چهارم ابن‌سینا به آن تصریح کرده است.

علل ماهیت: برای ماهیت دو نوع علت است: یکی علت خارجی که همان علت مادی و صوری است؛ و دیگر ذهنی که جنس و فصل است. بنابراین می‌توان گفت: علل به طور کلی یا خارجی است یا ذهنی. علت خارجی یا علل وجود است که همان فاعل و موضوع و غایت است و یا علل ماهیت خارجی است که همان ماده و صورت است، و یا علل ماهیت ذهنی است که همان جنس و فصل است که در منطق از آن گفتگو می‌شود. برای آگاهی بیشتر از تفسیر علت و بیان اقسام آن به فصلهای پنج و شش و هفت و هشت از نمط چهارم همین کتاب مراجعه شود.

علم: به معنای دانش و دانستن، مترادف ادراک است و به حصول صورت چیزی در ذهن تفسیر شده است. جمعی مفهوم علم را بدیهی و بی‌نیاز از تعریف دانسته‌اند و شامل ادراکات زیر است:

۱- ادراک حسی یا احساس که تحقق آن به سه شرط بستگی دارد ۲- ادراک تخیلی که با دو شرط متحقق است ۳- ادراک توهمی که فقط در معلوم يك شرط و آن جزئی بودن معتبر است ۴- ادراک تعقلی که همان دریافت کلیات است. ابن‌سینا در فصلهای هفتم و هشتم از نمط سوم ادراک و انواع آن را شرح داده است، به مبحث ادراک مراجعه شود.

علم کلی: مراد از آن در فلسفه امور عامه و فلسفه اولی است که موضوع آن «موجود بماهو موجود» است، و در این علم از عوارض ذاتی هستیها بدون توجه به این که آن هستیها مجرد از ماده هستند یا مادی، انسان‌اند یا حیوان یا نبات یا جماد بحث می‌شود.

غایات: جمع غایت و در لغت به معنای نتیجه و اثر آمده است، و در اصطلاح چیزی است که برای آن چیز معلول تحقق یافته و موجود گشته است، به عبارت دیگر هرگاه فعل فاعلی برای رسیدن به نتیجه‌ای باشد که آن نتیجه موجب کمال فاعل گردد، آن را غایت یا غرض خوانند، ابن‌سینا در کتاب اشارات، نمط ششم به طرق گوناگون اثبات عقول مجرد از ماده نموده و آنها را غایات حرکات اجرام سماوی معرفی کرده است و عنوان نمط هم این است: نمط ششم در بیان غایات و مبادی آنها و ترتیب هستی و نظام وجودات. برای آگاهی از شناخت کلمه غایت بدانجا مراجعه گردد.

غنی: یعنی بی‌نیاز و توانگر. بی‌نیاز تمام و توانگر کامل کسی است که به چیزی بیرون از ذات خویش در سه امر وابسته نباشد: یکی در ذات خود، و دیگر در صفاتی که در ذات جایگزین‌اند، و دیگر صفات کمالی که به ذات اضافه شده‌اند. ابن‌سینا در فصل اول از نمط ششم غنی را تفسیر کرده است، به آنجا مراجعه گردد.

فاعل: فاعل در لغت به معنای کننده کار است؛ و در فلسفه به معنای تاثیرکننده و اثر گذارنده است، چنانکه قابل به معنای قبول کننده اثر از فاعل است. حکما در مبحث علت و معلول احکامی در خصوص فاعل ذکر کرده‌اند، یکی از آن است که فاعل دارای اصنافی است به شرح زیر:

۱- فاعل بالطبع: و آن چیزی است که فعل، از آن بدون شعور و اختیار سرزند و فعل، مناسب باطبع فاعل باشد مانند افتادن سنگ از بالا به پایین.

۲- فاعل بالقسر: و آن این است که فعل از فاعل بدون شعور و برخلاف مقتضای طبیعت آن پدید آید، مانند پرتاب کردن سنگ از پایین به بالا.

۳- فاعل بالتسخیر: و آن عبارت است از این که فعل، بی‌اراده از فاعل پدید آید، ولی فاعل شایسته آن باشد که بتواند اختیار کند، مانند آنکه کسی را به کاری مجبور کنند.

۴- فاعل بالقصد: و آن این است که فعل از فاعل برای رسیدن به غرضی معین که موجب کمال فاعل است، به وجود آید و در اثر آن فاعل از نقص به کمال رسد، مانند تحصیل علم برای رسیدن به سعادت.

۵- فاعل بالعناية: و آن عبارت است از این که فاعل صاحب اراده علمش به نظام اصلح سبب فعل او شود، بدون این که نیازمند به غرض زاید بر ذات فاعل باشد، مانند واجب تعالی در ایجاد عالم.

۶- فاعل بالرضا: و آن عبارت است از این که خود فعل، علم باشد، و علم به ذات علم اجمالی سابق بر فعل باشد. هیچ يك از متفکران عقیده نداشتند که علت جهان هستی و فاعل آن فاعل بالقدر و یا فاعل بالتسخیر باشد، ولی جمعی از حکمای طبیعی عقیده داشتند که علت نخستین فاعل بالطبع است، یعنی بدون اراده جهان از او پدید آمده است، معتزلیان از متکلمان اسلامی مبدأ را فاعل بالقصد، و فارابی ابن سینا و پیروان آنان واجب تعالی را فاعل بالعناية؛ می دانستند و عقیده داشتند که علم واجب تعالی به صوری زاید بر ذات در مقام ذات، موجب پیدایش این جهان شده است.

شیخ شهاب الدین سهروردی و خواجه نصیر طوسی و برخی دیگر از حکما معتقدند که علم واجب تعالی به ما سوای خود همان وجودات آنهاست، و صفحه کائنات به منزله نقشی است پیش آدمی، پس واجب الوجود علم تفصیلی سابق بروجود ممکنات ندارد، بلکه بعد از ایجاد جهان هستی به آنها تفصیلاً به علم حضوری آگاه است، بنابراین واجب تعالی به عقیده آنان فاعل بالرضا است، ابن سینا در فصلهای سیزده تا بیست و دوم از نمط هفتم اشارات درباره چگونگی علم حق تعالی به جهان هستی از مجرد و مادی، گفت و گو کرده است، بدانجا مراجعه گردد؛ و خواجه نصیر طوسی در فصل هفدهم از نمط هفتم اشارات عقیده خودش را بیان کرده است.

فرق: فرق مقابل جمع است و اصطلاح عرفانی است، و آن اشارت به خلق است بدون حق. ابن سینا همه مقامات عرفا را در فصل ۱۹ از نمط نهم جمع کرده است.

فعل: یکی از مقولات نه گانه عرض است، و آن حالت تاثیر چیزی را در چیز دیگر مقوله فعل یا مقوله آن فعل گویند.

فکر: در لغت به معنای اندیشیدن است، و در اصطلاح دو حرکت ذهن را فکر گویند؛ توضیح آن که آدمی برای دریافت معقولات دوم به وسیله دو حرکت ذهنی، مجهول مطلوب را معلوم می سازد، نخست با حرکت ذهن از مجهول مطلوب به سوی مقدماتی که در خزانه خیال و قوه ذاکره موجود است به جست و جوی حد وسط مناسبی می پردازد تا به یاری صور و معانی جزئی که در این دو قوه وجود دارد، حرکت دوم کند و از مقدمات به مقصود برسد و مجهول را معلوم کند. یافتن این حد وسط در بسیاری از موارد به خصوص وقتی که مسائل پیچیده و مشکل مورد نظر باشد سخت دشوار است، و نفس را به کوشش و جذب وامی دارد تا به نتیجه مطلوب برسد، و این کار عملی نیست مگر آن که درباره آن قبلاً مقدمات کافی کسب کرده باشد، در غیر این صورت هر قدر به مغز خود فشار آورد و بیندیشد به حد وسط مناسب که بتواند او را به نتیجه صحیح برساند دست نخواهد یافت این عمل ذهن را «فکر» و «اندیشه» گویند.

گاهی اتفاق می افتد که شخص بدون داشتن مقدمات کافی یا بدون توجه صریح به آنها به حد وسط می رسد، یعنی در واقع حد وسط خود به خود به او عرضه می شود، مثل این که از عالم غیب به او الهام شده باشد و نتیجه هم با او هست. این کار ذهن را «حدس» می نامند که در مقابل «فکر» است. ابن سینا در فصل یازدهم و دوازدهم از نمط سوم پنج فرق میان فکر و حدس ذکر کرده است، بدانجا مراجعه گردد.

قار: موجودی که تمام اجزاء آن مجتمع باشند، مانند مکان و سایر موجودات مادی در مقابل آن موجود غیر قار و سیال است که فزای جزء قبلی موجب بقای جزء بعدی است، مانند حرکت و زمان.
قنتر: عبارت از هستی موجودات در مواد خارجی یا بعد از پیداشدن شرایط هستی آنها بر سبیل تفصیل و وجود یکی بعد از دیگری است.

قضا: عبارت از وجود تمام هستیها در عالم عقل به طور اجمال و بر طریق ابداع است. ابن سینا در فصل بیست و یکم از نمط هفتم اشارات قضا و قدر را تفسیر کرده است.

قوة ماسکه: قوتی است که مواد جذب شده را در انسان و حیوان و نبات نگه می‌دارد.
قوة مصوره: یکی از قوای باطنی است که به نام قوة خیال هم نامیده می‌شود، و این قوه صور جزئی را که به وسیله حس مشترك درک می‌شود نگه می‌دارد. به خیال مراجعه شود.

قوة مفکره: قوه مفکره همان قوة متصرفه است که آن را به نام متخیله و مفکره هم نامیده‌اند. و آن قوه در مقدم تجویف اوسط دماغ جای دارد، و در صورتهایی که در خیال، و معانی جزئی تا محسوسی که در ذاکره است تصرف می‌کند، و چگونگی تصرف آن، به هم آمیختن صورتهای و معانی به یکدیگر و جدا ساختن آنها از یکدیگر است؛ و یا به هم آمیختن صورتهای و معانی و جدا ساختن آنها از یکدیگر است. و اگر وهم آن را به کاربرد «متخیله»، و اگر عقل به کاربرد «مفکره» خوانند. ابن سینا در فصل نهم از نمط سوم اشارات آن را بیان نموده است.

قوة منمیه: قوتی است که موجب ازدیاد اقطار جسم بر يك نسبت معین گردد.

قوة مولده: نیرویی است که پاره جسم را می‌گیرد و تولید مثل می‌کند.

قوة هاضمه: قوتی است که غذای جذب شده به وسیله قوة جاذبه را تجزیه و تبدیل به اجزای بدن می‌کند.
کم: یکی از مقولات نه‌گانه عرض است و آن عرضی است که خود به خود پذیرای قسمت است و بر دو قسم است: یکی کم متصل، مانند خط و سطح و حجم؛ و دیگر کم منفصل، مانند عدد.

کمون: به معنای پنهانی و خفا مقابل ظهور و بروز است.

کون و فساد: دو حالتی هستند که بر جهان طبیعت و ماده یکی پس از دیگر عارض می‌شوند، چه موجودات جهان ماده پیوسته در معرض خلع صورت و لبس صورتی دیگرند؛ خلع صورت را «فساد» و لبس صورت را «کون» گویند، کون و فساد دفعی و در «آن» تحقق می‌یابد، چنانکه تحقق حرکت تدریجی و در زمان واقع است.

کیف: یکی از مقولات نه‌گانه عرض است و آن هیئتی است قار که تصور آن متوقف بر تصور غیر خودش نیست و خود به خود پذیرای قسمت و عدم قسمت نباشد، و بر چهار قسم است: ۱- کیفیات نفسانی، مانند علم و عدالت ۲- کیفیات محسوس به حواس ظاهر مثل سفیدی و سیاهی ۳- کیفیات مختص به کمیات، مانند تربیع و تثلیث ۴- کیفیات استعدادی، مانند قوت و ضعف.

لذت: ادراک و نیل امری مناسب با طبع است، در مقابل آلم که ادراک و نیل امری مناقر با طبع است، به تعریف آلم مراجعه شود.

ماده: ماده یا هیولی جوهری است که تحقق آن به صورت است، و از ترکیب ماده و صورت جسم به وجود می‌آید، فرق میان ماده و موضوع این است که موضوع بدون عرض خود به خود موجود است در صورتی که ماده بدون صورت تحقق نمی‌یابد.

ماهیت: حقیقت هر چیزی؛ و در موجود ممکن ذاتیات اشیا را، ماهیت آنها گویند. توضیح آنکه هر ممکنی از دوجزء ذهنی تشکیل یافته است: کمالات و فعلیتهای که همان وجود است، حدود کمالات و نهائیهایی آنها که ماهیت نامیده می‌شود. هستی در واجب تعالی عین ماهیت و ماهیت آن عین وجود است در

صورتی که در ممکنات هستی عارض بر ماهیت و زائد بر آن است.
مبادی: جمع مبدأ، به معنای علت و سبب. مبادی اجسام، عناصر چهارگانه است؛ و مبادی کون و فساد، ماده و صورت است؛ و مبادی جهان آفرینش، واجب‌الوجود و عقول دهگانه است.
مبادی افعال: هر فعلی که به اختیار از انسان صادر می‌شود به مبادی چهارگانه تصور فعل، اعتقاد به نفع یا ضرر آن، شوق، و عزم و تحریک عضلات مسبوق است.
مبادی علوم: یکی از اجزای سه‌گانه علوم است، و آن عبارت است از اموری که مسائل علم به آن وابسته است و بر دو نوع است:

قسم اول یا مبادی تصویری، اموری که مفید تصورات موضوعات و محمولات مسائل علوم است، و در حقیقت بیان‌کننده حدود موضوعات و حدود اجزای آن است، و همچنین حدود اعراض موضوعات را شرح می‌دهد که در حقیقت همان محمولات مسائل است که بر موضوعات بی‌واسطه عارض می‌شود؛ و چنین اموری را مبادی تصویری می‌نامند.

قسم دوم از مبادی، مبادی تصدیقی است که قیاسات علم به آن وابسته است، و آن یا مقدمات بدیهی و آشکار است، و آن را «علوم متعارفه» گویند، و یا مقدمات نظری است، در صورتی که متعلم از معلم به حکم حسن‌ظن، آن مقدمات را بپذیرد چنین مبادی «اصول موضوعه» نامیده می‌شود، و هرگاه مقدمات نظری را با استکار متعلم از معلم قبول کند چنین مقدماتی را اصطلاحاً «مصادرات» گویند.

متصرفه: به قوه مفکره مراجعه شود.

متی: یکی از مقولات نه‌گانه عرض است، و عبارت از بودن چیزی است در زمان، یا نسبت چیزی است به زمان.

مخوی: سطح زیرین هر جسمی را محوی، و سطح زبرین آن را حاوی نامند، هر فلك بالا حاوی فلك پایین است و فلك پایین محوی فلك بالاست.

مزاج: عبارت از کیفیت لمسی میان اضداد و عناصر مختلف است که هر يك از آنها به واسطه اختلاف میلیهای طبیعی‌ای که دارند همیشه برای جداشدن و انفكك از یکدیگر می‌ستیزند.

معرضین: و آنان کسانی هستند که با شناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن به واسطه اشتغال به امور دیگر از کمالات منصرف شده‌اند، ولی اموری که به آن اشتغال دارند، ضدکمالات نیست. عذاب این جماعت دایمی نیست.

مقولات: اجناس عالی و عام‌ترین مفاهیم کلی را مقولات نامند، که جمع مقوله است یعنی در قضیه جزء دوم و محمول واقع می‌شوند، حکما ماهیت ممکنات را به ده مقوله یا مفهوم عام قسمت کرده‌اند، یکی جوهر و نه مقوله عرض است.

مکان: عبارت از چیزی است که چیز دیگر در آن نهاده شود و یا بر آن تکیه کند، و اخص از معنای حیز است.

ملك: به فتح میم به معنای پادشاه، پادشاه حقیقی آن توانگر و بی‌نیاز مطلق راستین است، و هیچ چیز از او بی‌نیاز نیست، ذات هر چیز از آن اوست.

ملك: به کسر حرف اول، یکی از مقولات نه‌گانه عرض است، و هیئتی است که از لحاظ نسبت شیء به امر دیگر که محیط بر این شیء باشد و به حرکت این شیء آن یکی هم متحرك و متقل گردد به وجود می‌آید مانند نسبت انسان با لباسش.

مهملین: و آنان کسانی هستند که با شناسایی کمالات از راه اکتساب و شایق بودن به آن به واسطه تبلی

از اکتساب کمال محروم مانندند.

میل: در لغت به معنای رغبت در چیزی است و به معنای دوستی است، و بیرون آمدن از یکسانی را گویند؛ و در اصطلاح حالتی است که بر جسم عارض می‌شود و با حرکت مغایر است. ولیکن طبیعت یا نیروی قاسر به واسطه حرکت طالب آن است، در صورتی که برای وجودش مانعی نباشد. ابن‌سینا در فصل هفتم از نمط دوم اشارات بر وجود میل در اجسام استدلال کرده است و آنگاه اقسام دوگانه میل طبیعی و قسری را بر می‌شمارد، سپس تصریح می‌کند که در یک جسم دو میل جمع نمی‌شود. در پایان چگونگی تعارض دو میل را در یک جسم شرح داده است.

نفس: جوهری است که ذاتاً مجرد از ماده ولی در فعل خود نیاز به ماده دارد، و یا آنکه گفته شود: نفس کمال اول است مرجسم طبیعی الی را، به آغاز نمط سوم از کتاب اشارات مراجعه شود.

واجب: فلاسفه مفاهیم ذهنی را به طور کلی از جهت تحقق در خارج و عدم آن به سه قسم تقسیم کرده‌اند: **واجب** و آن موجودی است متکی به خود بدون نیاز به علت و هستی آن ضروری و واجب است؛ **ممتنع** امری است که عدم آن ضروری و وجودش ناممکن است. ممکن مفهومی است که هیچ یک از وجود و عدم برای آن ضرورت ندارد و در تمام احوال تابع علت است اگر مرجحی برای تحقق آن یافت شود به سبب علت موجود می‌گردد و در غیر این صورت معدوم است.

وجد: این اصطلاح عرفانی است، عبارت از برقه‌های درخشانده‌ای است که بدون کوشش و تکلف بر قلب وارد و به سرعت خاموش می‌شود.

وحی: ابن‌سینا در *دانشنامه علائی* قسمت طبیعیات، ص ۱۴۵ درباره وحی گوید: «وحی پیوندی بود میان فرشتگان و میان جان مردم به آگاهی دادن از حالها و اندر هیولای عالم تأثیر کند تا معجزات آورد و صورت از هیولا ببرد و صورت دیگر آورد و این آخر مرتبت مردمی است و پیوسته است به درجه فرشتگی این چنین کس خلیف خدای بود بر زمین و وجود وی اندر عقل جائز است و اندر بقاء نوع مردم واجب.»

وصول: این اصطلاح عرفانی است و کتابه از نهایت نزدیکی به خداست، وصول آخرین درجات سلوک به سوی حق است که درجه وصول تام نامیده می‌شود، پس از آن درجات سلوک در حق است، در مقام وصول تام نزد وی که در مرحله پیش بود از میان می‌رود، و بیرون شدن از خود و وصول به حق میسر می‌گردد و درجات سلوک پایان می‌یابد و درجات وصول آغاز می‌شود. ابن‌سینا در فصل هفدهم از نمط نهم وصول را تفسیر کرده است، بدانجا مراجعه گردد.

وقت: یکی از اصطلاحات عرفانی است که ابن‌سینا در فصل نهم از نمط نهم آن را تفسیر کرده است. و در این باره می‌گوید: وقتی که اراده و ریاضت مرید را به حدی رسانید، خلسه‌هایی از مشاهده نور حق برای او حاصل می‌شود که این خلسه‌ها لذیذند و گویی آنها برقه‌هایی هستند که به سوی او می‌درخشند و سپس خاموش می‌گردند، و این حالت نزد عارفان (اوقات) نامیده می‌شود، و هر وقتی میان دو وجد قرار دارد وجدی قبل از آن وقت و وجدی بعد از آن.

وهم: قوه‌ای که در آخر تجویف اوسط دماغ جای دارد و معانی جزئی نامحسوس را در می‌یابد، ابن‌سینا در فصل نهم از نمط سوم آن را بیان نموده است.

هیولا: جوهری است که از آن جسم ترکیب یافته و جزء دیگر آن صورت است، ماده نخستین عالم که همواره به صور تحقق می‌یابد و جزء معنوی جسم است.

داستان سلمان و ایسال

شارحان اشارات را در تفسیر معنای داستان «سلمان و ایسال» عقاید گوناگون است، کوتاه سخن شارح نخستین اشارات امام فخر رازی در شرح آن عقیده چنان است که گوید: (داستان «سلمان» و «ایسال» از امور عقلی نیست که تنها خرد را به شناختن آن راهی باشد، و همچنین این داستان از گونه «چیستان» و «لغز» نیست که در آن اوصاف و خصوصیات ویژه یک چیز گرد آید، و پی بردن از آن صفات، بر آن چیز از فهم دور باشد ولی به دشواری عقل بتواند از آن او صاف گرد آمده بر آن امر ناپیدا راه یابد، و پاسخ چیستان را دریابد، و همچنین قصه «سلمان» و «ایسال» از داستانهایی بنام و همگانی نیست تا بتوان از ظاهر آن بر مراد این سینا دست یافت، بلکه شیخ پیش خود این دو لفظ را برای بیان دو معنای ناپیدا نهاده است، بنابراین خرد توانایی ندارد خود به خود از این دو لفظ معنای مقصود نگارنده اشارات را دریابد، چنانکه هرگاه کسی پیش خود مثلاً از لفظ سیاهی، آسمان و از لفظ سفیدی، زمین را بخواهد، دسترسی به مقصود گوینده ناممکن است، مگر آنکه گوینده، پیش از آن، مخاطب را به معانی که از این دو لفظ، مقصود است آگاه سازد تا لفظ بر معنای خواسته شده دلالت کند، پس خطاب و تکلیف ابن سینا به خواننده اشارات، به این عبارت: «حَلِّ الرَّمْزِ انْ اَطَقْتَ.» (یعنی رمز را بگشای، اگر می توانی.) در حقیقت ستمی به مخاطب، و تکلیف او به دانستن غیب است. سخن فاضل شارح که بیانگر نقد بر خطاب ابن سیناست چنان است که گوید: «فظهر ممّا قلنا ان قول الشيخ، «ثم حلّ الرمز ان اطق» ظلم، و انه یجری مجرى التكليف بمعرفة الغيب.» یعنی پس از آنچه گفتیم پیداست که این سخن شیخ: «پس رمز را بگشای اگر می توانی» ستمی است به مخاطب، و جایگزین تکلیف خواننده اشارات به شناختن غیب است، آنگاه فاضل شارح خود در بیان این داستان گوید: «نیکوترین وجهی که در تفسیر این قصه گفته شده آن است که بگوییم: از «سلمان» حضرت آدم علیه السلام، و از «ایسال» بهشت مقصود باشد، و گویا مراد از «آدم» در این داستان نفس ناطقه تو، و مقصود از «بهشت» درجات سعادت و نیکبختی تو است، و تناول و خوردن گندم، کنایه از انحطاط و فرو آمدن نفس آدمی از آن درجات نیکبختی و سعادت به هنگام میل به خواهشهای نفسانی، و گرایش به تعلقات مادی است.» فاضل شارح در پایان این تفسیر، آن را به این عبارت: «فهذا التفسير مناسب، ثم الله اعلم بغرضه من هاتين اللفظتين...» می ستاید. (شرحی الاشارات، چاپ قم، مکتبه آیة الله المرعشی، ۱۴۰۳ ه ق ص ۱۰۱).

سلمان در لغت، نام جایی، و نام درختی و نام مردی، و نام آبی است مر بنی شیبان را. ایسال در لغت به معنای به خواری گذاشتن، و حرام کردن، و به سلامت داشتن، و گرو کردن، و به گرو دادن، و به هلاکت سپردن، و بر مرگ دل نهادن است.

خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات پس از بیان نقد فاضل شارح بر این عبارت ابن سینا «... ثم حلّ الرمز، ان اطق.» و تفسیر آن گوید: بر خلاف گفته فاضل شارح، سخن ابن سینا چنان می نماید که این داستان، معروف، و قصه مشهور، و میان مردم عرب متداول و رایج و سابقه دار بوده است، که در آن داستان دونام «سلمان» و «ایسال» آمده است، و این قصه دلالت بر آن دارد که طالب و عاشقی خواهان رسیدن به مطلوب و معشوقی است، ولی این خواست یکباره انجام نمی یابد، بلکه طالب اندک اندک به این هدف دست می یازد. از دیدگاه خواجه نصیر در این داستان «سلمان» عاشق و طالب و «ایسال» مطلوب و معشوق است، و بیان چگونگی احوال در رسیدن عاشق به معشوق و طالب به مطلوب حقیقی، همان رمزی است که ابن سینا خواننده اشارات را به شناختن آن تکلیف کرده است. آنگاه داستان «سلمان و ایسال» را به سه گونه در شرح اشارات بیان می دارد: نخست خواجه احتمال داده است، که قصه «سلمان و ایسال»

از داستانهای معروف و قصه‌های مشهور عرب باشد، از این سوی که این دو لفظ در قصه‌ها و داستانهای آنان شایع و رایج است. خواجه نصیر طوسی از فاضلی اهل خراسان شنیده است که در کتاب النوادر این الاعرابی، قصه‌ای بدین مضمون آمده است که: دو مرد، در بند قومی گرفتار شدند که یکی به انجام کارهای نیک شهرت داشت و نام آن «سلامان» بود، و دیگری از قبیله جُرهم، که در دیوسیرتی و زشت خویی و پلیدی بنام بود. «سلامان» به سبب نیک‌نامی از بندرهای یافت، و جُرهمی به سبب دیوسیرتی و زشت‌خویی دربند ماند تا به هلاکت رسید، و این داستان در میان عرب ضرب‌المثل شده است: خلاص «سلامان» و «ایسال صاحب» یعنی رهایی سلامان و ایسال و نابودی یار او. آنگاه خواجه گوید: من خود این قصه را در داستانهای عرب به یاد ندارم، و همچنین خودم در آن کتاب این قصه را نتواندم، ولی همین داستان یادشده به گونه‌ای که شنیده‌ام گرچه با هدفی که در اینجا دنبال می‌شود هماهنگی کامل ندارد، ولی همین داستان مسموع گواه بر آن است که دو لفظ «سلامان» و «ایسال» بر خلاف آنچه که فاضل شارح گفته است مجعول ابن‌سینا نیست، و نگارنده اشارات این دو لفظ را برای معانی خاصی اختراع ننموده، بلکه این دو نام در نوادر حکایات عرب موجود است، بنابراین رواست که ابن‌سینا به خواننده اشارات در آغاز نمط نهم تکلیف کند که اگر داستان مشهور «سلامان و ایسال» را شنیده باشد، در اینجا از لفظ «سلامان» نفس تو، و از «ایسال» درجه و مرتبه تو در عرفان، مراد است، و رمزی که می‌بایست گشوده شود هماهنگی قصه یاد شده با احوال عرفا در رسیدن به مطلوب است، و با دانستن قصه «سلامان و ایسال» تطبیق قصه با احوال عرفا آسان است. گزیده سخن خواجه طوسی در پاسخ نقد فاضل شارح بنابراین تفسیر چنان است که گوید: «... فان كان ذلك كذلك فسلامان و ایسال لیسا مما وضعهما الشيخ علی بعض الامور، و كلف غیره معرفة ما وضعه بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظی «سلامان» و «ایسال» المذكورتین فیها نفسك و درجتك فی العرفان، ثم اشتغل بحل الرمز، و هوسیاقة القصة نجدھا مطابقاً لاحوال العارفين، فاذن الامر بحل الرمز ليس تكلیفاً بمعرفة الغیب، انما هو موقوف علی استماع تلك القصة، و حیثئذ لعله یكون مما يستقل العقل بالوقوف علیه والاهتداء الیه.» یعنی پس اگر حقیقت امر این چنین است، به این معنی که قصه «سلامان» و «ایسال» در نوادر حکایات عرب سابق‌مدار است، پس نام «سلامان» و «ایسال» را ابن‌سینا بر معنایی نهاده، و دیگران را هم مکلف نساخته تا معنای نهاده او را دریابند، بلکه ابن‌سینا گفته است: اگر آن داستان را شنیدی بدان که: مراد از دو لفظ «سلامان» و «ایسال» آمده در آن داستان، «در اینجا» نفس تو و درجه و رتبه تو در عرفان است، آنگاه رمز را یگشایی، همان گونه که جریان قصه یادشده با احوال عرفا هماهنگ است. بنابراین گشودن رمز، تکلیف به شناختن غیب نیست — آن گونه که فاضل شارح پنداشته است — بلکه گشودن رمز بسته به شنیدن قصه است. در این صورت عقل خود به خود و به تنهایی می‌تواند که آن رمز را دریابد و به آن پی برد.

آنگاه محقق طوسی گوید: «پس از آنکه بر عبارت اشارات «... ثم حل الرمز، ان اطقت» شرح یادشده را نگاشتم بر دو داستان دیگر که به «سلامان» و «ایسال» منسوب است آگاهی یافتم: مضمون نخستین قصه که در این باره به آن دست یازیدم این است که: در روزگار دیرینه در یونان و روم و مصر پادشاهی بود که حکیم و دانایی راستکار و درست اندیش با وی مصاحبت داشت. آن پادشاه به کمک و تدبیر و نیکواندیشی آن حکیم خردمند همه کشورها (= اقالیم) را گشود، و وی پسری می‌خواست بدون آنکه با زنی همبستر گردد. پس آن حکیم و مرد دانا تدبیری به کار گرفت تا از نطفه پادشاه بدون آنکه در رحم زنی جای گیرد پسری به دنیا آمد، و آن را «سلامان» نامید، و زنی که نام آن «ایسال» بود او را شیر

داد و تربیت نمود، و آن پسر همین که به کمال رسید و بالغ شد، دلباخته و عاشق آن زن گردید و پیوسته با او می‌زیست، و «ابسال» هم پسر را به سوی خود می‌خواند، و از همنشینی و معاشرت با او لذت می‌برد، و پدر او را از این کار باز می‌داشت و دستور داد که از آن زن جدا شود، ولی «سلمان» فرمان پدر را به گوش نمی‌گرفت و از آن سرپیچی می‌کرد، تا اینکه آن دو یعنی «سلمان» و «ابسال» به آن سوی دریای مغرب گریختند، و پادشاه وسیله‌ای داشت که می‌توانست به سبب آن بر همه کشورها (= اقالیم) و آنچه در آن است آگاهی یابد، و در کسان آن دیار هم دست‌اندرکار باشد و سلطه پیدا کند. پس بدان وسیله بر احوال «سلمان» و «ابسال» آگاهی یافت و دلش به حال آن دو سوخت (و به چگونگی وضع آنان تنگدل شد). به همین سبب به «سلمان» و «ابسال» چیزی بخشید تا با آن زندگی کنند، و دیرزمانی آنان را به حال خود گذاشت. آنگاه از به درازا کشیدن مصاحبت «سلمان» با «ابسال» به خشم آمد. پس آن دو را به گونه‌ای نمود که هر یک به دیدار یارش میل فراوان دارد و شایق رسیدن به وصال است، ولی با اینکه هر یک از عاشق و معشوق یکدیگر را می‌بینند، امکان وصال میسر نیست، آن دو از این حالت در شکجه شدند و رنجور گشتند. «سلمان» به آن راز پی برد و برای پوزش پیش پدر بازگشت. پدر سلمان را به این حقیقت آگاه کرد که او با عشق و الفتی که به «ابسال» بذکار دارد هرگز به پادشاهی که پدر برای او فراهم ساخت و به او بخشید نخواهد رسید. «سلمان» و «ابسال» دست یکدیگر را گرفتند و خود را در دریا افکندند. به فرمان پادشاه، رب‌النوع آب، به هنگامی که «سلمان» در شرف مرگ بود، او را نجات داد، ولی «ابسال» در آب غرق شد و به هلاکت رسید. «سلمان» از این حادثه غمناک و آزرده‌خاطر گشت. پادشاه در کار «سلمان» بیمناک شد، و چاره‌جویی آن را از حکیم اندیشمند خواست. مرد دانا «سلمان» را خواست و به او گفت: دستورهایم را بپذیر و آنها را انجام ده، تو را به وصال «ابسال» خواهم رساند آنگاه سلمان فرمان او را پذیرفت. مرد دانا صورت «ابسال» را به او می‌نمود، و سلمان با این دیدار به امید وصال تسلی خاطر می‌یافت. تا این که سلمان آماده گشت که صورت ستاره‌زهره را ببیند. آنگاه حکیم او را خواست و صورت ستاره‌زهره را به او نمود. پس از آن سلمان با تمام وجود سر و پا عاشق و دلباخته ستاره‌زهره شد. و به گونه‌پرستش او را دوست می‌داشت، و همراه با او بود، آنگاه از پندار صورت «ابسال» گریزان شد، و به سبب دور شدن از آن، آماده‌پادشاهی گشت و بر تخت شاهی نشست. مرد دانا به کمک پادشاه دوه‌زیم بنا ساخت: یکی برای پادشاه و دیگری برای خودش. و این داستان با کالبد آن مرد دانا و پادشاه در آن دو هرم نهاده شد، و هیچ کس نتوانست آن قصه را از آن آرامگاه بیرون آورد مگر ارسطو. آنگاه معلم نخستین با دانشی که از افلاطون آموخت آن داستان را از آنجا بیرون آورد و در را بست. این قصه شهرت یافت و میان مردم پراکنده گشت، و حنین بن اسحاق آن را از یونانی به عربی برگرداند.^۱

محقق طوسی پس از آوردن قصه «سلمان و ابسال» به گونه‌یادشده گوید: این داستان را برخی از عوام حکما و دانایان کج‌اندیش جعل و اختراع کرده تا سخن این‌سینا را به آن نسبت دهند، به گونه‌ای که این گفتار به آن وابسته نیست و این قصه با هدف این‌سینا ناهماهنگ است، بدان سبب که تفسیر داستان یادشده چنان است که: پادشاه در این قصه کنایه از عقل فعال است، و مرد دانا و حکیم، اشاره به فیضی است که از مقام بالا بر عقل فعال افافه می‌شود، و نوری است که از جهان نامحسوس بر آن می‌تابد، و.

۱. رجوع شود به: قصه سلمان و ابسال، ترجمه حنین بن اسحاق العبادی، چاپ مصر، مطبعة هندیه، پیوست تسع رسائل ابن‌سینا سال ۱۲۲۶ هـ ق ص ۱۵۸ - ۱۸۰.

«سلامان» همان نفس ناطقه است که هستی آن معلول عقل فعال است بدون آنکه به جسمانیات وابسته باشد، و «ابسال» همان نیروی بدنی حیوانی است که نفس ناطقه به سبب آن، تکامل یافته و به آن الفت گرفته است، و دوستی و عشق «سلامان» به «ابسال» کنایه از میل و علاقه نفس ناطقه به لذتهای بدنی است، و نسبت «ابسال» به بدکارگی کنایه از وابستگی آن به نفس مجرد از ماده است، و گریختن «سلامان و ابسال» به آن سوی دریای مغرب، فرو رفتن و گرفتار شدن آن دو در لذات زودگذر و تغییرپذیر جهان مادی است که از حق به دور است، و به همین سبب عقل فعال آنان را دیر زمانی به حال خود واگذاشته است، و رنج دادن عقل فعال نفس ناطقه و قوای بدنی را در این که سلامان و ابسال هر يك دیگری را می بیند و طالب وصال است ولی دسترسی به آن امکان پذیر نیست، کنایه از آن است که به هنگام کهولت و پیری با این که نفس به بدن تعلق دارد و به آن وابسته است و میل و گرایش نفس به لذات مادی باقی است از آن سوی که نیروهای مادی و قوای بدنی سست و ناتوان شده است، نفس را توان آن نیست که از آن لذت مادی سود جوید و از همه مواهب مادی بهره مند گردد، بازگشت «سلامان» به سوی پدرش کنایه از دریافت نفس ناطقه است به مقام شامخ کمال معنوی، و نشانه پشیمانی از بهره گرفتن زودگذر لذات مادی است که باطل و دگرگون شدنی و تغییرپذیر است، و افکندن «سلامان» و «ابسال» نفس خود را در دریا بیان هلاکت و نیستی آن دو است چه بدن با تباہ شدن اندک اندک از نیروی جسمانی و قوای مادی تدریجاً به سوی نیستی می گراید، و نفس هم بدن را در این احوال مشایعت و همراهی می کند. و رهایی «سلامان» از مرگ و نیستی کنایه از بقاء نفس مجرد بعد از فناء از بدن است، و اطلاع و آگاهی «سلامان» به صورت ستاره زهره، کنایه از سرور و شادمانی نفس به کمالات عقلی است، و نشستن «سلامان» بر تخت شاهی، کنایه از رسیدن نفس ناطقه به آخرین مرتبه کمال انسانی است، و ساختمان و بنای دو هرم که با گذشت روزگار دیرینه پایدار و باقی هستند کنایه از صورت و ماده جسم است. تاویل این قصه به گونه ای است که بیان گردید. خواجه نصیرطوسی بعد از آنکه داستان یادشده را به همین گونه تفسیر کرد، گوید: «سلامان» و نفس ناطقه با آنچه را که این سینا در آغاز نمط نهم از اشارات خواسته است هماهنگ و مطابقت دارد، ولیکن «ابسال» با خواسته این سینا در اینجا ناهماهنگ و ناسازگار است، بدان سبب که خواسته این سینا از «ابسال» در آغاز نمط نهم درجه و مرتبه عرفا در عرفان است (در صورتی که «ابسال» در این قصه کنایه از نیروی بدنی است که نفس ناطقه به آن تکامل می یافت) پس از این سوی داستان یادشده با خواسته این سینا نامتناسب و ناسازگار است، و این گواه بر آن است که فهم و دانش واضع داستان یادشده در رسیدن به هدف موردنظر این سینا نارسا و ناهماهنگ است. ظاهر سخن خواجه که در پایان همین داستان گفته است: «و هذه قصة اخترها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه...» دلالت بر آن دارد که داستان یادشده از دیدگاه محقق طوسی به وسیله یکی از عوام حکما جعل و اختراع شده تا سخن شیخ در آغاز نمط نهم اشارات به آن نسبت داده شود، به اعتقاد نگارنده سخن محقق طوسی در این زمینه از دو سوی جای تأمل و شایسته گفت و گو است چه اولاً مجمول بودن قصه یادشده از سوی برخی از عوام حکما به سبب نسبت دادن سخن این سینا به آن، وابسته است به اینکه داستان «سلامان و ابسال» بنابراین روایت پیش از زمان این سینا در یونان سابقه دار نباشد، در صورتی که داستان یادشده به زبان یونانی سابقه دیرینه داشته و چنین بن اسحاق آن را پیش از این سینا به عربی برگردانده است، و هم اکنون آن برگردان، در یازده صفحه پیوست تسع رسائل، این سینا در مصر به طبع رسیده و در دسترس همگان است، و ثانیاً ناهماهنگی «ابسال» در این قصه از دیدگاه محقق طوسی با آنچه را که این سینا از آن در آغاز نمط نهم خواسته است که درجه و مرتبه عرفا در عرفان است

باز جای سخن و گفت و گوست، چه خواه ناخواه مراتب عرفان و درجات آن وابسته به آن است تا چه اندازه نیروی بدنی و قوای مادی از نیروی نفس ناطقه، و گوهر مجرد که با یکدیگر علاقه و وابستگی تدبیر و تکمیل دارند، متابعت و پیروی نماید، و مراتب و درجات عرفا در عرفان بسته به جنگ و ستیز و فعل و انفعال این دو عنصر مجرد و مادی است، بنابراین عارف توانا هر اندازه که بتواند به سبب نیرومند شدن نفس ناطقه و گوهر مجرد قوای بدنی را بیشتر تحت سلطه و انقیاد خود قرار دهد، خواه ناخواه، درجه و رتبه آن در عرفان و بازگشت به جهان تجرّد فزونی خواهد یافت بنابراین می‌توان «ايسال» را که در این داستان کنایه از نیرو و قوای جسمانی است و خواه ناخواه در کاهش و افزایش درجه و رتبه عرفان عرفا بی‌تأثیر نیست، با سخن شیخ در آغاز نهج اشارات هماهنگ و سازگار قرار داد.

محقق طوسی بعد از تأویل داستان «سلمان و ايسال» به گونه یادشده گوید: «بعد از گذشت بیست سال از نگاشتن این شرح بر داستان دیگری درباره «سلمان» و «ايسال» دست یازیدم که این داستان به این سینا منسوب است، و گویا مقصود ابن سینا از قصه سلمان و ايسال که در آغاز نمط نهم آمده است، همین داستان اخیر است، چه ابو عبیده جرجانی در فهرست آثار ابن سینا قصه «سلمان» و «ايسال» را آورده است.» سخن خواجه طوسی در شرح اشارات این است که گوید: «و اما القصة الثانية: وهي التي وقعت لي، بعد عشرين سنة من اتمام الشرح، وهي منسوبة الى الشيخ، و كانتا هي التي اشار الشيخ اليها، فان ابا عبيدة الجرجاني، اورد في فهرست تصانيف الشيخ: ذكر قصة «سلمان و ايسال» له.» یعنی داستان دوم «سلمان» و «ايسال» قصه‌ای است که بعد از گذشت بیست سال از پایان شرح اشارات بر آن آگاهی یافتیم، و این داستان به ابن سینا منسوب است، گویا این همان داستانی است که در اشارات (آغاز نمط نهم) مود نظر اوست، بدان سبب که ابو عبیده جرجانی همان را در فهرست آثار ابن سینا آورده است.^۲

مضمون کوتاه آن در شرح اشارات بدین گونه آمده است که: «سلمان» و «ايسال» دوبرادر تنی و از يك پدر و مادر بودند. «ايسال» از «سلمان» كوچك‌تر بود، و سلمان تربيت و سرپرستی «ايسال» را به عهده داشت، و ايسال به زیبارویی و خردمندی و ادب و دانایی و پاکدامنی و دلیری شهرت داشت، بدین سبب همسر سلمان عاشق او شد، و به سلمان گفت: ايسال را با خانواده‌ات یکی کن و او را پاره‌ای از اهل خانه‌ات قرار ده، تا فرزندان ادب و مکارم اخلاقی را از او بیاموزند، «سلمان» همین را از «ايسال» خواست، ولی ايسال از آمیزش با زنان سرباز زد، سلمان به برادرش گفت: که همسر من به جای مادر تو است، «ايسال» با این سخن خواست برادر را پذیرفت، و به خانه او درآمد، همسر سلمان مقدم او را گرامی داشت و او را پذیرایی شایانی نمود، و چندی نگذشت که همسر برادر در خلوت عشق خود را به او آشکار ساخت، از این حادثه «ايسال» سخت آزردۀ خاطر شد، و همسر سلمان دریافت که هرگز «ايسال» پذیرای این گونه درخواست نیست، آنگاه به همسرش گفت: خواهرم را به همسری برادرت برگزین، و ترتیب همسری آن دو را فراهم نما، پس از این به خواهرش گفت: من «ايسال» را همسر تو برنگزیدم که تنها ویژه تو باشد، بدون آنکه من از او کام دل بگیرم، بلکه این زن آشوبی بدان سبب انجام یافت که من با تو در کام دل گرفتن از «ايسال» انباز و شریک باشم، آنگاه همسر «سلمان» به «ايسال» گفت: خواهرم دوشیزه و با شرم و حیا است و نباید در روز به خانه او درآیی و با او سخن بگویی، مگر این که میان شما

۲. شرح اشارات، خواجه نصیر طوسی، با تصحیح سلیمان دنیا، چاپ مصر، مطبعة دارالمعارف، سال ۱۹۵۸ ص

انس و الفتی برقرار گردد، بدین گونه شب عروسی همسر سلمان در بستر خواهرش جای گرفت و «ایسال» به نزد او آمد ... بدین گونه عشق نهان خود را به او می‌نمود، «ایسال» از این کار شگفت زده شد و با خود گفت: این کار دوشیزگان با شرم و حیا نیست، در آن هنگام آسمان را ابر تیره‌ای فرا گرفته بود ناگاه از آن ابر تیره برقی جهید، و روشنائی پدیدار گشت، «ایسال» به کمک آن روشنائی و نور روی هم‌خوابه را دید، با فریاد از جای برخاست و از پیش او بیرون رفت، و از کثرت اندوه و ملالت، عزم سفر کرد، و به برادر خود گفت: می‌خواهم همه کشورها را برایت بگشایم، و توان انجام این کار در من است، آنگاه با لشکریان خود با همه ملتها درگیر شد و با آنان ستیز نمود، و بدون چشمداشتی برای سلمان همه دریا و خشکی و غرب و شرق را گشود، و او نخستین ذی‌قرنی بود که بر همه کره زمین تسلط یافت، چون «ایسال» بعد از این کشور گشایی به وطن بازگشت و چنان می‌پنداشت که همسر سلمان او را فراموش نموده است، در حالی که دوباره عشق او فروزان‌تر گشت، و خواست، او را با تمام وجود در آغوش گیرد، (و عشق و دوستی خود را بدین گونه به او بنمایاند) «ایسال» از این کار سرباز زد، و با اندوه از جای خود برخاست و از او دوری جست، در این هنگام دشمن قصد گشودن سرزمین «سلمان» را نمود، «سلمان»، «ایسال» را با لشکریان برای سرکوبی به سوی آنان فرستاد، آنگاه همسر سلمان بزرگان سپاه را به بخشیدن مال و مقام فریب داد تا «ایسال» را در میدان کارزار رها ساخته و او را با دشمنان تنها گذارند، آنان همان کار را انجام دادند، ایسال به سبب زخمهایی که برداشته بود و خون از بدن او فرو می‌ریخت، دشمنان بر او پیروز شدند، و او را همان گونه به حال خود واگذاشتند، و چنان می‌پنداشتند که او مرده است، آنگاه حیوان شیرده وحشی به او مهربانی نمود، و با سرپستانهای خود به او شیر خوراند، ایسال از شیر آن تغذیه نمود، و پس از چندی از جای برخاست و سلامت خود را باز یافت، و پیش «سلمان» بازگشت، در این هنگام، همه دشمنان «سلمان» را محاصره کردند، و او را خوار نمودند، و خود «سلمان» هم از نبودن «ایسال» اندوهناک و افسردمخاطر بود، که «ایسال» به پیش او آمد و با سپاه و لشکریان خود، بر آنان حمله کرد و بیشتر آنان را اسیر، و دیگران را هم تار و مار و پراکنده نمود، و مقام سلطنت و شاهی را برای برادر خود مستحکم و برقرار کرد، آنگاه همسر سلمان با دو نفر دیگر یعنی آشپز و پیشخدمت «ایسال» همدستان شد و به آن دو بخشش نمود تا به «ایسال» زهر بنوشانند، ایسال مردی راست کردار و دانای بزرگ و با اصل و نسب بود، از مرگ «ایسال» برادرش «سلمان» اندوهگین و آزرده‌خاطر گشت، و از سلطنت کناره گرفت، و مقام پادشاهی را به یکی از نزدیکان خود واگذاشت، و با اندوه فراوان به سبب پدید آمدن این حادثه با خدا به راز دل نشست، به الهام غیبی حقیقت مطلب را دریافت، و صورت واقعه چنانکه اتفاق افتاده بود بر او آشکار گشت، آنگاه به هر سه نفر، یعنی آشپز و پیشخدمت و همسر خود، همان را نوشت که آنان به برادرش «ایسال» نوشانده بودند، و بدین گونه هر سه تن به هلاکت رسیدند، این مطالبی است که در این قصه «سلمان و ایسال» منسوب به ابن سینا آمده است. آنگاه خواجه نصیر طوسی در تأویل این داستان گوید:

سلمان: در این داستان کنایه و مثل برای نفس ناطقه است که بر بدن حکمفرماست.

ایسال: مثل و کنایه از عقل نظری است، که آخرین مرتبه تکامل آن، عقل بالمستفاد است، و همین مراتب عقل نظری درجه و مرتبه نفس ناطقه، در عرفان است که از دیدگاه فلاسفه مشاء عقل نظری دارای چهار مرتبه است بدین گونه: ۱ - عقل هیولانی، ۲ - عقل بالملکه، ۳ - عقل بالفعل، ۴ - عقل بالمستفاد.

همسر سلمان: در این داستان مثل و کنایه از نیروی بدنی است که فرمان او، روی آوردن و گرایش به شهوت و غضب است. نیروی بدنی یا نفس ناطقه یکی است و از دیدگاه فلاسفه مشاء این دو عنصر

مجرد و مادی (یعنی نفس ناطقه و نیروی بدنی) را «انسان» نامند.

عشق همسر «سلمان» به «ابراهیم»: مثل و کنایه از میل قوای بدنی بر چیره شدن عقل است، تا از این سوی به لذت‌های مادی و خواسته‌های حسی که تغییرپذیر و زودگذر است، دست یازد. سرباز زدن «ابراهیم» از عشق همسر «سلمان»: مثل و کنایه از آن است که: کشش عقل نظری به جهان نامحسوس، و عالم غیرمادی است، و به همین سبب از لذت‌های تغییرپذیر مادی دوری می‌جوید. خواهر زن سلمان که به همسری ابراهیم درآمده است: مثل و کنایه از عقل عملی است که همراه از عقل نظری پیروی می‌نماید و نام آن «نفس مطمئه» است.

پنهان داشتن همسر سلمان خود را به جای خواهرش «ابراهیم» و فریب دادن او: مثل و کنایه است از: آراستن نفس اماره، لذات مادی و خواسته‌های جسمانی تغییرپذیر و دگرگون شدنی را به جای سعادت‌های عقلی و کمالات تغییر ناپذیر همیشگی.

برقی که از ابر تیره درخشید: مثل و کنایه است از جذبۀ الهی که به هنگام گرایش نفس به لذات مادی و خواسته‌های زودگذر جسمانی، در نفس ناطقه تجلی می‌کند و عقل نظری را به سوی کمالات حقیقی که ثابت و دگرگون ناشدنی است می‌کشاند.

دوری جستن «ابراهیم» از همسر سلمان: مثل و کنایه است، از دوری جستن عقل نظری از لذات زودگذر مادی و خواسته‌های جسمانی که معلول نیروی شهوت است.

گشودن «ابراهیم» کشورها را برای «سلمان»: مثل و کنایه از این است که نفس ناطقه به کمک عقل نظری بر جهان نامحسوس جبروت و ملکوت آگاهی یافته و توانسته است با همکاری عقل عملی بر همه نیروهای مادی کشورتن، سلطه پیدا کند، و جملگی را برای رسیدن به کمالات پایدار هماهنگ و همدستان سازد، و به همین سبب او را نخستین «ذی قرنین» یعنی دارنده دو «خاق» (یا دو کناره یعنی مشرق و مغرب یا آسمان و زمین یا جهان مجرد و ماده) نام نهاده است.

تنها گذاشتن سپاهیان، «ابراهیم» را در میدان کارزار: مثل و کنایه است از این که به هنگام صعود نمودن عقل نظری به سوی جهان مجرد از ماده و رسیدن به کمالات معنوی و سعادت همیشگی، نیروهای حسی و قوای وهمی و خیالی به سبب گرفتار بودن در جهان ماده، توانایی ندارند که در این سفر با عقل نظری همراه گردند، و به ناچار عقل نظری را در این سفر تنها خواهند گذاشت.

تغذیه «ابراهیم» از شیر حیوان وحشی: کنایه و مثل است برای بیان این حقیقت که عقل نظری در فراگرفتن علوم و دانشها، از عقول مجرد، و هستیهای مفارق از ماده بهره گرفته، و آن هستیها نسبت به جهان ماده بیگانه و وحشی‌اند، و به هیچ وجه آنان را با جسمانیات هماهنگی و انس و الفتی نیست.

پیشانی و اختلال حال «سلمان» و غم و اندوه او از درگذشت «ابراهیم»: مثل و کنایه است از پیشانی نفس ناطقه به سبب آنکه عقل نظری با گرایش به جهان مجرد از ماده و سفر به جهان علوی نامحسوس، از تدبیر تن بازمانده، و در تنظیم قوای آن اهمال نموده است.

بازگشت «ابراهیم» به نزد «سلمان»: مثل و کنایه است از این که عقل نظری به انتظام مصالح بدن و تدبیر آن همت گماشته است.

و آن دو شخص یعنی «آشپز و پیشخدمت» که فرمان همسر سلمان را پذیرفتند: مثل و کنایه است برای دو نیروی نفس اماره: یکی نیروی غضب (= طانیج) که به هنگام انتقام از فرمان عقل نظری سرکشی نموده و شعله‌ور می‌گردد، و دیگری نیروی شهوت (= طامع) که به هنگام خواهشهای نفسانی آنچه را که نفس اماره و نیروی مادی می‌خواهد، سعی و تلاش می‌کند تا بدان دست یازد.

هماهنگ شدن آنان بر نابودی «ابسال»: مثل و کنایه، از نابودی عقل نظری در پایان عمر است بدان سبب که نفس اماره دو نیروی غضب و شهوت را در این هنگام به کار گرفته است. **نابود نمودن «سلامان»** هر سه تن را: مثل و کنایه از آن است که در پایان عمر و به هنگام «جدایی نفس ناطقه از بدن»، کنایه و مثل است از اینکه نفس ناطقه، بدن و دو نیروی نفس اماره یعنی نیروی غضب و نیروی شهوت را رها نموده و از این سوی این سه نیرو به نیستی می‌گریند. **کناره‌گیری سلامان از سلطنت و وا گذاشتن آن به دیگری:** مثل و کنایه است از این که نفس ناطقه از تدبیر بدن و انتظام قوای مادی دست برداشته، و بدن و قوای جسمانی در این هنگام تحت تصرف امور جسمانی و طبیعی قرار گرفته است.

خواجه نصیر طوسی بعد از بیان تاویل یادشده گوید: تاویل داستان به گونه‌ای که بیان شده است با آنچه را که ابن سینا در آغاز نمط اشارات خواسته کاملاً هماهنگ و سازگار است، و گواه بر این که هدف ابن سینا از «قصه سلامان و ابسال» در آغاز نمط نهم همین بوده است، این است که او در رساله‌ای که به نام «القضاء والقدر» نگاشته، قصه «سلامان و ابسال» را آورده، و در آنجا گوید، داستان درخشیدن برق از ابر تیره همان چیزی است که به سبب آن روی همسر سلامان برای «ابسال» آشکار و هویدا گشت، و موجب آن شد که «ابسال» از همسر «سلامان» دوری جوید، نگارنده گوید: اگر حقیقت امر از این که ابن سینا از عبارت آغاز نمط نهم اشارات که گفته است: «... حل الرمز ان اطلقت،» این داستان است باید اعتراف کرد و گفت همه نقدهای امام فخر رازی با دسترسی نداشتن او بر داستان منسوب به ابن سینا کاملاً وارد است.

نورالدین عبدالرحمان جامی در یکی از مثنویهای هفتگانه خود قصه «سلامان و ابسال» را نقل کرده و آن قصه با داستانی که حنین بن اسحاق از یونانی به عربی برگردانده کم و بیش هماهنگ است، مطلع مثنوی سلامان و ابسال جامی این است:

شهریاری بود در یونان زمین چون سکندر صاحب تاج و نگین^۳

مضمون داستان قصه «سلامان و ابسال» در مثنوی جامی به گونه کوتاه این است: اشخاص این قصه در مثنوی جامی عبارتند از: پادشاه یونان، و مرد دانا و حکیم، که معلم و مستشار اوست، پسر زیبا و عزیز و گرمای وی به نام «سلامان» و دایه خوبروی دلفریب آن پسر، به نام «ابسال» و زهره که همان ستاره سیاره ونوس بیانگر جمال زیبای آسمانی است، که به سبب او، صورت ابسال از صفحه خاطر سلامان زدوده می‌شود. در میان مطالبی که در این داستان شگفت‌انگیز و غیرطبیعی است همان تولد سلامان است بدون آنکه مادری او را بزاید. شاعر در این مثنوی با اینکه خود دارای همسری بوده، زن داری را بسیار نکوهش کرده است. ابسال با وجود اختلاف سن، که در حدود بیست سال از سلامان بزرگ‌تر بوده، عاشق طفل شیرخوار خود می‌شود، و همین که کودک به حد رشد و بلوغ می‌رسد، او را به جادویی قریب می‌دهد و عاشق و مفتون خود می‌سازد، این کار نزد شاه و مرد دانا ناپسند می‌افتد، و حکیم به وسیله قوه مغناطیسی سلامان را وادار می‌سازد که در بهشت زمینی، آنجا که با ابسال گریخته بود، توده‌ای عظیم از هیزم گرد آورد، و هر دو عاشق و معشوق خود را در آن حریق قرار دهند، و در نتیجه «ابسال» به کلی سوخته و خاکستر می‌شود، ولی سلامان بی‌آنکه آسیبی بدو رسد سالم و تندرست بیرون می‌آید، به گونه‌ای که از همه شهوات و هوسهای جسمانی پاک شده، و بدین سبب شایسته تاج و تخت می‌شود، و پدر سلامان، هر دو را به او می‌بخشد.

۳. سلامان و ابسال، نورالدین عبدالرحمان، جامی، چاپ تهران، رضائی، تصحیح رشید یاسمی، سال ۱۳۰۶ ش، ص ۴۶.